FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

Volumen XXVII

2022

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
ARGENTINA

SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

Anuario Argentino de Derecho Canónico

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Derecho Canónico
Santo Toribio de Mogrovejo

Anuario Argentino de Derecho Canónico

Volumen XXVII 2022

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
Ricardo D. Medina, OAR

Secretaria
María Inés Franck

Consejeros
Ariel D. Busso
Hugo H. Cappello
Mauricio A. Landra
Javier González Grenón

Consejeros externos
Miroslav K. Adam OP (Universidad Santo Tomás de Aquino - Roma)
Damián Astigueta SJ (Universidad Gregoriana - Roma)
Alejandro W. Bunge (Rota Romana)
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
ISSB: 0328 – 5049

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

Dirección y administración
Anuario Argentino de Derecho Canónico
Av. Alicia Moreau de Justo 1300 3°
C1107AFD Buenos Aires, Argentina
Teléfono (54 11) 4349 0451 – Fax (54 11) 4349 0433
canonico@uca.edu.ar

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.clsgbi.org/); Dialnet. Universidad de la Rioja (http://dialnetunirioja.es/); *Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico.Bibliografía 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 al Portal de Revistas y a la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Índice

Artículos

Busso, A. D., *El Orden diaconal y el diaconado permanente Normativa y prospectiva* 9

Cappello, H. H., *Praedicate Evangelium: una Constitución Apostólica al servicio de la misión, comunión y sinodalidad* 59

Cifuentes Flores, A., *El fenómeno de la movilidad humana y su estudio canónico. Desafíos y respuestas* 101

Gambaro, G., *La actualidad canónica de la participación de los religiosos laicos en el gobierno de sus institutos* 131

González Grenón, J., *Nueva normativa sobre catecismos nacionales* 193

Landra, M., *La inadmisibilidad de clérigos vagos o acéfalos y el concepto de "Obispo benévolo".* 209

Medina, R. D., *Las sanciones en el delito de abuso de menores cometido por clérigos en el contexto del derecho penal de la Iglesia Católica* 227

Villalón, J. C., *El concepto de certeza moral en las causas de canonización. A 80 años de la Alocución de Pio XII* 267

Notas

Di Nicco, J., *La Iglesia católica y su misión en el mundo de la carcelación. Propuesta de Estatuto*..... 309

Scarabino, L., *¿La Santa Sede limita el derecho de asociarse de los fieles?* .. 341

Jurisprudencia

De Ruschi, L., *Comentario al Decreto de la Signatura Apostólica Prot. N. 55318/20 VT relativo a la dispensa de la doble decisión conforme en materia matrimonial*..... 373

Actualidad

Franck, M. I., *Crónica de la Facultad, ciclo lectivo 2022* 383

Recensiones

Aa.Vv. *(*Miñambres J., Ejeh B. N., Puig, F., dirs., *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa, in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta,* 2 vols. (Juncos*)* 389
Aa. V.v. (C. Peña García dir.), *Derecho Canónico y Pastoral. Concreciones y retos pendientes* (Landra) 391
Coccopalmerio, Card. F., *Sinodalitá ecclesiale "a responsabilitá limitata o dal consultivo al deliberativo" a colloquio con padre Lorenzo Prezzi e nel ricordo del Cardinale Carlo Maria Martini* (Rodríguez) 393
Del Pozzo, M., *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo* (Ballón Patti) 395
Montini, G. P., *Los recursos jerárquicos (CC. 1732-1739)* (Masramón)... 397
Neri, A., Llórens, I., (*a cura di*), *I fondamenti relazionali del diritto di familia. Un approccio interdisciplinare* (Bordón) 399
Villalón, J. C., *La contribución del Obispo diocesano a la certeza moral en los procesos de canonización* (Vissani) 402

Manual de estilo básico para el Anuario Argentino de Derecho Canónico (AADC)..... 405

ARTÍCULOS

EL ORDEN DIACONAL Y EL DIACONADO PERMANENTE NORMATIVA Y PROSPECTIVA

Ariel D. Busso

Sumario: I. *El testimonio de la historia.1. Las comunidades apostólicas. 2. El diaconado en los Padres Apostólicos. 3. El desarrollo del diaconado en los siglos III y IV. 4. El declive gradual del diaconado en Occidente. 5. La influencia de los cambios sociales. 6. El llamado "ministerio de las diaconisas". 7. El estudio sobre las diaconisas en el presente. II. El Concilio Vaticano II y el diaconado permanente. 1. Algunas propuestas previas. 2. Una preparación optimista. 3. Las discusiones en el recinto conciliar. 4. El diaconado en los textos conciliares. III. El diaconado permanente en la actualidad. 1. El Motu Proprio "Omnium in mentem". 2. Las normas básicas para la formación del diácono permanente. 3. El periodo precedente a la ordenación diaconal. 4. La formación del diácono permanente. 5. La edad de los candidatos. 6. El itinerario formativo. 7. Los requisitos necesarios para la ordenación. 8. El sujeto activo de la ordenación diaconal. 9. Los efectos de la ordenación diaconal. 10. La inscripción y la certificación de la ordenación. 11. El ejercicio del diaconado permanente. IV. Una cuestión particular: el consentimiento de la esposa para ser admitido a la ordenación diaconal. V. El eventual paso al presbiterado. VI. La situación de viudez después de la ordenación. VII. La condición del diácono permanente casado en situación matrimonial difícil o irregular. VIII. El ministerio pastoral del diácono permanente adscripto a una parroquia.*

Resumen: Desde que el diaconado permanente fuera restaurado por el Concilio Vaticano II, el magisterio y el derecho tutelan su aplicación concreta en la Iglesia. El discernimiento vocacional, así como la formación previa y permanente plantean diversas situaciones para con este ministerio sagrado. Algunas de estas han sido respondidas en la praxis y otras requieren de mayor precisión.

Palabras clave: diaconado permanente; ministros sagrados, clérigos.

Abstract: Since the permanent diaconate was restored by the Second Vatican Council, the magisterium and the law protect its concrete application in the Church. Vocational discernment, as well as prior and ongoing formation pose various situations for this sacred ministry. Some of these have been answered in practice and others require more precision.

Keywords: permanent diaconate; sacred ministers; clerics

En estos últimos decenios, que han visto las huellas del camino trazado por el Concilio Vaticano II, son numerosos los documentos que han delineado, desarrollado y profundizado la vida eclesial. Es en este contexto que el diaconado y, en especial el permanente, ha reencontrado las raíces de su presencia en la comunidad de creyentes, adquiriendo poco a poco un lugar propio al servicio de la *salus animarum* en a Iglesia. Sin embargo la normativa fue dejandose a las circunstancias que las Conferencias episcopales y los Ordinarios fueron dando paso a paso. El aumento de los diáconos permenentes en el mundo fue *in crescendo* en los primeros decenios posteriores al Concilio, pero con la finalidad, en muchos casos de suplir la baja condicionante de vocaciones sacerdotales. La formación concreta es dispar cuando se la llega a comparar por paises. Todo esto lleva a preguntarse si la causa final de su restauración en la aulas conciliares se reflejan en la realidad pastoral de la Iglesia en el siglo XXI.

I. El testimonio de la historia

1. Las comunidades apostólicas

La Sagrada Escritura atestigua que en la Iglesia apostólica existía el ministerio del diaconado. Hay alusiones al diaconado que anteceden al Nuevo Testamento. En la plegaria de ordenación del diaconado se nombra a los "hijos de Leví". Moisés, por inspiración divina, estableció un grupo de hombres, los levitas, para que representaran al pueblo en servicio de los sacerdotes y para ser ministros del Tabernáculo de la Antiagua Alianza[1].

En las comunidades paulinas se presentan como colaboradores directos de San Pablo en el ministerio apostólico y en el servicio a las Iglesias locales[2]. Epa-

1. Cf. Num. 18, 2-6.

2. Cf. 1 Cor. 15, 3-5; 2 Cor. 8, 23.

frodito[3], Epafra[4] y Arquipo[5] son llamados "siervos de Cristo". San Pablo saluda en particular "a los Obispos y a los diáconos"[6], con lo cual se puede pensar que se trata de ministerios que ya han tomado forma en la primitiva Iglesia[7].

En cuanto a la terminología, no aparece claramente fijada. Se habla de "*proistamenoi*"[8]; de jefes "*hegoumenoi*"[9]. La palabra "*diakonos*" está casi ausente en el Antiguo Testamento, contrariamente al uso abundante de "*presbyteros*". En los pocos pasajes de los LXX en que encontramos la palabra "*diakonos*", este término tiene el significado de mensajero o siervo[10]. La Vulgata lo ha traducido en un sentido general con el término "*minister*" o en un sentido específico, transliterando el término griego con "*diaconus*". Pero los términos "*minister*", "*ministerium*", "*ministrare*", corresponden a otros términos griegos como "*hyperetes*", "*leitourgos*". En la Vulgata encontramos tres veces el uso de "*diaconus*"[11]. En los otros casos el término es traducido como "*minister*". Resulta curioso que la forma verbal "*diakonein*" sea ignorada por los LXX, ya que las funciones de servicio son traducidas por "*leitourgein*" o "*latreuein*". En el Nuevo Testamento la palabra "*douleo*" significaba un servicio de carácter muy personal, el servicio de la caridad. En lenguaje evangélico[12], así como en Hechos 6, 2, "*diakoneo*" significa el "servicio de la mesa"[13].

Los términos "*diakonein*" y "*diakonos*" son muy genéricos en el lenguaje del Nuevo Testamento. El "*diakonos*" puede significar el servicio a las mesas[14], el siervo del Señor[15], el siervo de un poder espiritual[16]; el siervo del Evangelio, de Cristo, de Dios[17], los diáconos son los siervos de la Iglesia[18]. En el caso en que el

3. Cf. Flp. 2, 25.
4. Cf. Col 4, 12.
5. Cf. Col 4, 17.
6. Cf. Flp. 1, 1.
7. Cf. S. Zardoni, *La storia del diaconato permanente*, en *Seminarium* 4 (1997) 733-736.
8. Cf. Rom. 12, 8.
9. Cf. 1 Tes. 5, 12; Heb. 13, 7. 17.
10. Cf. Ne 1, 10; 6, 5; Prov. 10, 4; 1 Mac. 11, 58.
11. Cf. Fil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8.12.
12. Cf. Lc. 17, 8; 12, 37; 22, 26; Jn. 12, 2.
13. Cf. CTI, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, en *Il Regno* 9 (2003) 277.
14. Cf. Jn. 2, 5.9.
15. Cf. Mt. 22, 13; Jn. 12, 26; Mc. 9, 35; 10, 43.
16. Cf. 2 Cor. 11, 14; Ef. 3, 6; Col. 1, 23; Gal. 2, 17; Rom. 15, 8; 2 Cor. 3, 6.
17. Cf. 2 Cor. 11, 23.
18. Cf. Col. 1, 25; 1 Cor. 3, 5.

diácono pertenezca a una de las Iglesias, la Vulgata no adopta el término "*minister*", pero conserva la palabra griega "*diaconus*". Esto demuestra que en Hechos 6,1-6 no se trata de la institución del diaconado. Allí se describe la institución de los "siete" "para el servicio de las mesas"[19]. La razón la da Lucas, indicando que existe una tensión en el interior de la comunidad. Es probable que los apóstoles hayan destinado a siete a ser jefes de los cristianos "helenistas" (hebreos bautizados de lengua griega) para desarrollar la misma tarea de los presbíteros entre cristianos "hebreos"[20].

Lo que sí puede deducirse, en base a otros textos neotestamentarios que los diáconos en la Iglesia primitiva predicaban[21], bautizaban y servían a la comunidad. Con la propagación de la fe en la Iglesia naciente, los diáconos comenzaron a tener algunas funciones litúrgicas y administrativas.

2. El diaconado en los Padres Apostólicos

Ya san Clemente de Roma, en su primera carta a los Corintios, escrita en el siglo I, señala que los Obispos y los diáconos tienen una función espiritual en la comunidad. Cuando habla de las funciones religiosas que ellos ejercen se refiere al Antiguo Testamento y cuando explica la institución de los "*episkopoi kai diakonoi*", se refiere a la voluntad de Dios, a los Apóstoles.

El texto de la *Didajé* 15, 1[22], nombra solamente a los Obispos y a los diáconos, que son los sucesores de los profetas y de los "*didaskaloi*", no haciendo mención alguna sobre los presbíteros. También es cierto que en esta época antigua, los diáconos eran los responsables de la vida de la Iglesia en lo que se refiere a las obras de caridad en favor de las viudas y de los huérfanos, como era en el caso de la primera comunidad de Jerusalén. La actividad que ellos desarrollaban estaba relacionada con la catequesis y, probablemente, también con la liturgia. Los datos sobre este argumento son tan sucintos que es difícil deducir cuales eran sus funciones[23].

Las cartas de san Ignacio de Antioquía señalan una nueva etapa. Sus afirmaciones sobre la jerarquía eclesiástica, con sus tres grados, asemejan a lo indi-

19. Los "siete" son llamados por primera vez "diáconos", por Ireneo de Lyón: *Adversus haereses*, 3, 12, 10.

20. Cf. CTI, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, en *Il Regno* 9 (2003) 278.

21. Cf. Hech. 6-7. VG: San Esteban

22. Antes del 130 d.C.

23. Cf. Ibid. 279.

cado por Clemente de Roma. Los textos ignacianos hablan en singular respecto al Obispo; en plural sobre los presbíteros y los diáconos, pero no dicen nada sobre el carácter del diaconado. Sólo se limitan a venerar a los diáconos como los enviados de Dios. Las noticias referidas a la actividad litúrgica de los diáconos las aporta san Justino. Describe la función de los diáconos en la Eucaristía durante la "*oblatio*" y la "*communio*"[24].

El diácono pasa a ser un brazo derecho del Obispo. Lo asistía en la Sagrada liturgia, ejercía responsabilidad en los bienes temporales eclesiásticos, distribuía la limosna a los necesitados. En su papel de asesor, representante legal y confidente del Obispo, era común que fuera la opción principal para suceder al Obispo común después de fallecer, recibiendo el orden episcopal.

3. El desarrollo del diaconado en los siglos III y IV

En la *Didascalia*[25], encontramos una cierta supremacía de los diáconos respecto a los presbíteros, ya que son comparados con Cristo, mientras que éstos últimos lo son con los Apóstoles. Es en este documento donde se percibe el crecimiento de prestigio del diaconado en la Iglesia, situación ésta que dará origen a una crisis de relaciones recíprocas entre presbíteros y diáconos. A la función social y caritativa de éstos, se añaden otras, tales como asegurar varios servicios durante las asambleas litúrgicas: designar los lugares cuando se reciben a forasteros y peregrinos, encargar quien presenta las ofrendas, vigilar el orden y el silencio, cuidar respecto a la conveniencia de las vestimentas de los fieles.

La "Tradición Apostólica" de Hipólito de Roma[26], presenta por primera vez el estatuto teológico y jurídico del diácono en la Iglesia. Lo ubica en el grupo de los ordenados con imposición de las manos: "*cheirotonein*", en contraposición a quienes en la jerarquía son llamados "instituidos". La "ordenación" de los diáconos es hecha sólo por el Obispo. En lo que respecta a la liturgia, el oficio del diácono era llevar las ofrendas y distribuir la ayuda. En la administración del bautismo, su función era la de acompañar al presbítero, presentarle el óleo y el crisma y ayudar a bajar al agua a quien estaba por recibir el bautismo. Otra esfera del compromiso diaconal, era la enseñanza. Aquí no se menciona al "diácono bautizador".

24. Cf. S. Zardoni, *La storia del diaconato permanente*, en *Seminarium* 4 (1997) 737-738.

25. S. III

26. Murió en el año 235.

Los presbíteros y los diáconos son llamados por san Cipriano con el término de "*clerus*". Para él, los diáconos son los encargados de ejercitar la caridad hacia los pobres, además de la administración de los bienes económicos pertenecientes a la comunidad. Tampoco hay una gran ingerencia en la dimensión sacramental.

El diaconado alcanza su estabilidad en el curso del siglo IV. En las directivas sinodales y conciliares de este período; el diaconado es considerado como elemento esencial de la jerarquía de la Iglesia local. El concilio de Elvira, por ejemplo, en el sur de España, subraya la función prevalente de los diáconos en el sector administrativo de la Iglesia, pero paradójicamente, mientras les impone un cierto límite en el ámbito litúrgico, por otra parte les otorga la posibilidad de dar "la absolución de los pecados en los casos urgentes". Nos preguntamos si esta caracteristica se refería a ceremonias o liturgias penitenciales en actos colectivos, semejantes al acto penitencial al comienzo de algunos sacramentos como la Eucaristía y la Unción de los enfermos. Pero esta tendencia a invadir el campo de la competencia de los presbíteros y que se manifiesta también en la pretensión de presidir la Eucaristía, aunque fuera a título excepcional, es rechazada por los concilios de Arlés[27] y de Nicea[28].

La institución de los diáconos va vinculada a la institución caritativo-social de las viudas, al menos éstas motivaron el origen del diaconado[29]. Después se agregó el ministerio de la Palabra, como el caso de los diáconos Esteban[30] y Felipe[31].

La más extraordinaria colección jurídica redactada en el siglo IV, viene expuesta en las "Constituciones apostólicas". Allí es presentada la oración de ordenación del diácono de parte del Obispo, en la que el diaconado es descripto ya como un grado transitorio hacia el presbiterado. El siglo IV marca la conclusión del proceso que ha conducido a reconocer el diaconado como un grado de la jerarquía eclesiástica, ubicado después del Obispo y de los presbíteros, con una misión bien definida. Unido a la misión y a la persona del Obispo, tal función comprendía tres tareas: el servicio litúrgico, el predicar el Evangelio y el enseñar

27. Del año 314.

28. Del año 325.

29. Cf. R. Rabanos Espinosa, *Teología Bíblica de la comunicación cristiana de bienes*, Madrid 1968, págs. 1499-1501.

30. Cf. Hech. 6, 8-14

31. Cf. Hech. 8, 5

la catequesis, además de una vasta actividad social referida a las obras de caridad y una acción administrativa según las orientaciones del Obispo[32].

4. El declive gradual del diaconado en Occidente

Desde el siglo III, en Roma, los diáconos están cada uno a cargo de una de las siete regiones pastorales, mientras que los presbíteros tienen un "*titulus*" (futura parroquia) más pequeño. Se encargan activamente de la administración de los bienes eclesiasticos y de la dirección de los servicios de asistencia. A inicios del siglo IV el Concilio de Neocesarea, solicitaba que cada Iglesia, cualquiera fuera su importancia numérica, no tuviera más de siete diáconos, recordando lo indicado en Hechos 6,1-6[33]. Los diáconos van dejando sus funciones originarias a otros clérigos y el subdiácono se asemeja al diácono. Esta figura, de origen eclesiástico, aparece sin mucho conocimeinto histórico.

En Oriente, alrededor del 400, el Concilio de Laodicea, buscaba impedir al subdiácono que usurpara las funciones litúrgicas del diácono. Debían limitarse a custodiar las puertas[34] y adoptar la disciplina de vida de los diáconos. San León Magno distingue entre "sacerdotes" (Obispo y presbíteros), "*levitae*" (diáconos y subdiáconos) y "*clerici*" (los otros ministros)[35], refiriéndose a los que más tarde serán las "ordenes menores".

Debido a los abusos cometidos por los diáconos, en este sentido, San Jerónimo llegará a decir que éstos no son superiores a los sacerdotes[36]. Los presbíteros ejercen cada vez más las funciones reservadas a los diáconos, mientras a cambio reciben responsabilidades siempre más autónomas en los "*tituli*" urbanos y en las parroquias rurales. Los diáconos que han querido ejercer funciones litúrgicas y didácticas reservadas a los presbíteros, sufren un contragolpe: subordinados a los presbíteros, el vínculo directo de parte de ellos con el Obispo se atenúa, y terminan por no tener más una función específica. El clero de la Iglesia del Imperio olvida siempre más su función de servicio y favorece una concepción sacral del

32. Cf. CTI, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*…280-281; S. Zardoni, *La storia del diaconato permanente*…741-747.

33. Concilio de Neocesarea (314 o 319) can. 15, en Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 2, Paris-Leipzig 1901, pág. 539.

34. Cf. cáns. 21. 22. 43, en P. Joannu, *Discipline générale antique IIe-IXe siècle*, I, 2. Roma 1962, págs. 139-148.

35. Cf. Leon I Magno, *Ep. 14,4 ad Anastasio di Tessalonica*, en PL 54, 672-673.

36. Jeronimo, *Lettera 146 a Evangelus*, en PL 22, 1192-1195.

sacerdocio, hacia el cual tienden todos los grados del "*cursus*". Los diáconos son quienes primero sufren estas consecuencias.

Todos los textos patrísticos y litúrgicos del primer milenio, mencionan la ordenación del Obispo, del presbítero y del diácono, pero no colocan aún el interrogante explícito sobre la sacramentalidad de esas ordenaciones.

La historia de los ministerios, muestra que las funciones sacerdotales han tenido la tendencia a absorber las funciones inferiores. Cuando el "*cursus*" clerical se ha estabilizado, cada grado posee competencias suplementarias con relación al grado inferior. Así, lo que hace un diácono, lo puede hacer un presbítero. El vértice de la jerarquía lo ocupa el Obispo, el cual puede ejercer la totalidad de las funciones eclesiásticas. El fenómeno de concentración de competencias y de sustitución de funciones inferiores con las superiores, la fragmentación de las competencias originarias de los diáconos en muchas funciones subalternas clericalizadas, el acceso a las funciones superiores "*per gradum*", explican cómo el diaconado, en cuanto ministerio permanente, haya perdido su razón de ser. Sólo le pertenecían las funciones relacionadas con la liturgia, ejercitadas "*ad tempus*" por los candidatos al sacerdocio[37].

Es posible sostener que, después del siglo V, el diaconado experimenta un declive gradual en Occidente. Los conflictos entre presbíteros y diáconos son citados como los factores que contribuyeron al descenso del diaconado y al eventual desaparación como un orden permanente dentro de la Iglesia latina. Su conservación sólo se debe a que se transformó en transeúnte al orden del presbiterado.

5. La influencia de los cambios sociales

La sociedad cambió al ritmo de la sociedad eclesiástica. El desarrollo de los monasterios surgidos después del siglo V, tomaron la responsabilidad de las insituciones caritativas, y de esta manera contribuyeron también en la reducción de la necesidad de los diáconos, otroras ministros de la comunidad en servicio. En los siglos siguientes muchos otros factores constribuyeron a una cadena de eventos. Hacia los siglos VIII y IX, el diaconado pasó a ser únicamente una orden de paso transitorio en forma definitiva. No podría ser abolido por sus raíces apostólicas y por eso las normas canónicas lo redujeron a un tránsito, conservándolo junto al subdiaconado y presbiterado como "orden mayor", aunque sin funciones fuera de la eucaristía como ayudante del celebrante.

37. Cf. CTI, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*…285

6. El llamado "ministerio de las diaconisas"

Diversas formas de asistencia diaconal a los apóstoles y a las comunidades, pero ejercidas por mujeres, parecen tener un carácter institucional en la época apostólica. Por ejemplo san Pablo recomienda a Febe para la comunidad de Roma[38]. A partir del siglo III, en algunas regiones de la Iglesia viene indicado un ministerio eclesial específico, atribuido a mujeres que vienen llamadas "diaconisas".

La primera aparición de este título en un documento eclesiástico se da hacia el 240, en la "Didascalia de los Apóstoles". Allí se pone el acento en la función caritativa tanto de los diáconos como de las "diaconisas". Ésta tienen como función proceder a la unción corporal de las mujeres en el momento del bautismo, instruir a las neófitas, visitar a las creyentes y sobre todo a las enfermas. Sin embargo, les está prohibido administrar el bautismo o desarrollar algún servicio relacionado con las ofrendas eucarísticas. Se diferencian de las viudas que el Obispo siempre puede instituir y que tienen por función la plegaria permanente.

En las "Constituciones apostólicas", se prevé la imposición de las manos con epíclesis del Espíritu Santo no sólo para los Obispos, presbíteros o diáconos, sino también para las diaconisas, los subdiáconos y los lectores. La noción de "*kleros*" se extendía a todos aquellos que ejercían un ministerio litúrgico, que subsistían de la Iglesia y gozaban de privilegios civiles que la legislación imperial concedía a los clérigos, de modo que las diaconisas formaban parte del clero, mientras que las viudas quedaban excluidas de esa categoría. La entrada en función de las diaconisas se hacía con una "*epithesis cheiron*", es decir con la imposición de las manos que confería el Espíritu Santo, como en el caso de los lectores. Por lo tanto, ese acto de "imposición de manos" se usaba para varios fines y no consistía siempre y en cada caso el conferiminto de una orden. El nombre de "clero" no estaba dedicado únicamente al que posia el orden sagrado sino a todos aquellos que estaban en la hejida de la Iglesia y de la cual la legislación imperial tenia especial cuidado de respetar y controlar su normativa.

En Occidente no encontramos ningún signo indicativo que señalara la existencia de "diaconisas ordenadas" en los primeros cinco siglos. Algunos Concilios de los siglos IV y V, rechazan cualquier *ministerium feminae*[39] y prohíben la ordenación de diaconisas[40]. Para evitar cualquier confusión, el Concilio de Epaona

38. Cf. Rom 16, 1-4.

39. Concilio de Nîmes (394-396).

40. Concilio I de Orange (441), can. 26.

prohíbe la consagración de viudas que se hacen llamar diaconisas[41]. El II Concilio de Orléans[42] decidió excluir de la comunión, a las mujeres que hubiesen recibido la bendición del diaconado a pesar de la prohibición existente en los cánones y que se hubieran vuelto a casar. También se llamaban "*diaconissae*" a las abadesas o a las esposas de los diáconos, por analogía a las "*presbyterissae*" y hasta las "*episcopissae*"[43].

Después del siglo X, las diaconisas son nombradas solamente en relación con las instituciones de beneficencia. Muchas de ellas pasaron a ser monjas de clausura. Vivían en los monasterios pero no practicaban obras de diaconía en el sector de la instrucción, ni de la asistencia a los hospitales o en los servicios parroquiales. La presencia del nombre de diaconisas aún se constata en Roma a finales del siglo VIII. Mientras en los antiguos rituales romanos se ignoraba a las diaconisas, el sacramentario "*Hadrianum*", enviado por el Papa a Carlomagno, contiene una "*Oratio ad diaconam faciendam*". Se trata de una bendición puesta como apéndice entre otros ritos. Los textos carolingios con frecuencia harán una sinonimia entre diaconisas y abadesas.

En el Medioevo, las religiosas hospitalarias y docentes, desarrollaban funciones de diaconía sin que por ello pueda decirse que eran ordenadas en vista de ese ministerio. El título, sin corresponder a un ministerio, permanece atribuido a mujeres que son instituidas viudas o abadesas. Hasta el siglo XIII algunas abadesas eran aún llamadas "diaconisas".

Llegamos a la conclusión de que ha existido verdaderamente un ministerio de diaconisas desarrollado de manera desigual en diversas partes de la Iglesia. Pero tal ministerio no era entendido como el equivalente femenino del diaconado masculino. No se puede decir que se trata de un ministerio ordenado porque el término usado es decididamente equívoco, como se ha podido observar.

7. El estudio sobre las diaconisas en el presente

Teniendo en cuenta el requerimiento de grupos de fieles, el Papa Francisco instituyó el 12 de mayo de 2016, la primera Comisión en orden a estudiar la cuestión de las "diaconisas". Presidida por el entonces secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe[44], la conformaban doce mienbros, mitad mujeres y todos

41. Concilio de Epaona (517), can. 21.

42. Del año 533.

43. Concilio de Tours, can. 20.

44. Hoy Cardenal y Prefecto del Dicasterio, Luis Francisco Ladaria Ferrer SJ.

estudiosos del tema. La Comisión fue erigida dentro de la Congregación para la Doctrina de la Fe, precisamente por las implicancias doctrinales que afronta el estudio. No se trata de consideraciones sociológicas o culturales, sino que, tratándose de la validez de un sacramento es necesario no sólo hurgar en la Tradición, sino si en la competencia de la Iglesia incluye esta potestad.

El Romano Pontífice decidió crear una nueva Comisión de estudios sobre el diaconado femenino, esta vez presidido por el Card. Giuseppe Petrocchi, Arzobispo de L'Aquila, y formada por diez miembros esta vez, cinco mujeres y cinco varones.

No tenemos a ciencia cierta –tampoco interesaron aquí- el cierre y la apertura de las comisiones, sus causas y sus conclusiones. Sólo es mencionado en este artículo como otro item, de la historia directamente dirigida al orden diaconal.

II. El Concilio Vaticano II y el diaconado permanente

1. Algunas propuestas previas

El proyecto de promover el diaconado permanente en la Iglesia católica comenzó a tener formar allá en la época de la posguerra, por la mitad del siglo XX. La dramática situación de muchas personas en cárceles o en el exilio o todavía refugiadas en otra tierra distinta a la de sus orígenes, llevó a muchos sacerdotes y laicos a hipotetizar sobre "un nuevo ministerio", distinto del presbiterado, que permitiese a las víctimas de este conflicto a permanecer "en comunión" activa con la Iglesia[45].

Pío XII en el discurso al II Congreso para el apostolado de los laicos, hizo un público reconocimiento de retomar el ministerio de los diáconos permanentes como "función eclesial independiente del sacerdocio"[46]. El Pontífice agregaba que no creía posible un cambio tal de inmediato por todo lo que ello significaba

45. En 1951, H. Kramer, nacido en 1929 en Alemania reúne a otros seis operadores sociales, motivados por la eventualidad de un diaconado al servicio de los pobres fundaron la primera "Comunidad del diaconado", siempre a Fribourg. Este organismo se propuso estudiar y promover la reinstauración del diaconado permanente y de formar a los que se mostraban interesados en este ministerio. En 1954, otra "Comunidad" se formaba en Munich, con el apoyo del Card. Döphner y el teólogo Karl Rahner. Estas comunidades publicaron trabajos, y encontraron acogida favorable, especialmente en los países del tercer mundo. Vivieron significativos en este sentido, las voces de Obispos en el X Congreso de pastoral litúrgica de Assisi, en septiembre de 1956, Cf. E. Petrolino, *Diaconato servicio missione*, Roma 2006, págs. 21-22.

46. Pio XII, 5/10/1957, en AAS 49 (1957) 922 – 939.

para la vida de la Iglesia: "*L´idea, oggi almeno, non é ancora matura"*, fueron sus exactas palabras.

2. Una preparación optimista

Apenas después del anuncio de Juan XXIII el 29 de enero de 1959 de convocar el Concilio Ecuménico, comenzaron las consultas a los Obispos, universidades y superiores religiosos acerca de cuáles temas se podrían tratar en el Concilio. En el recuento, teniendo en cuenta nuestro tema, un gran número de opiniones fueron favorables al diaconado permanente, entre los cuales había varias que se expresaban a favor de la ordenación de hombres casados para este ministerio[47].

Muy pragmáticos algunos siguieron que no exigieran el uso del latín a estos ministros (opinión de obispos de USA); otros, como obispos de Asia y los nuncios de Francia, Bélgica y Gran Bretaña sugerían que el diaconado permanente podría ser oportunamente conferido a pastores protestantes convertidos al catolicismo. En cuanto a las funciones se nombraban a varias: la distribución de la comunión fue la más sugerida, la reposición del Santísimo Sacramento, la asistencia a los moribundos, el misterio de la predicación, la función catequética, la asistencia a los matrimonios, la administración de los bienes temporales, la animación de las obras sociales, la conservación de archivos, el viático y la presidencia de la exequias, entre otras.

Una petición favorable se hizo conocer por entonces firmadas por noventa personalidades del mundo teológico de entonces, entre ellos Yves Congar, Bernard Häring y Karl Rahner.

Es necesario subrayar que todas las consultas y peticiones, que llegaban a la comisión preparatoria del Concilio, lo hacían lamentándose de la sobretarea de los sacerdotes, especialmente en los territorios de misión y la urgencia de nombrarles "auxiliares" pastorales, eventualmente casados, en grado de ayudarlos, sobre todo en el campo litúrgico y en los ministerios de la Palabra y de la Caridad. No se hablará tanto, en cambio, de su lugar como el primer orden del sacramento del orden sagrado, sino de constituir un "ligamen" entre clero y demás fieles. Sin embargo, se deja en claro que la caridad con los otros grados del orden estarán garantizados en la referencia constante a la Eucaristía.

Ante el fuerte requerimiento de los Obispos, tres de las diez comisiones preparatorias, recibieron el mandato de examinar la cuestión del diaconado per-

47. Cf. E. Petrolino, *Diaconato servicio missione*..., pág. 25.

manente. La primera, encargada de redactar los documentos sobre la disciplina de los sacramentos, elaboró el primer proyecto de un esquema titulado "De la institución del diaconado permanente o estable", completado en 1961. En él se revalorizaban las "órdenes menores" y el diaconado, pero siempre con la consideración de la escasez de sacerdotes. La segunda comisión, encargada sobre la actividad misional, subrayaba lo mismo, pero haciendo hincapié que sería positivo su trabajo entre los no cristianos. La tercera comisión, sobre las Iglesias Orientales, a su vez, sugiere restaurar el diaconado, en los lugares donde había caído en desuso.

De todos modos, la Comisión central tuvo que vérselas con opiniones firmes a favor y en contra, con sólidos fundamentos en cada una de ellas. La mayor objeción se encontraba en la presunta condición del "hombres casados" y el argumento a favor era la "lamentable escasez de sacerdotes". En estos términos y con dificultades posteriores se decidió llevar estos argumentos al recinto conciliar, una vez reunido.

3. Las discusiones en el recinto conciliar

Luego de algunos debates previos sobre el esquema sobre la Iglesia, se propuso, apenas comenzadas las sesiones, un voto indicativo sobre el diaconado permanente y su restauración con varones casados, que fue altamente afirmativo[48]. Constituida una subcomisión para redactar definitivamente el texto sobre sacerdotes y diáconos, ésta propuso que, al final del capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia, se agregara que el diaconado fuera accesible a jóvenes varones célibes y de dejar al Romano Pontífice la decisión de extenderlo a los casados.

Nótese que las dificultades rodeaban la cuestión del celibato y no la necesidad de restauraer el diaconado permanente. Esta será una constante en cada debate.

Al pasar a las votaciones finales sobre las diversas partes dedicadas al diaconado permanente[49] fue altamente aceptada por la asamblea[50]. Dos meses después la Constitución *Lumen Gentium* fue aprobada en su totalidad y promulgada con la inclusión del diaconado permanente.

48. 1558 votos favorables sobre un total de 2120 votantes.

49. C. LG 29.

50. Sobre un total de 2152 votantes, las funciones del diaconado permanente fueron aceptadas por 2055; la admisión de diáconos casados "de edad madura" fue aceptada por 1598 sobre 2229 y la eventualidad de aceptar jóvenes sin obligación al celibato, fue rechazada por 1364 sobre 2211 votantes.

4. El diaconado en los textos conciliares

Los textos del Concilio Vaticano II que hacen mención al diaconado son seis. Entre todos ellos extrañamente no figura en la Constitución *Gaudium et Spes*. Tal vez su no mención se debe al tema mismo al cual se refiere la Constitución misma, ya que el diaconado permanente pertenece a un tema interno de la Iglesia y no hace referencia directa a su relación con el mundo actual.

Estos textos son:

1º la Constitución *Sacrosanctum Concilium*[51], donde se hace referencia a la falta de sacerdotes;

2º la Constitución *Lumen Gentium*[52], que constituye el texto más completo, donde se subraya que el diácono no está ordenado "por el sacerdocio", sino por el "servicio"[53]. También se aclara que la base del ministerio diaconal es una "gracia sacramental" que desciende directamente del sacramento del orden. Se destacan las diez competencias del diácono en materia cultual y sólo dos en el ámbito del *munus docendi*.

Entre los primeros se cita el bautismo, la Eucaristía, el matrimonio, el viático, el "culto", la oración, otros sacramentos, las exequias. Luego sigue con los deberes de la administración de bienes y la "caridad" como "*officia*".

3º El Decreto *Orientalium Ecclesiarum*. Se apoya en varios sínodos y concilios orientales, donde se auspicia que se restablezca el diaconado permanente allí donde cayó en desuso[54].

4º En el Decreto *Christus Dominus*, se afirma: "Es necesario, pues, que todos los clérigos, sobre todo los sacerdotes de Cristo y los demás que como los diáconos y catequistas se dedican legítimamente al ministerio de la palabra, se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte "predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios que no la escucha en su interior", puesto que debe comunicar a los fieles que se le han confiado, sobre todo en la Sagrada Liturgia, las inmensas riquezas de la palabra divina. De igual forma el Santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos en particular a los religiosos, a que aprendan "el sublime

51. Cf. SC 35.

52. Cf. LG 29; 21

53. Esta distinción entre "sacerdocio" y "ministerio", no parece clara. Tal vez pueda entenderse si se interpreta que el diaconado restaurado no es una etapa hacia el presbiterado y que el diácono no es un sacerdote en el sentido consagratorio del término. El término "servicio" es amplio y ambiguo, porque es aplicable a cualquier vocación cristiana.

54. Cf. OE 17.

conocimiento de Jesucristo", con la lectura frecuente de las divinas Escrituras. "Porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo". Lléguense, pues, gustosamente, al mismo sagrado texto, ya por la Sagrada Liturgia, llena del lenguaje de Dios, ya por la lectura espiritual, ya por instituciones aptas para ello, y por otros medios, que con la aprobación o el cuidado de los Pastores de la Iglesia se difunden ahora laudablemente por todas partes. Pero no olviden que debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque "a El hablamos cuando oramos, y a El oímos cuando leemos las palabras divinas. Incumbe a los prelados, "en quienes está la doctrina apostólica, instruir oportunamente a los fieles a ellos confiados, para que usen rectamente los libros sagrados, sobre todo el Nuevo Testamento, y especialmente los Evangelios por medio de traducciones de los sagrados textos, que estén provistas de las explicaciones necesarias y suficientes para que los hijos de la Iglesia se familiaricen sin peligro y provechosamente con las Sagradas Escrituras y se penetren de su espíritu. Háganse, además, ediciones de la Sagrada Escritura, provistas de notas convenientes, para uso también de los no cristianos, y acomodadas a sus condiciones, y procuren los pastores de las almas y los cristianos de cualquier estado divulgarlas como puedan con toda habilidad"[55].

5º La Constitución *Dei Verbum*, sostiene a su vez: "El Espíritu Santo, que llama a todos los hombres a Cristo, por la siembra de la palabra y proclamación del Evangelio, y suscita el homenaje de la fe en los corazones, cuando engendra para una nueva vida en el seno de la fuente bautismal a los que creen en Cristo, los congrega en el único Pueblo de Dios que es "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición". Los misioneros, por consiguiente, cooperadores de Dios, susciten tales comunidades de fieles que, viviendo conforme a la vocación a la que han sido llamados, ejerciten las funciones que Dios les ha confiado, sacerdotal, profética y real. De esta forma, la comunidad cristiana se hace signo de la presencia de Dios en el mundo; porque ella, por el sacrificio eucarístico, incesantemente pasa con Cristo al Padre, nutrida cuidadosamente con la palabra de Dios da testimonio de Cristo y, por fin, anda en la caridad y se inflama de espíritu apostólico. La comunidad cristiana ha de establecerse, desde el principio de tal forma que, en lo posible, sea capaz de satisfacer por sí misma sus propias necesidades. Esta comunidad de fieles, dotada de las riquezas de la cultura de su nación, ha de arraigar profundamente en el pueblo; florezcan las familias henchidas de espíritu evangélico y ayúdeseles con escuelas convenientes; eríjanse asociaciones y grupos por los que el apostolado seglar llene toda la sociedad de espíritu evangélico. Brille, por fin,

55. Cf. CD 15.

la caridad entre los católicos de los diversos ritos. Cultívese el espíritu ecuménico entre los neófitos para que aprecien debidamente que los hermanos en la fe son discípulos de Cristo, regenerados por el bautismo, partícipes con ellos de los innumerables bienes del Pueblo de Dios. En cuanto lo permitan las condiciones religiosas, promuévase la acción ecuménica de forma que, excluido todo indiferentismo y confusionismo como emulación insensata, los católicos colaboren fraternalmente con los hermanos separados, según las normas del Decreto sobre el Ecumenismo, en la común profesión de la fe en Dios y en Jesucristo delante de las naciones -en cuanto sea posible- y en la cooperación en asuntos sociales y técnicos, culturales y religiosos colaboren, por la causa de Cristo, su común Señor: ¡que su nombre los junte! Esta colaboración hay que establecerla no sólo entre las personas privadas, sino también, a juicio del ordinario del lugar, entre las Iglesias o comunidades eclesiales y sus obras. Los fieles cristianos, congregados de entre todas las gentes en la Iglesia, "no son distintos de los demás hombres ni por el régimen, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida, por tanto, vivan para Dios y para Cristo según las costumbres honestas de su pueblo; cultiven como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la Patria, evitando enteramente el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado, y promoviendo el amor universal de los hombres. Para conseguir todo esto son de grandísimo valor y dignos de especial atención los laicos, es decir, los fieles cristianos que, incorporados a Cristo por el bautismo, viven en medio del mundo. Es muy propio de ellos, imbuidos del Espíritu Santo, el convertirse en constante fermento para animar y ordenar los asuntos temporales según el Evangelio de Cristo. Sin embargo, no basta que el pueblo cristiano esté presente y establecido en un pueblo, ni que desarrolle el apostolado del ejemplo; se establece y está presente para anunciar con su palabra y con su trabajo a Cristo a sus conciudadanos no cristianos y ayudarles a la recepción plena de Cristo. Ahora bien, para la implantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana *son necesarios varios ministerios* que todos deben favorecer y cultivar diligentemente, con la vocación de una suscitada de entre la misma congregación de los fieles, entre los que se cuentan las funciones de los sacerdotes, de los diáconos y de los catequistas y la Acción Católica. Prestan, asimismo, un servicio indispensable los religiosos y religiosas con su oración y trabajo diligente, para enraizar y asegurar en las almas el Reino de Cristo y ensancharlo más y más"[56].

56. Cf. DV 25.

III. El diaconado permanente en la actualidad

En este artículo no nos referiremos al diaconado transeúnte ya que la normativa al respecto corresponde a la generalidad de la ley canónica acerca de la formación al presbiterado. Solamente algunas bases comunes a ambos diaconados deben ser tenidas en cuenta y se aclaran a continuación.

El Código de Derecho Canónico no le dedica a los diáconos permanentes ninguna parte especial como hace, por ejemplo, a los laicos, a los miembros de institutos de vida consagrada, a los Obispos, a los presbíteros, etc. No existe en la codificación vigente ningún título especial que reagrupe sus normas propias. Se encuentran sí, una decena de menciones explícitas al diaconado permanente o a los diáconos permanentes[57]. Pero estos no son los únicos cánones que a ellos conciernen. Es necesario buscar en las normas que se refieren a ellos, pero bajo otros nombres, como por ejemplo: clérigos, ministros sagrados, pastores, diáconos y diaconado. Estas dos últimas expresiones son empleadas, en el Código, sin distinción a veces, entre diácono permanente y diácono transeúnte.

Antes de ser clérigos, los diáconos permanentes son fieles cristianos, en el sentido del canon 204 § 1. Como todos los bautizados en la Iglesia católica, los diáconos permanentes, están comprendidos, como también los laicos, los miembros de institutos de vida consagrada, los Obispos y los presbíteros, cada vez que el Código de Derecho Canónico menciona la expresión: "fiel cristiano". Algunos de estos cánones son más fundamentales que otros en este sentido, especialmente aquellos que conciernen a sus deberes y derechos[58].

Para un cuadro completo del diácono permanente en el Código de Derecho Canónico, hay que referirse a casi un centenar de cánones. Algunos de ellos son referentes a su estado clerical y otros a su condición de miembros del Pueblo de Dios. Estos cánones deben sumarse a la decena de referencia explícita, antes citada.

1. El Motu Proprio *"Omnium in mentem"*

En el Pontificado de san Juan Pablo II se estableció que se debía modificar el Catecismo de la Iglesia Católica, con el fin de retomar más adecuadamente la doc-

57. Cf. cáns. 236; 276 § 2, 3°; 281 § 3; 288; 1031 § 2 y 3; 1032 § 3; 1035 § 1; 1037; 1042; 1050 § 3.

58. Cf. cáns. 208-223.

trina sobre los diáconos de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*[59] del Concilio Vaticano II. El Catecismo quedó configurado desde entonces de esta manera:

> "¿Cómo creerán en aquél a quien no han oído? ¿cómo oirán sin que se les predique? y ¿cómo predicarán si no son enviados?" (*Rm* 10, 14-15). Nadie, ningún individuo ni ninguna comunidad, puede anunciarse a sí mismo el Evangelio. "La fe viene de la predicación" (*Rm* 10, 17). Nadie se puede dar a sí mismo el mandato ni la misión de anunciar el Evangelio. El enviado del Señor habla y obra no con autoridad propia, sino en virtud de la autoridad de Cristo; no como miembro de la comunidad, sino hablando a ella en nombre de Cristo. Nadie puede conferirse a sí mismo la gracia, ella debe ser dada y ofrecida. Eso supone ministros de la gracia, autorizados y habilitados por parte de Cristo. De Él los obispos y los presbíteros reciben la misión y la facultad (el "poder sagrado") de actuar i*n persona Christi Capitis*, los diáconos las fuerzas para servir al pueblo de Dios en la "diaconía" de la liturgia, de la palabra y de la caridad, en comunión con el obispo y su presbiterio. Este ministerio, en el cual los enviados de Cristo hacen y dan, por don de Dios, lo que ellos, por sí mismos, no pueden hacer ni dar, la tradición de la Iglesia lo llama "sacramento". El ministerio de la Iglesia se confiere por medio de un sacramento específico[60] .

El Papa Benedicto XVI estableció que el canon 1008 del Código de Derecho Canónico se ha de modificar de tal modo que su redacción resulte definitivamente así:

> "Mediante el sacramento del Orden, por institución divina, algunos de entre los fieles quedan constituidos ministros sagrados, al ser marcados con un carácter indeleble, y así son consagrados y destinados a servir, según el grado de cada uno, con nuevo y peculiar título, al pueblo de Dios"[61].

A su vez, el canon 1009, tendrá tres párrafos, en adelante el primero y segundo se mantendrá la redacción ya vigente, mientras que el tercero, el nuevo texto cambia. El resultado completo es así:

> "§ 1. Los órdenes son el episcopado, el presbiterado y el diaconado.
> § 2. Se confieren por la imposición de las manos y la oración consecratoria que los libros litúrgicos prescriben para cada grado.

59. Cf. LG 29.
60. Cf. CEA, n° 875.
61. Can. 1008.

> § 3. Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad"[62].

Al mismo tiempo que se pone en relieve la unidad de la doctrina teológica y de la legislación canónica, la reforma fue realizada a través de una Carta Apostólica en forma de Motu Proprio llamada *Omnium in mentem*[63].

En los cánones respectivos se afirma la distinción esencial entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, pero, al mismo tiempo, se pone de relieve la diferencia existente entre episcopado, presbiterado y diaconado. Pero el canon 1008, por ser de carácter muy general, planteaba no pocos interrogantes en su explicación e interpretación. Por una parte, siguiendo la doctrina del Vaticano II no dejaba dudas de que la diferencia entre clérigos y laicos, en la Iglesia, es de institución divina y no eclesiástica. Esa diferencia tiene como fundamento la recepción del sacramento del Orden, mediante el cual algunos de entre los fieles son instruidos ministros sagrados[64]. Esta diferencia no es solamente de grado, porque si así fuera supondría la negación del principio de igualdad, que consiste en el punto de partida. Se debe comprender que no se trata de "diferencia de grado", sino de esencia, ontológica y las relaciones entre todos no es de superior a inferior, sino de "relaciones orgánicas", a veces complejas. El elemento específico del "sacerdocio ministerial consiste en su calidad de mediador entre Dios y los hombres, signo e instrumento de "Cristo mediador", que no es propio del sacerdocio común.

El *Motu proprio* pone de relieve la diversidad esencial entre el sacerdocio común y el ministerial. El ministro ordenado es el vínculo sacramental que une en la celebración litúrgica, lo que dijeron e hicieron los Apóstoles: lo que realizó el mismo Jesucristo, fuente y origen de todo sacramento.

En la redacción anterior al *Omnium in mentem* se decía que "los ministros ordenados entiéndase sacerdotes y diáconos, desempeñan los *tria munera "in persona Christi Capitis"*[65], pero resulta que esta expresión no puede aplicarse al diácono, ya que su ordenación no es en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio[66], misión que realiza "*in persona Christi servi*".

62. Can. 1009.

63. Del 26/10/2009.

64. Cf. Cáns. 207-208.

65. LG 28.

66. LG. 29.

La esencia diaconal de servicio es origen de toda la espiritualidad diaconal porque, por su ordenación tendrá una espiritualidad propia.

Por otro lado, la identidad del sacerdote se encuentra en su "configuración a Cristo cabeza", una forma nueva de ejercicio de ministerio, inaugurado por Cristo y corporizado en los Apóstoles y sus sucesores.

En el canon 1008 se habla de servir al Pueblo de Dios, pero "cada uno según su grado". Y "con nuevo y peculiar título al Pueblo de Dios".

El añadido del parágrafo tercero del canon 1009, se termina aclarando la especialidad de la misión "capital" del sacerdocio y la función ministerial del diácono[67].

2. Las normas básicas para la formación del diácono permanente

En 1988, en una Declaración conjunta de las entonces Congregaciones para la Educación Católica y para el Clero, redactan el "Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes", es decir una *Ratio fundamentalis*, hasta ahora en vigor en su gran parte[68].

Luego de la "Declaración conjunta", donde se redacta escuetamente el ministerio ordenado, el orden del diaconado y la especial mención al diaconado permanente, se pasa a las normas básicas de estos últimos redactados por la Congregación para la Educación Católica. Allí se refiere al itinerario formativo, a los responsables de la formación (Conferencias episcopales, Obispos, superiores de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, los profesores y el mismo aspirante. Se ocupa después de las dimensiones humanas, espiritual, doctrinal y pastoral en el período formativo.

El Directorio pertenece a la Congregación para el clero. Está redactado en el mismo esquema de todas las *Ratio Fundamentalis*, con algunas superposiciones al texto de la Congregación para la Educación Católica, especialmente al reiterar el tiempo y modo de la educación. Sin embargo es de rescatar la claridad acerca de las funciones diaconales: la diaconía de la Palabra[69], de la liturgia[70] y de la caridad[71].

67. Cf. CEC, n° 1570.

68. Del 22/02/1988, en AAS 90 (1988) 843 – 879.

69. Directorio, n° 23-27

70. *Ibid.,* n° 28-36

71. *Ibid*., n°37-38

Algunos de sus textos son vinculantes allí donde las normas concuerdan con aquellas disciplinas que figuran el Código de Derecho Canónico o determinan los modos de ejecición de las leyes universales de la Iglesia, hacen explícitas sus razones doctrinales e inculcan y solicitan su fiel observancia. En estos casos concretos, el Directorio debe ser considerado formalmente como un Decreto general ejecutivo[72]. Los elementos esenciales de toda esta normativa fueron recogidos entre las normas del Código de Derecho Canónico, promulgado por san Juan Pablo II, el 25 de enero de 1983.

3. El periodo precedente a la ordenación diaconal

La mayoría de los cánones que menciona el Código de Derecho Canónico sobre los diáconos permanentes, se refieren al período que precede a la ordenación. Pero no son los únicos que hacen mención a esta etapa. Por ejemplo, las normas sobre los impedimentos que afectan a la ordenación, se refieren tanto a los presbíteros como a los diáconos, ya sean estos permanentes como transitorias, salvo excepciones. El decreto penal los incluye cada vez que se refiere a la imputación clerical.

4. La formación del diácono permanente

La formación de los diáconos permanentes está enunciada en la parte del Código de Derecho Canónico que hace referencia a la formación de los clérigos en general. Así dice el canon 1032 § 3: *El aspirante al diaconado permanente no será promovido a esta orden sino después de terminado el tiempo de formación"*.

Según el canon 236, la formación de los aspirantes al diaconado permanente, se rige por las normas emanadas de las respectivas Conferencias Episcopales, teniendo en cuenta las circunstancias de lugar y de tiempo, así como las características de los candidatos, especialmente la edad de los mismos.

Para un completo alcance del espíritu que anima a la norma, se debe considerar también toda la documentación anterior a la redacción del Código de Derecho Canónico, desde el restablecimiento del diaconado permanente[73].

72. Cf. can. 32

73. Cf. MP *Sacrum diaconatus ordinem*, 18/06/ 1967; MP *Ad Pacendum*, 15/08/1972, ambos de Pablo VI, cumpliendo lo manifestado en la Constitución *Lumen Gentium*, 28 y el Decreto *Ad gentes*, 16.

Con respecto a la relación entre formación y edad, el canon 236 distingue entre aspirantes jóvenes y aspirantes mayores. Se entiende por jóvenes a aquellos comprendidos entre los veinticinco y los treinta y cinco años[74]. Los mayores de esa edad están comprendidos en la expresión: "hombres de edad madura".

5. La edad de los candidatos

La edad requerida para la ordenación varía, según que el candidato sea o no casado. Ya en el *Motu Proprio Sacrum Diaconatus Ordinem*[75], el Papa Pablo VI establecía que se debe distinguir entre dos clases de aspirantes: los casados y los no casados. En ese documento se establecía que los casados sólo pueden ordenarse una vez cumplidos los treinta y cinco años, en cambio los no casados, una vez cumplido los veinticinco.

El Código de Derecho Canónico de 1917, al no estar restaurado aún el diaconado permanente, hacía referencia a las edades del diaconado y del presbiterado siguiendo al pie de la letra el Concilio de Trento[76], aunque la formulación era distinta[77].

El canon 1031 § 2, 3 y 4, remarca lo siguiente:

> 1. El candidato al diaconado permanente que no esté casado, sólo puede ser admitido a este orden cuando haya cumplido, al menos, veinticinco años; quien esté casado, únicamente después de haber cumplido al menos treinta y cinco años y con el consentimiento de la mujer;
> 2.Se deja libertad a las distintas Conferencias Episcopales para que puedan elevar la edad para recibir el diaconado permanente.
> 3.El Obispo y los equiparados a él, podrán dispensar hasta un año de la edad establecida para la ordenación, pero para dispensar más tiempo del prescripto debe recurrir a la Sede Apostólica[78]. Sin embargo, el espíritu de la ley, no es favorecer de manera genérica a la dispensa de edad[79].

74. Cf. can. 1031 § 2.

75. Del 18/06/1967. El año sucesivo, el 18/06/1968, promulgó la Const. Ap. *Pontificalis Romani Recogni*, donde incluyó el nuevo rito para conferir el diaconado, junto con el presbiterio y el episcopado. En la Carta Apostólica *Ad Pascendum*, del 15/08/1972 precisó las condiciones para la admisión y la ordenación de los candidatos al diaconado.

76. Cf. *Sess*. XXIII, can. 12.

77. Cf. can. 975 CIC17.

78. El cómputo de la edad, se realiza conforme al can. 203.

79. Por Cartas de Secretaría de Estado n° 346.606, del 23/03/1994 y n° 390.341 del 20/05/1996, se había establecido que el Dicasterio correspondiente a otorgar las dispensas de edad, pudiera

6. El itinerario formativo

Según las "Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes"[80], para tener acceso al diaconado, deberá el candidato pasar por diversas etapas o estadíos.

La primera etapa, la constituye la presentación de los aspirantes. La decisión de comenzar el proceso de formación podrá ser tomada por el propio aspirante o a propuesta de la comunidad. El párroco o el superior en el caso de los religiosos es el que presenta el candidato al Obispo o al Superior mayor, según el caso. Lo hará con la exposición de las razones que la apoyan y con un *curriculum vitae* junto a la trayectoria pastoral del aspirante. El Obispo o el superior mayor, decidirá, previa consulta, si admite o no al candidato[81].

La segunda etapa es el período propedéutico, que inicia a los aspirantes en un conocimiento profundo de la teología, de la espiritualidad y del ministerio diaconal. También es un período de discernimiento vocacional. No deberían preverse lecciones de tipo escolástico sino encuentros de oración, conferencias, reflexiones, etc. Las esposas de los aspirantes, en cuanto sea posible, deberán estar especialmente implicadas en este período. Al final del mismo, el director de la formación, informará al Obispo o al superior mayor, los rasgos de la personalidad de los aspirantes y, si se lo piden, un juicio de idoneidad[82].

La tercera etapa consiste en el rito litúrgico de la admisión. La normativa no hace distinción entre los candidatos al diaconado permanente y al transeúnte[83].

---

conceder una ulterior dispensa de seis meses para añadir aquella de un año de competencia del Obispo (por un total de dieciocho meses para el presbiterado, para el diaconado transeúnte y para el permanente celibatario y de treinta meses para el diácono casado). Una notificación posterior de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, decidió: "a) No conceder, de ahora en adelante, dispensas por falta de edad fuera de los doce meses que son competencia de los Obispos (can. 1031 § 4), a no ser en rarísimos casos excepcionales, fundados exclusivamente en las graves exigencias pastorales para la *salus animarum*, los cuales de ninguna forma pueden consistir en la simple estima del candidato o en el hecho de que ya se haya establecido una fecha para la ordenación con anterioridad a la solicitud de la dispensa, y siempre que la petición sea presentada por lo menos seis meses antes de la fecha prevista de la posible ordenación; b) y de concederla sólo para brevísimos períodos de tiempo y en forma comisoria *onerata conscientia Episcopi.* (CCDDS, Carta n° 1216/97 del 20/06/1997, aprobada por Carta de la Secretaría de Estado n° 416.478, del 9/07/1997.

80. Cf. CEC y CC del 22/2/98.

81. Cf. Normas básicas, n° 40.

82. Cf. Normas básicas, n° 41-43.

83. Cf. can. 1034 § 1.

Pero, los candidatos pertenecientes a institutos de vida consagrada clerical, no tienen obligación de hacerlo.

Se trata de un rito litúrgico, precedido por una petición de adscripción escrita, manuscrita y firmada por el candidato y aceptada por escrito de parte del Obispo propio o del Superior mayor, a quien es dirigida. La preparación espiritual consiste en un retiro espiritual. Este acto de admisión tiene carácter público y se realizará comunitariamente y, si es posible, en día festivo. El haber sido admitido no otorga derecho alguno a recibir la ordenación diaconal[84].

La cuarta etapa es formativa. La admisión se realiza, habitualmente, durante este período, a no ser que, la etapa del propedéutico haya sido intensa y las personas aspirantes posean ya formación precedente.

Esta etapa tiene, al menos, tres años de duración, además del período propedéutico[85]. Los itinerarios son distintos para los jóvenes "tres años en una residencia destinada a esa finalidad, salvo que el Obispo diocesano, por razones graves, determine otra cosa"[86]. O para los de edad madura, célibes o casados, deben seguir el plan de tres años establecido por la Conferencia Episcopal[87]. Para los aspirantes miembros de institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, la formación debe darse según las orientaciones de la *ratio* propia del instituto o sociedad respectiva o aprovechando las estructuras de una diócesis. En los demás casos será responsable del plan de formación la correspondiente Conferencia Episcopal. Se procurará implicar en la formación a las esposas y a los hijos de los candidatos, así como a las comunidades de procedencia[88].

La quinta etapa es la colación y el ejercicio de los ministerios del lectorado y del acolitado[89].

Estos no constituyen una simple modalidad. El acceso a los ministerios laicales, tiene como finalidad el compromiso por parte del candidato y la ocasión de brindarse a la comunidad en un determinado servicio. Por esto se solicita el intersticio de seis meses, al menos, entre el acolitado y la ordenación diaconal[90].

Los aspirantes, por sugerencia del director para la formación, dirigirán la solicitud por escrito y con su correspondiente firma al Obispo o al superior ma-

84. Cf. Normas básicas, n° 45-48.

85. Cf. can. 236 y Normas básicas, n° 41-44.

86. Can. 236, 1º.

87. Cf. can. 236, 2º.

88. Cf. Normas básicas, n° 49-56

89. Cf. can. 1035. CA. *Ministeria Quaedam,* 15/08/1972, en AAS 64 (1972) 529-524.

90. Cf. can. 1035 § 2.

yor, según el caso. Una vez realizada la aceptación, se procederá al conferimento de los ministerios, según el rito del Pontifical Romano[91].

Este paso de recepción y ejercicio gradual del electorado y acolitado, se entiende que es transeúnte. El tiempo conveniente, la identidad y su importancia pastoral están señaladas en la Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*, de san Pablo VI, que ya hemos señalado. Se entiende que se trata de una oportunidad para el ejercicio del ministerio recibido que poseen cada una valoración enriquecida por los últimos documentos del Papa Francisco.

7. Los requisitos necesarios para la ordenación

La ordenación al diaconado cambia el *status* de un fiel en la Iglesia. Crea, en el ordenado, obligaciones nuevas al tiempo que le confiere derechos propios. En algunos casos podía ser necesario demostrar que la ordenación fue conferida y, además, se deberán tomar los recaudos correspondientes para que se respeten las condiciones de su validez y de su licitud. Por eso, el derecho vigente, exige algunas prescripciones sobre documentación y atestados. La mayoría de estos son exigidos antes de la ordenación.

Los documentos requeridos son aquellos que fija el Código de Derecho Canónico, algunos de ellos, dos específicos pero la mayoría entra en las generalidades de la ley:

1. *La solicitud escrita*: nadie puede estar obligado a ordenarse de diácono. El candidato debe ser libre en orden a donarse a la comunidad y de ofrecerle sus servicios. Ya algunos documentos anteriores habían establecido que los candidatos a las órdenes de diácono y presbítero, manifestasen por escrito, en forma autógrafa y dirigida al Ordinario, que recibían el sacramento, sin coacción, espontánea y libremente[92].

   La normativa vigente es: "Para que pueda ser promovido al orden del diaconado o del presbiterado, el candidato debe entregar al Obispo propio o al Superior mayor competente una declaración escrita y firmada de su puño y letra; en la que atestigüe que va a recibir el orden sagrado espontánea y libremente y

91. Cf. Normas básicas,n° 57-59.

92. Cf. SCDS. Inst. *Quam ingens*, del 27/12/1930, en AAS 23 (1931) 120- 127; SCC, Instr. *Quantum religiones* 1/12/1931, en AAS 24 (1932) 74-81; MP *Ad Pascendum*, 15/07/1972, en AAS 64 (1972) 534- 540.

que habrá de entregarse de modo perpetuo al ministerio eclesiástico, al mismo tiempo que pide ser admitido a recibir el orden"[93].

Este canon es la aplicación del principio enumerado en el canon 1026: "Para que alguien sea ordenado, es necesario que goce de la debida libertad; está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes o apartar de recibirlas al que es canónicamente idóneo".

Si la falta de libertad indujo a alguien a excluir la intención de recibir el orden, entonces la ordenación no es válida. Pero podría suceder que una coacción por miedo grave, no induzca a excluir la intención de ordenarse y, en este caso, la ordenación es válida. En cualquiera de los dos casos, la Iglesia se verá ante una problemática seria y compleja. Por eso, la solicitud por escrito deja en claro las intenciones del ordenando y crea una presunción a favor de la validez de la ordenación, en caso de impugnación o duda[94].

2. *Certificados requeridos*: para el diaconado permanente, se necesita:
   a. Certificado de los estudios realizados y de haber cumplido, al mismo tiempo, con todos los requisitos de la formación, de acuerdo a las normas universales, de la Conferencia Episcopal y del Ordinario propio[95];
   b. Certificados de haber recibido el bautismo y la confirmación[96];
   c. Certificado de la recepción de los ministerios del lectorado y del acolitado[97];
   d. Certificado de haber realizado la declaración prescripta en el canon 1036[98];
   e. Si se trata de un casado: certificado del matrimonio canónico y consentimiento escrito de su esposa[99].

Estos documentos deben ser recabados por quien ordena por derecho propio o por quien otorga las letras dimisorias. En este último caso, no es necesario

93. Can. 1036.

94. En la codificación anterior se establecía una pena para quien obligaba a otro a abrazar el estado clerical. Hoy ese precepto puede verse comprendido en el can. 1389, referente al abuso o negligencia culpable de la potestad eclesiástica.

95. Cf. can. 1050, 1°.

96. Cf. can. 1050, 3º.

97. Cf. *Ibid*.

98. Cf. *Ibid*.

99. El can. 1050, 3º no dice expresamente que el consentimiento debe ser hecho a puño y letra por la esposa del candidato. Basta que exista un certificado de su aprobación y consentimiento, que bien puede constar en la misma solicitud al recibir el orden, dirigida al Ordinario, pero también firmado por ella además del mismo candidato.

que se adjunten estos documentos a las letras, pero sí que se haga constar en ella que se obtuvieron.

3. *La investigación preeliminar*.

Antes de la ordenación, se debe observar una investigación sobre el candidato. La ley actual prescribe:

> "En lo que atañe al escrutinio de las cualidades requeridas en el ordenando, se han de observar las prescripciones que siguen: 1º debe haber un certificado del rector del seminario o de la casa de formación respecto de las cualidades requeridas para recibir el orden, a saber, respecto de la recta doctrina del candidato su piedad genuina, buenas costumbres, aptitud para ejercer el ministerio; además, después de la investigación debidamente hecha, el certificado de su salud física y psíquica; 2º a fin de que el escrutinio sea debidamente hecho, el Obispo diocesano o el Superior mayor pueden emplear otros medios que, según las circunstancias de tiempo y lugar, le parezcan útiles, como son las cartas testimoniales, las proclamas u otras informaciones"[100].

Desde las Instrucciones, emanadas por la entonces Sagrada Congregación de Sacramentos a los Ordinarios locales[101] y por la Sagrada Congregación de Religiosos, a los religiosos[102] se introdujo una mayor garantía para asegurar la idoneidad y la libertad de los candidatos. Los escrutinios sumarán, todos juntos y cada vez, para que esta investigación preeliminar a la ordenación sea más completa.

Recurrir a un perito en psicología o en psiquiatría, según el caso, es posible y legítimo para evaluar a un candidato. Pero la utilización de los resultados no deja de crear también dificultades, en razón de la confidencialidad de esos informes.

Sobre este especial tema -el de la investigación previa para el candidato al diaconado permanente- se deben usar los mismos criterios que para los que se van a ordenar como diáconos transeúntes y como presbíteros[103].

4. *Los ejercicios espirituales*.

Cae de maduro que un fiel que pasa a la etapa de la ordenación, necesitará continuar la dimensión espiritual que le acompañó durante el tiempo de formación.

100. Can. 1051.

101. Cf. Instr. *Quam Ingens*.

102. Cf. Instr. *Quantum Religiones*

103. Cf. A. D. Busso, *La Fidelidad del Apóstol*, T. I, Buenos Aires 2014, págs. 331-370.

La legislación anterior establecía seis días completos de ejercicios espirituales[104]. Luego, la Sagrada Congregación del Concilio estableció que, si el tiempo que mediaba entre las órdenes era breve, se podía reducir el tiempo de los ejercicios espirituales correspondiente a un orden[105].

Actualmente, sin precisar el modo en que ha de cumplirse esta prescripción, se establecen los cinco días de ejercicios espirituales. El director de los ejercicios o el superior de la casa donde transcurren esos días, informarán al Obispo o al Superior mayor sobre cómo se han hecho estos ejercicios. En su defecto, podrán recabar esta información de otro modo[106].

5. *Las irregularidades e impedimentos para la ordenación*[107].

Los obstáculos para la Ordenación sagrada, llamados "irregularidades" e "impedimentos", no deben considerarse como los impedimentos dirimentes para el matrimonio. La diferencia es importante, porque mientras que éstos invalidan al sacramento del matrimonio, los otros sólo hacen ilícito el ejercicio del orden.

En primer lugar, el ordenando debe ser un varón bautizado[108]. Este requisito afecta a la validez[109]. En cambio, el sacramento de la confirmación, es sólo un requisito *ad liceitatem*[110].

Las otras condiciones, siempre afectando a la licitud, las determina el canon 1025:

1. Que haya cumplido el tiempo prescripto de prueba;
2. Que sea idóneo, según el juicio del Obispo propio o del Superior mayor competente;
3. Que no le afecte ninguna irregularidad o impedimento canónicos;
4. Que haya cumplido los requisitos previos expuestos anteriormente, además de los documentos que prescribe el derecho y que se haya efectuado el correspondiente escrutinio;

104. Cf. can. 1001 CIC17.

105. Cf. el 27/04/IV/1928.

106. Cf. can. 1039.

107. Este mismo tema se encuentra desarrollado, en este trabajo, al tratar el Orden sagrado. Pero por una cuestión práctica del uso de este tratado, se lo detalla aquí con especial mención a los diáconos.

108. Cf. can. 1024.

109. La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Inter Insignores*, del 15 de octubre de 1976, sobre que la Iglesia "no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal", se refiere sólo a la ordenación presbiteral y episcopal y no a la diaconal. Sin embargo, recuerda también, que Jesucristo eligió para diáconos solamente a varones.

110. Cf. can. 1033.

5. Que el candidato sea considerado útil para el Ministerio de la Iglesia. Esta condición de la normativa, no debe ser vista en relación con la existencia de vacantes en los oficios diaconales o como suplencia de los presbiterales, sino en relación con las necesidades de la Iglesia universal[111].

Los requisitos arriba enumerados no sólo están vigentes para el clero secular[112], sino también para los candidatos a diáconos permanentes de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica.

El legítimo superior, con su prudencia, juzgará debidamente sobre:

La fe íntegra del candidato;

La recta intención;

La ciencia debida;

La buena fama y las costumbres intachables;

Las virtudes probadas;

Las cualidades físicas y psíquicas[113].

Son impedimentos para la recepción del diaconado permanente, todas aquellas que señala el canon 1041:

> "1º Quien padece de alguna forma de amencia u otra enfermedad psíquica, por la cual, consultados los peritos, es juzgado incapaz de cumplir debidamente el ministerio;
> 2º Quien haya cometido el delito de apostasía, herejía o cisma;
> 3º Quien haya atentado matrimonio, aún solamente civil, estando impedido para contraerlo, bien por el propio vínculo matrimonial o por el orden sagrado, o por el voto público perpetuo de castidad, o porque lo hizo con una mujer unida en matrimonio válido o ligada por ese mismo voto;
> 4º Quien haya cometido homicidio voluntario o procurado el aborto habiéndose verificado éste, así como todos los que cooperaron positivamente;
> 5º Quien de manera grave y dolosa se mutiló a sí mismo o a otro, o haya intentado suicidarse;
> 6º Quien haya realizado un acto de orden reservado a los constituidos en el orden del episcopado o presbiterado, ya sea careciendo de ese orden o estándole prohibido su ejercicio por una pena canónica declarada o impuesta"[114].

111. Cf. cáns. 233 y 257.

112. Como lo hacía el can. 969 CIC17.

113. Cf. can. 1029.

114. El CIC17 distinguía dos clases de irregularidades: por defecto y por delito. La nueva normativa no se propuso suprimir la diferencia entre ambas clases, pero eliminó muchas de las

Son impedimentos para recibir el diaconado:

"1º Quien desempeña un oficio o administración prohibida a los clérigos, a tenor de los cánones 285 y 286, y de los cuales debe rendir cuenta, hasta tanto, una vez dejados ese oficio y administración y rendidas las cuentas, haya quedado libre;
2º El neófito, a no ser que, a juicio del Ordinario, haya sido suficientemente probado"[115].

Son irregulares para ejercer el diaconado permanente:

"1º Quien haya recibido ilegítimamente las órdenes mientras estaba afectado por una irregularidad para recibirlas;
2º Quien ha cometido algún delito del que trata el canon 1041,n.2, si el delito es público;
3º Quien ha cometido algún delito de los que trata el canon 1041, números 3, 4, 5 y 6"[116].

Están impedidos para ejercer el diaconado recibido:

"1º Quien estando afectado por un impedimento para recibir las órdenes, las recibió ilegítimamente;
2º Quien está afectado de amencia o de otra enfermedad psíquica de que trata el can. 1041, 1°, hasta tanto el Ordinario, una vez consultado un perito, le permita el ejercicio de dicho orden"[117].

La ignorancia de las irregularidades y de los impedimentos no exime de los mismos[118], porque su razón de ser no es penal. La consecuencia de esta norma es la aplicación del principio que determina que la ignorancia así como el error acerca de las leyes invalidantes o inhabilitantes, no impiden su eficacia, mientras no se establezca expresamente otra cosa[119].

---

irregularidades por defecto y así no hace la distinción en su redacción, cf. *Communicationes* 10 (1978) 116.

115. Can. 1042, 2º y 3º.

116. Can. 1044 § 1

117. Can. 1044 § 2.

118. Cf. can. 1045.

119. Cf. can. 15 § 1.

Para solicitar la dispensa de las irregularidades por homicidio voluntario o por aborto provocado, para la validez de la dispensa, se debe indicar el número de veces que esos delitos se hubieran producido[120]. Esta circunstancia de irregularidad es relevante. Se trata de un delito contra la vida y por lo tanto considerado grave. La norma debe entenderse a tenor del derecho penal[121], y por lo tanto, el sujeto del delito es cualquier destinatario de las normas penales.

La Santa Sede puede dispensar de todas las irregularidades mencionadas y a las que el Ordinario puede dispensar. Por aborto debe entenderse el homicidio del ser humano vivo dentro del seno materno[122]. El acto criminal comprende también la expulsión del feto del seno materno cuando le sea imposible vivir fuera de él. Por lo tanto es considerado aborto también la embratomía, la cromotoria, la espiración, el raspaje, los variados procedimientos mecánicos, las varios tipos de píldoras abortivas, en cualquier tiempo después de la concepción[123], cuando el hecho hubiese sido llevado al fuero judicial[124]. El texto de la norma actual no dice a qué fuero se refiere, pero hay que pensar tanto en el fuero canónico como en el civil. Según el espíritu del canon, lo que se tiene en cuenta son los hechos que se transforman en notorios y en públicos[125]. Es decir que cesa de estar reservado a la Santa Sede aquello de lo que no se hace mención especial.

La Santa Sede se reserva también las siguientes irregularidades e impedimentos:

> "1º De la irregularidad por delitos públicos, de los que trata el can. 1041 números 2 y 3;
> 2º De la irregularidad por delito tanto público como oculto, del que trata el can. 1041 números 4;
> 3º Del impedimento del que trata el can. 1042, 1;
> 4º Las irregularidades para el ejercicio del orden recibido, de las que trata el can. 1041 n.3, sólo en los casos públicos, y en el número 4 del mismo canon, también en los casos ocultos."[126]

120. Cf. can. 1049 § 2.

121. Cf. can. 1397.

122. Cf. can. 1398.

123. A. Calabrese, *Diritto penale canónico*, Roma 1996², pág. 361.

124. Cf. can. 1047 § 1.

125. El origen directo de este canon es el 990 § 1 CIC17 además del MP, *Pastorale Munus*, del 30/11/1963; MP *De espicoporum numeribus*, del 15/06/1966 y el rescripto *Cum admotae*, del 6/11/1964.

126. Can. 1047 § 2 y 3

El Ordinario del lugar, a su vez, puede dispensar de las irregularidades e impedimentos no reservados a la Sede Apostólica, es decir:

1. De la irregularidad proveniente de enfermedades psíquicas, anteriores o posteriores a la ordenación;
2. De la irregularidad proveniente del delito de mutilación o de tentativa de suicidio, ocurrido antes o después de la ordenación;
3. De la irregularidad proveniente de haber realizado un acto de potestad de orden reservado o a los Obispos o a los presbíteros, o estándole prohibido el ejercicio por una pena canónica declarada, antes o después de la ordenación;
4. Del impedimento proveniente de la prohibición del desempeño de oficio o de tarea, ajena al estado clerical, según lo indican los cánones 285 y 286;
5. Del impedimento proveniente del hecho de que el candidato es un neófito[127].

Para los casos ocultos más urgentes, cuando resulta imposible acudir a la Penitenciaría Apostólica o al Ordinario y hay peligro de grave daño o de infamia, puede ejercer el orden diaconal, quien está impedido de ejercerlo, pero sólo en los siguientes casos:

1. Si ha atentado al matrimonio, aún sólo en lo civil;
2. Si ha cometido homicidio voluntario o procurado el aborto, *effectu secutu*, o si hubiese cooperado positivamente.

Queda en pie la obligación de recurrir, cuanto antes, al Ordinario o a la Penitenciaría, sin indicar el nombre y por medio de un confesor[128]. La norma trata de evitar que el diácono tenga que difamarse ante su superior en el fuero externo. Antiguamente, en el Código de Derecho Canónico de 1917, el confesor estaba dotado de facultades para dispensar, pero en el canon 1048 actual no la posee, sino que simplemente realiza el trámite del recurso[129].

8. El sujeto activo de la ordenación diaconal

Una vez terminado el tiempo de la formación, no habiendo descubierto ninguna irregularidad o impedimento y habiendo cumplido todos los demás requisitos previos, el candidato a diácono permanente deberá ser ordenado por el

127. Cf. can. 1047 § 4.

128. Cf. can. 1048.

129. Cf. can 990 CIC17. Debe buscarse el origen de esta normativa, también en el Decreto de la SCSO del 23/06/1886 y en el MP *De episcoporum muneribus* del 15/06/1966.

Obispo propio o con las legítimas dimisorias del mismo[130]. La disposición de quien debe ordenar al diácono en cuestión, afecta a la licitud de la ordenación, no ciertamente a la validez, pero existen penas canónicas a quienes actúan contrariamente a esta norma, es decir, a quien ordenare a un súbdito ajeno sin las debidas dimisorias[131].

Es Obispo propio del diácono del clero secular, el de la diócesis en la que el sujeto tiene su propio domicilio o el de la diócesis a la cual ha decidido dedicarse[132]. Ya no pueden los Obispos ordenar para su diócesis a cualquier laico venido de otra, como se permitía primitivamente. Esta costumbre fue cambiando y tuvo distintas limitaciones. Ya la Constitución *Speculare domus Israel*[133], de Inocencio XII, precisaba los diversos títulos de ordenación.

Actualmente, ordena lícitamente a los diáconos, permanentes o transeúntes, alguno de esos dos Obispos o, en su defecto, un tercero con las letras dimisorias emanadas del propio. El candidato, por su parte, goza de libertad para elegir la diócesis. No existe como único criterio el domicilio para determinar cuál es el Obispo propio[134].

9. Los efectos de la ordenación diaconal

El diácono permanente, como los demás ministros ordenados, no deja por ello de ser un fiel en la Iglesia. Pero la ordenación hace de él un ministro sagrado, según una expresión común en el Código: "Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos de entre los fieles, por el carácter indeleble con el que son marcados, quedan constituidos como ministros sagrados, los cuales son consagrados y destinados, cada uno según su grado, a apacentar el pueblo de Dios, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza, las funciones de enseñar, santificar y gobernar"[135].

Los efectos canónicos del orden sagrado recibido como diácono, son:

130. Cf. can. 1015 § 1

131. Cf. cáns. 1017 y 1383. Ya en los cáns. 13 y 22, del Concilio de Antioquia (331), establecían sanciones contra los que no respetaban la organización territorial. El Decreto de Graciano hace referencia también al mismo tema. Cf. c. 6,7, C. IX, q.2.

132. Cf. can. 1016.

133. Del 4/11/1614.

134. Se termina de este modo con una norma que había sido promulgada de Bonifacio VIII (VI,1,9,3).

135. Can. 1008.

1. La recepción de la clericatura[136]. Es bajo este nombre que se inscribirá el diácono, tanto permanente como transitorio. Canónicamente ya no será laico y le corresponderán todos los derechos y deberes de los clérigos, al menos que se diga explícitamente lo contrario o que en el contexto se lo excluya. El término "sacerdote", en cambio excluye al diácono y de esto deberá tener cuenta a la normativa los términos "clérigo" incluye a "sacerdote" pero no viceversa.
2. La incardinación a una Iglesia particular o a un instituto de vida consagrada o a una sociedad de vida apostólica o a una prelatura personal o a un instituto secular, si posee, éste último, indulto de la Sede Apostólica para incardinar[137]. Todo lo que se aplica al presbítero o al diácono transitorio en este sentido, se aplica también al diácono permanente.

10. La inscripción y la certificación de la ordenación

Como la ordenación de un diácono afecta el *status* canónico de un fiel en la Iglesia, es necesario contar con la prueba documental de este acto sagrado, con serias implicancias jurídicas. Es por ello que se indica la exigencia de registros y archivos en la curia correspondiente. No está de más, aunque no lo mencione el canon, que también se lleve el registro en los seminarios y en las casas de formación. Se trata de un libro especial, donde se debe anotar el acta de la ordenación diaconal en la que conste: la localidad, el lugar donde se ha administrado el sacramento, la fecha y el nombre del ministro ordenante. Si fue ordenado con dimisorias también debe constar, tanto el acto jurídico como los nombres del Superior "*a quo*" y el Obispo "*ad quem*".

Se debe dar también a cada ordenado un certificado auténtico de la ordenación recibida[138].

Las letras dimisorias originales se conservarán en el archivo del lugar de la ordenación diaconal. Los demás documentos, en el archivo de la curia del Ordinario del diácono ordenado.

La ordenación diaconal crea el impedimento dirimente de orden para contraer matrimonio[139], por lo tanto, el Ordinario del lugar o el superior mayor com-

136. Cf. can. 266 § 1

137. Cf. *Ibid*.

138. Cf. can. 1053.

139. Cf. can. 1087.

petente, deberá también comunicar al párroco del lugar del bautismo para que lo inscriba como nota marginal en el acta de bautismo del ordenado[140].

11. El ejercicio del diaconado permanente

La restauración del diaconado permanente por el Concilio Vaticano II, permitió hacer de este grado del orden, un "estado de vida" con carácter "estable" y otorgarle funciones propias. Además de todas las obligaciones y derechos que la norma universal atribuyen al clérigo, sin distinción del orden participado, los diáconos permanentes, por su particular modo de vida, poseen algunas obligaciones particulares. Dejando para el capítulo correspondiente a los derechos y deberes de los clérigos la explicitación de todos y de cada uno de ellos, sólo nos ocuparemos aquí de las obligaciones particulares del orden diaconal. Estas son las siguientes:

1. Con respecto a la residencia.

Para todos clérigos, aún si no tienen un oficio que la exija de suyo, no podrán ausentarse de su diócesis "por un tiempo notable", sin licencia del Ordinario, al menos presunta[141]. Si bien corresponde al Obispo legislar cómo debe ser "ese tiempo notable" para todos los clérigos, sacerdotes o no, deberá darle un lugar especial al caso de los diáconos permanentes, particularmente a los casados. El estilo de vida, la atención familiar, la condición de ayuda a tiempo completo o parcial, son circunstancias atendibles para la elaboración y promulgación de una normativa particularizada.

2. El hábito eclesiástico.

Los diáconos permanentes no están obligados, por ley general, a llevar "el hábito eclesiástico digno", a tenor del canon 284. Esta norma obliga de hecho a los sacerdotes, según consta en la legislación particular comparada de las

140. Cf. can. 1054.

141. Cf. can. 283 § 1.

Conferencias Episcopales[142]. Sin embargo, nada obsta a que el Obispo diocesano pudiera otorgar el permiso de usarlo o prohibirlo si posee sus razones.

3. El rezo de la liturgia de las horas.

El diácono permanente posee, como norma general, la obligación de celebrar una parte fijada por la Conferencia Episcopal respectiva[143]. Por lo tanto se deberá seguir, en esto, la legislación particular complementaria[144].

4. La prohibición de ejercer ciertas funciones.

Por regla general los diáconos permanentes deberán abstenerse de todo aquello que no convenga a su estado, según las normas de la legislación particular[145]. Su especial condición de diáconos permanentes dentro de la clericatura, no los exime de evitar aquellas conductas que son indecorosas por su propia naturaleza o que lo son en esa concreta circunstancia de tiempo o lugar. La norma del canon no posee casuística sino que está redactada con una fórmula general, pero debería tenerse en cuenta las circunstancias, lugar y tiempo.

Existe también para el diácono permanente una especial prohibición para realizar negocios o ejercer el comercio, sin mediar la licencia de la autoridad eclesiástica competente. El espíritu del canon está en contra de toda prodigalidad en el otorgamiento de tal licencia, porque se trata de una prohibición prudente. Sin embargo, el diácono permanente, no tiene obligación de solicitar al Ordinario, la correspondiente autorización, cuando su dedicación al ministerio es parcial[146].

El canon 287, dice:

142. Nada dice la CEA acerca de los diáconos la legislación complementaria al can. 284. Sólo prescribe: "Usen los sacerdotes *clergyman* o sotana como signo distintivo de ser un consagrado a un ministerio de la Iglesia". Se refiere a los Obispos y a los presbíteros, pero no a los diáconos permanentes.

143. Cf. can. 276 § 2, 3º.

144. La CEA legisló al respecto que, el diácono permanente, deberá rezar las Laudes y las Vísperas. Esta es una norma generalizada en casi todas las legislaciones particulares.

145. Cf. can. 285 § 1 y 2.

146. Cf. can. 286.

> "§1. Los clérigos fomenten siempre al máximo que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia.
> §2. No han de tener parte activa en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, a juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo requieran la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común".

La norma contiene dos deberes: el de fomentar la paz y la concordia entre los hombres fundadas en la justicia, y el de no inferir indebidamente en los asuntos terrenos sino con su ministerio sagrado. Al clérigo le está prohibido, como norma general, tomar parte activa de los partidos políticos y en la dirección de los sindicatos. Pero es la autoridad competente –y no el propio juicio– la que considera que la intervención del clérigo ayudará a la misión de la Iglesia[147]. Esta norma no afecta tampoco al diácono permanente. La legislación actual, en este sentido, se encuentra detallada en el Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes: "Los diáconos, en cuanto ministros sagrados, deben dar prioridad al ministerio y a la caridad pastoral, favoreciendo en sumo grado el mantenimiento entre los hombres, de la paz y de la concordia".

"El compromiso de militancia activa en los partidos políticos y sindicatos puede ser consentido en situaciones de particular relevancia para "la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común", según las disposiciones adoptadas por las Conferencias Episcopales; permanece, no obstante, firmemente prohibida, en todo caso, la colaboración con partidos y fuerzas sindicales que se basan en ideologías, prácticas y coaliciones incompatibles con la doctrina católica"[148].

Le obliga la prohibición de presentarse voluntariamente al servicio militar, sin licencia del Ordinario, así como la de ejercer cargos públicos y oficios civiles, extraños a la vida clerical, también sin la debida licencia[149].

El Código actual, hace referencia explícita al diácono permanente, exceptuándolo, a menos que el derecho particular establezca otra cosa, de las prescripciones de los cánones 284, 285 § 3 y 4, 286, 287 § 2 aplicables a los demás clérigos.

147. La prohibición no abarca la simple afiliación a un sindicato, porque la norma se aplica únicamente cuando existe la dirección en el mismo.

148. Cf. Directorio, n° 13.

149. Cf. can. 289.

5. La obligación del celibato en el diaconado permanente

Un diácono permanente casado, que queda viudo, no puede volverse a casar, porque se excluye el matrimonio para un diácono ya ordenado[150]. Pero esta norma posee algunas excepciones. Se otorga el permiso para un segundo matrimonio en el caso que la educación de los hijos, en edad de niñez o de juventud, sea difícil para un diácono casado, después de haber fallecido su esposa. Esta concepción es una particular excepción al canon 1042§1 porque no se trata de una cesación de la norma, sino que en plena vigencia se admite una dispensa a esta ley tan cuidada por la Iglesia. Nada se dice al respecto en las "Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes", lo que prueba que es una verdadera y extraña excepción[151].

6. La remuneración del diácono permanente

Este punto no fue tratado en la Constitución *Lumen Gentium*[152], en la cual se enumeran las diversas situaciones en las que puede encontrarse el diácono. Quizá haya sido porque el diácono permanente no vive una situación universal uniforme, sino que las circunstancias de tiempo y de lugar lo colocan en una posición peculiar. El diaconado permanente es un ministerio útil. Se lo debe introducir solamente en aquellas Iglesias en las cuales los que han recibido puedan ofrecer un ministerio más completo respecto a los que ejercen los catequistas en los países de misión.

La Constitución *Lumen Gentium* dice que: "El diaconado permanente podrá ser conferido a los varones de edad madura, aunque estén casados, y también a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato"[153]. Este texto, si se sigue un atento examen, deja ver alguna preferencia en el momento de otorgar este grado de orden. Por ejemplo, se habla de "diáconos de una edad madura" y luego de "diáconos jóvenes"; también de "los que poseen en la sociedad, una profesión o un oficio remunerados"; de otros que "prestan su servicio a tiempo completo".

Estas situaciones diferentes comportan también distinciones en el campo de la retribución. Así, si un diácono permanente recibe un sueldo o gana de su

150. Cf. can. 1042§1.

151. Cf. Directorio, n°38.

152. Cf. *Ibid.*, 29.

153. LG 29.

oficio o profesión lo suficiente, entonces no deberá recibir un salario fijado por la diócesis o la parroquia o donde ejerza su ministerio. Lo que deberá retribuírsele, en justicia estricta, es lo que le corresponde por la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio cuando los administra. Nadie queda excluido del principio: "Los estipendios son para quien celebra", incluidos los diáconos permanentes. No pagar un sueldo fijo no significa, de suyo, la no remuneración por su trabajo diaconal *hic et nunc*.

El problema económico es más difícil para los diáconos jóvenes no casados. No sorprende el hecho de que no sean numerosos en el ministerio diaconal. La norma es la misma que para los demás y se deberá atender a la naturaleza de cada oficio.

El canon 281§3 dice:

> "Los diáconos casados que se dedican plenamente al ministerio eclesiástico merecen una retribución tal que puedan proveer al sostenimiento de sí mismos y de su familia; sin embargo, quienes, por ejercer o haber ejercido una profesión civil, ya obtienen una remuneración, proveerán a sus propias necesidades y a las de su familia con lo que reciban por esa remuneración".

Este texto contiene, principalmente, el caso de la remuneración al diácono casado con el ministerio a tiempo completo. Aquí se debe aplicar la norma general para todos los clérigos, en este sentido[154]. Pero también trata del que ya recibe una remuneración por otro oficio, el de una profesión o dedicación civil. En este caso el sustento de su familia deberá hacerlo por este medio, exceptuando los gastos que realice por el ejercicio de su ministerio (vestimenta, liturgia, comida, viajes, inscripciones a cursos, etc.).

La cuestión de la subsistencia de los diáconos permanentes no es tan simple como parece. Muchas cuestiones se encuentran, en la práctica, lamentablemente aún no resueltas.

El Dicasterio dice que "los diáconos empeñados en actividades profesionales deben mantenerse con las ganacias derivadas de ella[155]. Corresponde al derecho particular definir las obligaciones que deba asumir la diócesis en relación al diácono que, sin culpa, se encontrase privado del trabajo civil. Igualmente será oportuno precisar las obligaciones económicas de la diócesis en relación a la mu-

154. Cf. can. 281 § 1 y 2.

155. Cf. Directorio, n° 15.

jer y a los hijos del diácono fallecido. Se aconseja que, de ser posible, el diácono suscriba, antes de la ordenación, un seguro que provea estos casos[156].

7. La legislación sobre la residencia

El diácono es un clérigo y por lo tanto le obliga las generales de la ley, como ya se dijo. Expresa el canon 283:

> "§ 1 Aunque no tengan un oficio residencial, los clérigos no deben salir de su diócesis por un tiempo notable, que se ha de determinar por el derecho particular, sin licencia, al menos presunta del propio Ordinario;
> § 2 Corresponde a los clérigos tener cada año un debido y suficiente tiempo de vacaciones, determinado por el derecho universal o particular".

La "ley de residencia" del Código anterior[157], era el presupuesto para la función de vigilancia que el Ordinario poseía, por la incardinación, sobre aquellas personas que se vinculaban por este título. Actualmente, entendemos que éste vínculo, si bien actual y necesario, posee una flexibilidad que la legislación anterior no concedía. Pero de acuerdo a la redacción del canon, la obligación de residencia de un diácono como la de un presbítero, no se vincula tanto al ejercicio de un oficio sino a la pertenencia a la diócesis. Aunque no desempeñare ningún oficio en ella, por cualquier situación particular que viva el diácono, también estaría obligado a la residencia.

La obligación de la norma vigente, es la de no ausentarse de la diócesis "por un tiempo considerable". Esto debe entenderse como un tiempo notable que excede a unos pocos días.

El Directorio para los diáconos, expresa: "El diácono por norma, para alejarse de la diócesis "por un tiempo considerable", según las especificaciones del derecho particular, deberá tener autorización del propio Ordinario o superior mayor"[158].

La fijación del concepto que la norma posee en forma indeterminada –"por un tiempo considerable"- corresponde hacerla al derecho particular. El incumplimiento grave de observar la residencia puede constituir delito[159]. En las normas

156. Cf. Ibid., n° 20.

157. Cf. can. 143 CIC´17.

158. TE n. 14.

159. Cf. can. 1396.

particulares se tendrá especial consideración con los diáconos permanentes que desarrollan un oficio *part-time*, especialmente con los casados y con los que poseen familia. Las circunstancias que viven estos clérigos distan, muchas veces, de lo que vive habitualmente la otra parte del clero cuyo oficio es la dedicación exclusiva al ministerio. El Ordinario valorará cada caso buscando la equidad entre el servicio ministerial afectado por la ausencia del diácono y su legítima necesidad o conveniencia.

IV. Una cuestión particular: el consentimiento de la esposa para ser admitido a la ordenación diaconal

En la Constitución Apostólica de Pablo VI sobre el Diaconado, se establece que "cuando se trate de hombres casados, es necesario cuidar que sean promovidos al diaconado, sólo quienes, después de muchos años de vida matrimonial, hayan demostrado saber dirigir su propia casa, y cuya mujer e hijos lleven una vida verdaderamente cristiana y se distingan por su honesta reputación"[160].

A la experiencia familiar positiva y a la estabilidad de la vida familiar del candidato, el Pontífice agrega que no podrán ser admitidos: "Si no consta, además del consentimiento de la esposa, la probidad de sus costumbres cristianas y que no haya nada en ella, aún en el orden natural, que resulte un impedimento o un deshonor para el ministerio del marido"[161].

Esta misma norma fue trasladada al Código de Derecho Canónico: "El candidato al diaconado permanente que no esté casado no será admitido a dicho diaconado sino después de haber cumplido al menos los veinticinco años de edad; quien esté casado únicamente después de haber cumplido al menos los treinta y cinco años de edad, y con el consentimiento de su mujer"[162].

Y todo es recogido en las "Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes"[163].

Se trata de una ley que busca la correcta relación entre la realidad conyugal y la ordenación diaconal. El casado que aspira al diaconado, deberá necesariamente involucrar a su esposa y a su familia entera. El consenso de la mujer, que la ley canónica prescribe para la ordenación, no podrá requerirse ordinariamente sólo al final del camino de formación, porque es parte también del discernimiento

160. CA *Sacrum Diaconatus Ordinen*, cap. III, n. 13.

161. Ib., III, II.

162. Can. 1031 § 2.

163. Cf. Directorio, n° 37.

que el candidato debe analizar desde el inicio. Sin embargo, antes de la ordenación diaconal, el consenso deberá hacerse por escrito, como ya se dijo anteriormente[164].

La legislación para las Iglesias orientales resulta más clara: "La autoridad que admite un candidato a la ordenación sagrada, debe obtener..., si el candidato está unido en matrimonio, el certificado del matrimonio y el consentimiento dado por escrito de la esposa"[165]. La norma de la Iglesia no precisa más, pero debe entenderse que el certificado de matrimonio sacramental, también deberá sumarse a los documentos requeridos. La certificación de que ha recibido el sacramento del matrimonio, indica y presupone la disposición de la mujer a acompañar al esposo en todas las circunstancias futuras. Pero el orden sagrado a recibir es una situación peculiarísima que merece además un consentimiento explícito. Si faltara este consentimiento de la esposa, hecho por escrito, no se podrá proceder a la ordenación. Ciertamente no se podrá decir que afecta a la validez pero, la falta del consentimiento de la mujer, afectará seriamente el desempeño de un buen ministerio diaconal.

La familia del diácono, como toda la familia cristiana, está llamada a asumir una parte viva y responsable en la misión de la Iglesia en las circunstancias del mundo actual. Pero también la Iglesia debe sensibilizarse no sólo al que ha recibido el orden del diaconado permanente, sino a toda su familia, La información sobre la actividad pastoral de su esposo deberá ser expuesta con claridad, de tal modo que se concierte y realice una relación armónica y equilibrada entre la vida familiar, profesional y pastoral.

V. El eventual paso al presbiterado

"La vocación específica del diaconado permanente supone la estabilidad en este orden. Por tanto, un eventual paso al presbiterado de diáconos no casados o que hayan quedado viudos será una rarísima excepción, posible sólo cuando especiales y graves razones lo sugieran. La decisión de admisión al orden del presbiterado corresponde al propio Obispo diocesano, si no hay otros impedimentos reservados a la Santa Sede (Carta de la Secretaría de Estado al Card. Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Prot. nº 12.735, del 3 de enero de 1984). Sin embargo, dada la excepcionalidad del caso, es oportuno que él consulte previamente a la Congregación para la Educación Católica, respecto a lo que se refiere al programa de preparación intelectual y

164. Cf. can. 1050.

165. Can. 769 § 1, 2º CCEO.

teológica del candidato y a la Congregación para el Clero, acerca del programa de preparación pastoral y las actitudes del diácono al ministerio presbiteral"[166].

La normativa de acuerdo a lo expresado en el Directorio, tiene las siguientes consecuencias:

1. De suyo, no está prohibido el paso de alguien que ha recibido el diaconado permanente al presbiterado.
2. Este paso debe considerarse por vía de excepción. El diácono permanente supone estabilidad y por lo tanto no es transitorio.
3. La condición esencial para que pueda pasar al grado siguiente es que existan "graves razones especiales".
4. La decisión sobre estas "razones especiales" recae sobre el Obispo diocesano, conjugando el orden permanente recibido por el candidato y la necesidad y/o gravedad de la situación particular. Para ello tendrá en cuenta, que no exista ningún impedimento reservado a la Santa Sede, especialmente el del celibato eclesiástico que obliga al presbítero en la Iglesia latina[167].
5. Si después de todos estos requisitos cumplidos, el Obispo diocesano, considera que existen "razones especiales" para el paso al presbiterado, deberá consultar al Dicasterio para el Clero, para las cuestiones referentes a la formación intelectual, teológica y pastoral, respectivamente.

VI. La situación de viudez después de la ordenación

Las Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes, dedican un párrafo a la condición de viudez de un diácono permanente, tomadas de la legislación de Pablo VI, en esta materia.

> "Recibida la ordenación, los diáconos, incluso aquellos promovidos en edad más madura, están inhabilitados para contraer matrimonio, en virtud de la disciplina de la Iglesia (Carta Apostólica *Sacrum diaconatus ordinem*, III, 16; Carta Apostólica *Ad pascendum*, VI; CIC, canon 1087). Esto mismo es válido para los diáconos que han enviudado. Ellos están llamados a dar pruebas de solidez humana y espiritual en su estado de vida. Además, otra condición para que los diáconos viudos puedan ser admitidos es que hayan provisto o demuestren estar en condiciones de proveer adecuadamente al cuidado humano y cristiano de sus hijos"[168].

166. Directorio, n°5.

167. Cf. can. 1042, 1º

168. Cf. Directorio, n°. 38.

Pero este párrafo, se refiere al candidato viudo que recibe en esas condiciones el orden del diaconado o que, al quedar viudo, así permanece.

Sin embargo, hay otra situación: la del diácono casado que queda viudo y pretende, por diversas circunstancias, contraer nuevas nupcias. Esta situación es mirada con evidente solicitud por parte de la Iglesia. El Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes, explicita:

> "Es preciso reflexionar sobre la situación determinada por la muerte de la esposa de un diácono. Es un momento de la existencia que pide ser vivido en la fe y en la esperanza cristiana. La viudez no debe destruir la dedicación a los hijos, si los hay; ni siquiera debería inducir a la tristeza sin esperanza. Esta etapa de la vida, por lo demás dolorosa, constituye una llamada a la purificación interior y es un estímulo para crecer en la caridad y en el servicio a los propios seres queridos y a todos los miembros de la Iglesia. Es también una llamada a crecer en la esperanza, ya que el cumplimiento fiel del ministerio es un camino para alcanzar a Cristo y a las personas queridas en la gloria del Padre.
>
> Es necesario reconocer, sin embargo, que este evento introduce en la vida cotidiana de la familia una situación nueva, que influye en las relaciones personales y determina, en no pocos casos, problemas económicos. Por tal motivo, el diácono que ha quedado viudo deberá ser ayudado con gran caridad a discernir y a aceptar su nueva situación personal; a no descuidar su tarea educativa respecto a sus eventuales hijos, así como a las nuevas necesidades de la familia.
>
> En particular, el diácono viudo deberá ser acompañado en el cumplimiento de la obligación de observar la continencia perfecta y perpetua[169] y sostenido en la comprensión de las profundas motivaciones eclesiales que hacen imposible el acceso a nuevas nupcias en conformidad con la constante disciplina de la Iglesia, sea de oriente como de occidente[170]; Eventuales excepciones se regulan en conformidad con la Carta Circular de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a los Ordinarios generales de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, número 263/97, del 6 de junio de 1997, número 8). Esto podrá realizarse con una intensificación de la propia entrega a los demás, por amor de Dios, en el ministerio. En estos casos será de gran conforte para los diáconos la ayuda fraterna de los demás ministros, de los fieles y la cercanía del Obispo.

169. can. 277 § 1.

170. Cf. 1 Tim. 3,12; Pablo VI, Carta Apostólica *Sacrum Diaconatus Ordinem*, III, 16: l.c. 701; Pablo VI, Carta Apostólica *Ad Pascendum*, VI: l.c 539; CIC, can. 1087.

Si es la mujer del diácono quien queda viuda, según las posibilidades, no sea jamás descuidada por los ministros y por los fieles en sus necesidades"[171].

Está claro que el diácono permanente casado, una vez viudo, no podrá contraer nuevas nupcias[172].

Pablo VI había decidido que el diácono que quedaba viudo, no podía contraer nuevas nupcias[173], pero durante la redacción del nuevo Código surgieron pareceres discordantes[174].

Pero es Juan Pablo II, al promulgar el Código, quien decidió no cambiar la *praxis* instaurada por Pablo VI y seguida por la entonces Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Este Dicasterio, ante eventuales pedidos de dispensa, respondía ya con el *vetitum transeundi ad novas nuptias*.

Actualmente, cuando un diácono permanente casado, habiendo quedando viudo, se encuentra imposibilitado de ofrecer un sostenimiento digno y una adecuada educación a sus hijos, puede recurrir, por medio de su superior, al Dicaterio para el Clero, los fines de obtener la dispensa y así poder contraer nuevas nupcias. Siempre se mantiene esto por vía de excepción. El recurso es necesario porque, a norma del canon 1078 § 2, 1º, sólo la Sede Apostólica puede dispensar del impedimento que proviene del orden sagrado.

La Congregación respectiva ha concedido otrora esta dispensa, excepcionalmente, en contados casos. Estos tres ejemplos que siguen, podrán dar claridad a la *praxis* de la dispensa dentro de su complejidad:

Primer caso: A un diácono viudo, le fue otorgada la dispensa, el 5 de diciembre de 1983, no sólo para que el recurrente pudiera proveer todo para sus hijos, sino porque lo requería la particular situación pastoral: era el único ministro

171. Directorio, n° 62.

172. Cf. can. 1087.

173. Cf. CA *Sacrum Diaconatus Ordinem*, n° 16.

174. En el esquema de 1975, se tomó inicialmente el parecer del Romano Pontífice, pero después se siguió otro criterio, agregando al can. 1087 un segundo párrafo que decía que los diáconos permanentes no estaban sujetos al impedimento. En la plenaria del 20 al 29 de octubre de 1981, se decidió favorablemente a insertar el cambio. A los Padres de la Comisión y a los Consultores, la prohibición, aplicada también a los diáconos permanentes, les parecía muy duro, ya que ellos no habían emitido la promesa del celibato y poseían, en cambio, la vocación al matrimonio. También se invocaban argumentos ecuménicos y en uniformidad con el CCEO que se estaba preparando. Pero otros Padres y Consultores pensaban que el cambio de *praxis* podría crear escándalo y poner en peligro la ley del celibato, abriendo el camino al presbiterado casado, cf. G. Brugnoto, *Il diacono sposato*, QDE 10 (1997) 160-171.

sagrado de raza negra, en una población donde sólo el 20% era de raza blanca. En el decreto se advertía claramente que no se trataba de una *praxis* habitual[175].

Segundo caso: A otro diácono casado, le fue concedida la ordenación sacerdotal, como resultado de una concesión *Ex audientia Ss.mi*[176].

Tercer caso: A un diácono transeúnte, que había perdido el estado clerical, que a su vez se había casado y que deseaba ejercitar el diaconado permanente, la Congregación le negó el permiso, porque se trata, en este caso, de un verdadero y propio *vulnus* de la ley del celibato[177].

Esta cuestión, la de los diáconos permanentes viudos y vueltos a casar o que desean contraer nuevas nupcias, es la causa principal de las pérdidas del estado clerical del diaconado permanente. Si tomamos el período desde enero de 1968 hasta diciembre de 1993, sobre doscientas dos dispensas de las obligaciones contraídas de la sagrada ordenación del diaconado, con dimisión del estado clerical[178], ciento once eran casos de diáconos viudos que querían celebrar nuevas nupcias. Pero las restantes, un alto porcentaje estaban ligadas, de una forma u otra, a esta prohibición: treinta y cuatro eran diáconos divorciados civilmente; doce habían obtenido la declaración de nulidad de su matrimonio y querían acceder a nuevas nupcias; tres eran diáconos permanentes célibes que deseaban casarse. De los doscientos dos casos, sólo unos pocos obtuvieron la dispensa por motivos de disenso con sus superiores o por graves carencias e inmadurez psicológica para ejercer el ministerio[179]. En esta estadística no están comprendidas las dispensas concedidas por las entonces Congregaciones: para las Iglesias Orientales, para la Evangelización de los Pueblos y para los Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica.

Como es posible observar, el tema no ha quedado solucionado. Si bien los requerimientos de dispensa no son abundantes, sin embargo, la mayoría tiene esta causa visible y manifiesta. Con todo, la prohibición de nuevas nupcias y la institución de la dispensa, instauran la equidad suficiente para atender a la beneficiosa ley tradicional y, al mismo tiempo, a las necesidades de la particular circunstancia del recurrente.

175. Cf. *Ibid.* pág. 167.

176. Cf. Ib.

177. Cf. *Ibid.*. 168.

178. En 1992 los diáconos permanentes en el mundo eran 19.395. En el año 2001 sumaron 28.626. En 1977 no se habían ordenado ninguno. Las estadísticas de 2019 dan 48.238 diáconos permanentes, Cf. Estadísticas católicas.

179. Cf. C. Sepe, *Il diaconato segno visibile dell´azione dello Spirito Santo*, en *Notitiae* 338 (1994) 472-486.

VII. La condición del diácono permanente casado en situación matrimonial difícil o irregular

Este tema introduce en una realidad particularmente nueva y, por lo tanto, las valoraciones se transforman obligatoriamente en hipotéticas e inciertas.

Normalmente se distinguen diversas tipologías, según los casos: los separados, los divorciados no vueltos a casar, los divorciados vueltos a casar, los casados sólo civilmente y los concubinos. No entramos en el mérito de las valoraciones morales que, aunque no son de excluirse, el intento es el de verificar los impedimentos existentes previstos por el derecho, para el ejercicio del diaconado.

El primer caso se refiere a un diácono casado que pide la separación permaneciendo el vínculo[180]. En este caso, de por sí, no existe ningún vínculo que le impida ejercer el ministerio. Esta indicación aparece clara para aquellos que inocentemente han debido recurrir a la separación. Deberá recordar que "dentro de los seis meses debe elevar la causa de separación a la competente autoridad eclesiástica"[181] para que ésta efectúe la debida evaluación. Pero para aquél que culpablemente haya roto la convivencia conyugal, se considera un deber, de parte del interesado, suspender el ejercicio del ministerio, sobre todo si el motivo de la separación es de dominio público provocando un grave escándalo. El superior, puede revocar el mandato que lo destinó a un oficio particular que, en algunos casos particulares se transforma en obligatoriedad.

El diácono casado que recurrió al divorcio, quizá presionado por la esposa, pero que no contrae nuevo matrimonio, se encuentra en condición de poder acceder a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. De por sí, tampoco hay ningún impedimento para el ejercicio del ministerio, pero será el superior correspondiente quien juzgará, en el caso particular, sobre la oportunidad de continuar o no a ejercerlo. Apenas el Obispo o superior verifique que la presencia del diácono da escándalo a los fieles, deberá revocar el mandato.

Es muy distinto el caso de aquellos diáconos que una vez divorciados han decidido casarse civilmente. Si los demás fieles que se encuentran en esta condición, no pueden desarrollar en la comunidad eclesial aquellos servicios que exigen una plenitud de testimonio cristiano, como son los servicios litúrgicos, catequísticos, por ejemplo, tanto más a los diáconos divorciados y vueltos a casar civilmente, se les prohíbe el ejercicio del ministerio. En el caso de que lo hicieran lo ejercitan en forma irregular[182].

180. Cf. cáns. 1151-1155.

181. Cf. can. 1152 § 3.

182. Cf. can. 104 4§ 1, 3º.

El diácono que atenta al matrimonio, aunque sea civil, es removido del oficio eclesiástico por el derecho mismo[183]. Está prevista la pena de suspensión *latae sententiae* y, en el caso que persista la situación escandalosa, el superior puede castigarlo gradualmente con privaciones y hasta la dimisión del estado clerical[184].

Al fin, el diácono casado que convive con otra mujer, incurre en concubinato y para ello el superior debe penarlo con la suspensión *latae sententiae* y otras penas hasta la dimisión del estado clerical[185].

VIII. El ministerio pastoral del diácono permanente

adscripto a una parroquia

La forma más difundida del ministerio diaconal es la del servicio pastoral en una parroquia. Esta actividad, es referida canónicamente con variados y diversos títulos: "colaborador pastoral" y "diácono adscripto", son los más usados[186]. Retenemos que es más correcto usar el título de "diácono adscripto" porque refleja por las vías negativa y positiva su status jurídico: no es un presbítero, por eso no puede ser llamado "vicario", pero, a su vez, se trata de un clérigo y por ello la adscripción es un título más ajustado que el de "colaborador" que puede aplicarse también a otros oficios desempeñados por fieles no ordenados.

El diácono no posee la plena *cura animarum*, como el vicario parroquial por ser presbítero, sin embargo está llamado a prestar al párroco su ayuda en el ministerio pastoral, bajo su autoridad. El vicario parroquial es co-responsable de la parroquia junto al párroco[187], el diácono no lo es. Su oficio es de mayor dependencia del párroco que el vicario parroquial. Es por eso que su oficio consiste especialmente en el de un "auxiliar parroquial", que lo diferencia con respecto al presbítero.

El diácono permanente también, por su profesión, tiene una especial conexión con el mundo. Esta dimensión aparece resaltada en todos los documentos del diaconado permanente. El propio ministerio diaconal permanente, por su misma naturaleza, puede instaurar una particular contribución de sensibilización y ani-

183. Cf. can. 194 § 1, 3º.

184. Cf. can. 1394 § 1.

185. Cf. can. 1395 § 1.

186. En varias diócesis de Italia, por ejemplo, el título más usado es el de "colaborador pastoral". Cf. P. Pavanello, *La determinazione canonica del ministero del diacono permanente*, en QDE 10 (1997) 151. En cambio, en Argentina, se utiliza el de "diácono adscripto".

187. Cf. can. 548 § 3.

mación propia en el orden de Iglesia y mundo, que aportará visiblemente a la vida de la parroquia[188].

Al nombrarlos, en el decreto correspondiente, el Obispo o superior, no se debe limitar a realizar un nombramiento genérico, sino que es necesario precisar los contenidos del servicio del diácono en esa tarea específica encomendada además de indicar claramente a qué parroquia lo adscribe. Se tratará de indicar cuáles son los sectores específicos en los cuales el diácono asumirá una especial responsabilidad, bajo la dirección del párroco. Entre los sectores que más frecuentemente le son asignados a los diáconos, se pueden señalar los siguientes: la pastoral familiar, la animación de la cáritas parroquial, la coordinación de la catequesis, la formación litúrgica de la asamblea, la pastoral de los enfermos, la formación de los operadores pastorales laicos, etc.

A veces, al diácono permanente, le viene confiada la animación pastoral de una de las zonas o barrios en los cuales está dividida la parroquia, con encargos especiales sobre la pastoral general o especial. Esto, de ser así dispuesto por el Obispo diocesano y no por el párroco, deberá constar expresamente en el decreto. Es muy de desear, que esto no ocurra sin previo acuerdo con el párroco o con la sugerencia de él mismo.

Si además de la adscripción, se le concede la delegación general para asistir a los matrimonios, deberá constar expresamente también en el decreto de nombramiento de "diácono adscripto" porque éste, de suyo, no incluye esa facultad sino que debe otorgársele especialmente. Esta delegación le permite sub-delegar *ad casum*, a norma del canon 1111.

El Decreto de nombramiento y asignación de tareas deberá ser firmado por el Ordinario y por el Notario o Canciller. Se entregará una copia al Diácono y quedará el original asentado en la Curia Diócesana.

188. Cf. Normas básicas para la formación de diáconos permanentes, n° 34.

Praedicate Evangelium: una Constitución Apostólica al servicio de la misión, comunión y sinodalidad

Hugo H. Cappello

Sumario: Introducción. I. Preámbulo. II. Principios y criterios para el Servicio de la Curia Romana. III. Normas generales. IV. Secretaría de Estado. V. Dicasterios. VI. Organismos de Justicia. VII. Organismos económicos. VIII. Oficinas. IX. Abogados. X. Instituciones relacionadas con la Santa Sede. XI. Norma transitoria. Conclusión.

Resumen: La Constitución Apostólica Preadicate Evangelium, promulgada el 19 de marzo de 2022, el Papa Francisco reforma la Curia Romana, reemplazando al anterior documento de San Juan Pablo II, Pastor Bonus. En este artículo se revisan y analizan los principales cambios introducidos por el nuevo texto legislativo.

Palabras clave: curia romana, Praedicate Evangelium, Dicasterios, Cardenales.

Abstract: The Apostolic Constitution Preadicate Evangelium, promulgated on March 19, 2022, Pope Francis reforms the Roman Curia, replacing the previous document of Saint John Paul II, Pastor Bonus. This article reviews and analyzes the main changes introduced by the new legislative text.

Keywords: roman curia, Praedicate Evangelium. Dicasteries, Cardinals.

Introducción

Se trata de un documento de carácter legislativo largamente esperado en la Iglesia, vinculante en cuanto a su eficacia jurídica, cuya preparación acompañó el pontificado del Papa Francisco desde su origen hasta el presente. Más exacto

es decir que la necesidad de la reforma de la Curia Romana[1] ya apareció en los debates habidos durante las Congregaciones generales que tuvieron los Padres Cardenales antes de la elección del Papa Francisco.

Según la Constitución Apostólica "Universi Dominici Gregis"[2], del Papa S. Juan Pablo II, habrá dos clases de congregaciones de los Cardenales: una denominada "general"[3], en la que participarán todos los miembros del Colegio cardenalicio hasta el momento en que se dé comienzo a la elección del nuevo pontífice. La otra se denomina "particular"[4] y estará constituida por cuatro miembros.

Teniendo en cuenta que los temas más importantes, esto es, aquellos que afectan a toda la Iglesia o a una parte importante de ella, deben abordarse en las congregaciones generales, es indudable que en una de estas congregaciones o en varias de ellas, se debatió el tema referido a la reforma de la Curia Romana. Es muy probable asimismo que el entonces cardenal Jorge Bergoglio haya tenido especial interés en el tratamiento de ese tema y que haya manifestado su punto de vista sobre el particular. De hecho, el 13 de abril de 2013, a sólo un mes de elegido para ejercicio del ministerio apostólico de Sucesor de San Pedro (13 de marzo de 2013), designó un grupo de ocho Cardenales a los que encomendó dos funciones principales: 1°) aconsejarlo en el gobierno de la Iglesia universal y 2°) elaborar un proyecto de revisión y reforma de la constitución apostólica de S. Juan Pablo II sobre la Curia Romana: "Pastor Bonus", del 28 de junio de 1988.

Respecto de la importancia que tenía para el Papa una nueva normativa sobre la Curia Romana puede percibirse a partir de los tradicionales discursos que, con motivo de la salutación de Navidad, dirigen los Papas a cuantos pertenecen y prestan sus servicios en esta importante institución eclesiástica.

1. En el presente artículo remito frecuentemente a H. H. Cappello, *El papa Francisco y la reforma de la Curia Romana*, en AADC 24 (2018) 163 – 182.

2. Promulgada el 22 de febrero de 1996.

3. En el capítulo II, número 7, de la UDG se establece que en la congregación general deben participar todos los Cardenales no impedidos legítimamente, ni bien tengan noticia de la vacante de la Sede Apostólica. Los que hayan cumplido 80 años antes de producirse la mencionada vacante, pueden abstenerse de participar en estas congregaciones generales (cf. Art. 33). Durante el período de elección las cuestiones de mayor importancia serán tratadas en las congregaciones generales

4. La congregación particular estará constituida por cuatro miembros: 1) el Cardenal camarlengo de la Santa Iglesia Romana y 2) por tres Cardenales, uno por cada orden: el episcopal; el presbiteral y el diaconal (cf can. 350 § 1). Estos serán elegidos por sorteo entre los Cardenales electores que se encuentren presentes en Roma. Se llamarán Cardenales Asistentes y durarán en esas funciones durante tres días. Les sucederán el ese oficio otros Cardenales, también elegidos por sorteo, uno por cada orden, como ya se indicó, por el mismo plazo de tiempo. Estas congregaciones particulares tratarán los asuntos ordinarios, que requieran despacho cotidiano.

Así lo hizo por primera vez en el Discurso del 22 de diciembre de 2014[5], donde el Pontífice desarrolló "el catálogo de las enfermedades" que pueden atacar y debilitar a ese cuerpo vivo, mutante y complejo cual es la Curia Romana y, como todo organismo viviente, sujeto a gozar de buena salud o, por el contrario, a padecer distintas enfermedades. En dicho discurso mencionó quince "enfermedades" que van desfigurando el rostro de la Curia Romana, lo cual incide negativamente en todo el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

La segunda intervención tuvo lugar con motivo del saludo navideño a los miembros curiales al año siguiente, esto es en 2015, ocasión en que propuso un detallado "catálogo de las virtudes necesarias para quien presta servicio en la Curia y para todos los que quieren hacer fecunda su consagración o su servicio a la Iglesia"[6].

Por tercera vez manifestó el Papa Francisco la necesidad de reforma constante que debe tener la Curia Romana. Esta vez en su discurso con motivo de la Navidad trazó los criterios-guía que requiere una auténtica reforma, la cual no es una cuestión de modificar las "estructuras", sino que requiere esencialmente un cambio de mentalidad y una conversión de corazón de las "personas" que prestan su servicio en la Curia Romana. Indicó entonces doce elementos indispensables para poder lograr ese objetivo, mencionando entre dichos criterios: la conversión personal; la visión pastoral y misional que debe animar todo servicio curial; la sinodalidad; la sobriedad de vida; la profesionalidad; la constante capacitación y otras importantes disposiciones interiores, de índole espiritual[7].

Finalmente en los Discursos de 2017, 2018 y 2019 se ha referido a los siguientes temas, respectivamente: a) la relación de la Curia Romana con las naciones y con las Iglesias particulares; b) a las preocupaciones y aflicciones de la Iglesia en el mundo actual y c) a la siempre prioritaria tarea confiada por Cristo a la Iglesia: la evangelización.

Los tres "urticantes" Discursos pronunciados en los años 2014, 2015 y 2016 no dejaban lugar a dudas respecto de la necesidad de reforma de la Curia Romana, querida y promovida eficazmente por el Papa Francisco. Y en los tres restantes, fue señalando los senderos principales por donde debía encaminarse la ardua tarea de la reforma curial. Es decir, el Papa fue indicando claramente el camino por el que debía transitar este largo proceso de elaboración de la constitución apostólica sobre la reforma de la Curia Romana.

5. Texto completo en Revista Ecclesia, 23/12/2014.

6. Ídem, 22/12/2015.

7. Revista Ecclesia, 22/12/2016.

El texto del documento pontificio fue elaborado por el Consejo de Cardenales con reuniones periódicas que comenzaron en el mes de octubre de 2013 y concluyeron en febrero de 2022, es decir, es fruto de ocho años y medio de trabajo.

Quedaron incorporadas al texto actual las reformas parciales que se fueron realizando en los últimos nueve años, con fusiones y ajustes que han dado origen a nuevos dicasterios.

Es sabido que el comentario y estudio de un documento, cualquiera que fuere, puede hacerse desde distintos ángulos o perspectivas, como de hecho están haciendo los diversos autores y comentaristas desde la promulgación de la constitución apostólica que nos ocupa actualmente. En el presente comentario me ceñiré al orden temático y sistemático establecido en el mismo documento pontificio. Para facilitar su lectura y estudio en el Anexo I reproduzco el Índice correspondiente. Y en el Anexo II el índice de la constitución apostólica Pastor Bonus, a fin de que sea más fácil y rápido poder tener con un simple golpe de vista el contenido de ambos documentos y poder compararlos cuando sea necesario.

I. Preámbulo

La Constitución Apostólica "Praedicate Evangelium" fue promulgada el 19 de marzo de 2022, en la solemnidad de San José. Entró en vigor el 5 de junio del presente año, en la solemnidad de Pentecostés, tras una "vacatio legis" de dos meses y medio (cf. c. 8). Sustituye a la Constitución Apostólica "Pastor Bonus", de Juan Pablo II, del 28 de junio de 1988, la cual constaba de 193 artículos (57 menos que la actual).

El título fue tomado del mandato de Cristo a los Apóstoles, encomendándoles la misión universal: "Prediquen el Evangelio" (Mc. 16, 15 y Mt 28, 19).

El Preámbulo contiene los principios teológicos esenciales que deben regir la actual reforma de la Curia Romana (cf. N° 2).

Desde el comienzo hay que afirmar que, en razón de los principios de fuerte contenido teológico que inspiran todo el Preámbulo, no resulta fácil hacer una síntesis, pues se correría el peligro de desarticular lo que ha sido pensado y expuesto con orden y lógica interna.

Las palabras claves son "evangelización", ya que ésta es la primera tarea que Cristo ordenó realizar a sus discípulos y a la Iglesia, y por tanto, este mandato divino se sitúa en el núcleo de la reforma. La otra palabra iluminadora es "comunión", porque la Iglesia misma es un misterio de comunión. Este misterio, que hunde sus raíces en el misterio más profundo de la religión cristiana -la Santísima

Trinidad- debe mostrarse y vivirse a través de la comunión de todos los miembros de la Iglesia, primero en su relación con Dios (vertical) y luego en las relaciones de los miembros entre sí (horizontal). Esta comunión es la que debe impulsar a la Iglesia incesantemente hacia la "misión". Ésta es la tercera palabra clave. La comunión es para la misión, ya que toda la Iglesia es esencialmente misionera.

La cuarta palabra clave es: "sinodalidad" (cf. N° 4). Esto quiere decir que en la Iglesia es esencial y urgente la escucha recíproca, "...en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros y todos en escucha del Espíritu Santo, "*el Espíritu de Verdad"* (Jn 14, 17), para conocer lo que él "*dice a las Iglesias"* (Ap 2, 7)".

La reforma, por tanto, se sitúa en este amplio contexto de evangelización, comunión, escucha mutua (camino de sinodalidad), y todo orientado a la misión. Claramente afirmaba el Concilio Vaticano II la naturaleza misionera de la Iglesia al proclamar: "La Iglesia peregrinante es, por naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre"[8].

Agrega a continuación el documento que, de modo semejante, ocurrió cuando más se sintió en el peregrinar histórico de la Iglesia la necesidad de reforma, citando los grandes documentos que marcaron verdaderos hitos en la estructura fundante de la Curia Romana, como también en los cambios que se dieron en el transcurso de los siglos (cf. N° 3).

Así es que menciona en el siglo XVI: la constitución apostólica "Immensa aeterni Dei", del Papa Sixto V (1588); y luego las correspondientes al siglo XX: "Sapienti Consilio" del Papa Pio X (1908); "Regimini Ecclesiae Universi", del Papa Pablo VI (1967) y "Pastor Bonus", de Juan Pablo II (1988).

Las normas contenidas en el presente documento pretenden armonizar mejor "el ejercicio actual del servicio de la Curia con el camino de evangelización que la Iglesia, especialmente en este tiempo, está experimentando" (N° 3).

Después de referirse a "la conversión misionera", imprescindible por lo que antes se ha señalado (cf. N°3), y tras volver a la presentación de la "Iglesia, misterio de comunión" (N°4), abordará temas íntimamente conectados. Los mencionaré a todos, haciendo los comentarios que sean oportunos para mejor entender el documento que nos ocupa y, más concretamente, este Preámbulo.

A) El servicio del Primado del Romano Pontífice y el Colegio episcopal (N°s 5, 6 y 7).

Como punto de partida, supuesta la afirmación de que San Pedro y los demás Apóstoles constituyeron un Colegio, de modo semejante, ("pari ratione"), el

8. AG 2; cf. LG 2.

Romano Pontífice y el Colegio episcopal, por determinación divina, ("statuente Domino"), están unidos entre sí formando un Colegio (cf. c. 330). El paso siguiente es asumir, en conformidad con la tradición, que el núcleo esencial del ministerio petrino es "ser principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles"[9]. A la par se afirma que cada Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en su Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia universal, en la cual, y a base de la cual se contituye la Iglesia católica, una y única.

B) También son garantes de la unidad de la Fe y de la comunión, en primer lugar, las iglesias que se unieron en torno a las grandes Iglesias patriarcales de oriente. Y en occidente, la agrupación de las Iglesias locales en conferencias episcopales nacionales, incluyendo sus uniones regionales y continentales, junto con las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias orientales. Todas estas agrupaciones de Iglesias locales son medios muy significativos para expresar y servir a la comunión eclesial en las diversas regiones junto con el servicio a la unidad del "munus petrino" del Romano Pontífice (cf. N° 7).

C) En este contexto se debe insertar el servicio de la Curia Romana (cf. N°s 8 y 9). Como lógica conclusión de lo antes expresado, la Curia Romana no sólo está al servicio del Papa, sino también del Colegio episcopal, de cada Obispo en concreto, como también de las conferencias episcopales, sus uniones regionales y continentales (por ejemplo el CELAM) y de las equivalentes estructuras jerárquicas de las Iglesias orientales.

D) Entonces se expresa con vigor: "La Curia Romana no se sitúa entre el Papa y los Obispos, sino que se pone al servicio de ambos en la forma que conviene a la naturaleza de cada uno" (N° 8).

E) Consecuentemente prosigue afirmando que en modo alguno las conferencias episcopales y las estructuras jerárquicas orientales se deben interponer entre el Romano Pontífice y los Obispos, sino que por el contrario deben estar al completo servicio de los mismos. Esto debe ser así porque dichas estructuras manifiestan directamente la dimensión colegial del ministerio episcopal y, en segundo lugar, porque todas ellas existen para fortalecer la comunión eclesial.

F) A continuación se hace la siguiente afirmación que es, probablemente, una de las notas más llamativas y audaces de todo el documento, aunque no posee originalidad ninguna, ya que pertenece a las verdades sostenidas y predicadas por la Iglesia desde sus orígenes. Pero que implica una novedad el se haya incorporado al presente documento: "El Papa, los obispos, y otros ministros

9. Cf. Concilio Vaticano I, const. dogmática Pastor aeternus y Concilio Vaticano II, const. Lumen gentium, 23.

sagrados no son los únicos evangelizadores en la Iglesia...Todo cristiano, en virtud del Bautismo, es discípulo-misionero...Esto no puede ser ignorado en la actualización de la Curia, cuya reforma, por tanto, debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad (N°10). Entiéndase, por tanto, que la presencia y participación de los laicos en la vida y en las estructuras de la Iglesia no es una concesión graciosa de la jerarquía de la Iglesia, sino que es esencial en razón de la misma vocación bautismal.

La razón fundamental es que por su vida familiar, su competencia propia en las realidades terrenas, su vivencia de la fe en medio de los desafíos del mundo, etc., los hace capaces de promover la familia, la defensa de la vida humana y de la creación, como también el ser fermento del Evangelio en las realidades temporales: "sal de la tierra y luz del mundo", (cf. Mt 5, 13-16 y también Lc 14, 34-35; Mc 4, 21) y también idóneos en el discernimiento de "los signos de los tiempos" (cf. N° 10).

G) El significado de la reforma (cf. N°s 11-12), no puede limitarse solamente a la modificación o puesta al día de las "estructuras" de la Iglesia, sino que "será real y posible si brota de una reforma interior", es decir, de una espiritualidad cuya fuente brota del amor de Dios -que nos amó primero-, que se nos ofrece en el encuentro personal con Jesucristo y que se vive plenamente en el servicio a los hermanos, tomando el ejemplo evangélico del Buen Samaritano (cf. Lc 10, 29-37).

H) ¿Cuál es el fin que se propone la actual reforma de la Curia Romana?

El fin de la reforma es, por tanto, "un medio para dar un fuerte testimonio cristiano, favorecer más eficazmente la evangelización, promover un espíritu ecuménico más fecundo y alentar un diálogo constructivo con todos" (N° 12). Este "diálogo constructivo con todos" hace explícita referencia al camino sinodal que ha iniciado la Iglesia y que será una de las características que marcarán profundamente a la Iglesia hodierna.

I) La reforma, por tanto, deberá perfeccionar la identidad y el rostro de la misma Curia Romana, a fin de que pueda ayudar más eficazmente al Romano Pontífice en su función suprema al servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, reforzando de este modo la unidad de fe y la comunión del Pueblo de Dios, y se promueva eficazmente la misión propia de la Iglesia en el mundo: la evangelización (cf. N° 12).

II. Principios y criterios para el servicio de la curia romana

En el texto de la presente constitución se mencionan once principios o criterios. No son novedosos y quizás tampoco podrían serlo, atendiendo a la te-

mática tratada. Pero sí están relacionados mutuamente, siguiendo una escala de importancia que va de mayor a menor.

El principio fundamental es el siguiente: el Papa, para el ejercicio del ministerio petrino que le fué confiado por Cristo, a quien Pedro proclamó como "el Mesías, Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16), se sirve de los dicasterios de la Curia Romana; dichos dicasterios "realizan su labor en nombre y bajo su autoridad, para bien de las Iglesias y servicio de los sagrados pastores". La Curia, por tanto, no es un "super organismo eclesiástico" que se ubica por encima de los miembros del Colegio episcopal, sino que debe ejercer este servicio a los obispos, reconociendo y respetando la responsabilidad que les corresponde en cuanto son legítimos Sucesores de los Apóstoles. Aunque no se lo mencione explícitamente en el texto, hay una directa e inmediata referencia al c. 333, 1, en el que se expresa la relación entre el Romano Pontífice y las Iglesias particulares (cf. c. 368), y por tanto, con los pastores que rigen las mismas -los obispos y quienes se le equiparan en derecho-. Como marco amplio de esta norma se percibe claramente que se trata de la aplicación del principio de subsidiariedad[10].

Sentado con toda claridad el axioma mencionado, enumera los principios y criterios rectores conforme a los cuales se implementará la reforma.

1. La Curia Romana al servicio de la misión universal del Papa. Esta Institución tiene un carácter de causa instrumental, ante todo para posibilitar un servicio eficaz para el gobierno universal del Sumo Pontíifice, pero también está al servicio de los obispos, de las Iglesias particulares, las conferencias episcopales y de sus uniones regionales y continentales, de las estructuras jerárquicas orientales y de otras instituciones y comunidades de la Iglesia.
2. Lo anteriormente expresado requiere la corresponsabilidad, dejando a la idoneidad y responsabilidad de los legítimos pastores el ejercicio de todas aquellas competencias propias, lo cual es fruto y expresión del "mysterium communionis" propio de la Iglesia.
3. Se destaca algo ya expresado de diversas maneras y en distintos lugares: que la Curia Romana está al servicio de la misión de los obispos. Por lo cual debe reconocer a los obispos su condición de Sucesores de los Apóstoles y apoyarlos en el cumplimiento de su misión propia.
4. Lo afirmado en el principio o criterio anterior se hará efectivo con el apoyo que debe brindar la Curia Romana a las Iglesias particulares, como así tam-

10. O. Karrer, El principio de subsidiaridad en la Iglesia, en G. Baraúna (Director), La Iglesia del Vaticano II, tomo I, pp. 602-629. C. Sacheri, El orden natural, Publicaciones del Instituto de Promoción Spcial Argentina, Buenos Aires 1975, pp. 157-164. Y con respecto a la implementación de este principio a la reforma de la Curia Romana, ver: M. Landra, El principio de subsidiariedad aplicado a la Curia Romana, AADC, vol. XXI, (2015), pp. 177-223.

bién a las conferencias episcopales, y a las estructuras jerárquicas orientales. Esto es posible y se justifica en cuanto que la Curia Romana, por su servicio a la Iglesia universal, recoge y elabora iniciativas y propuestas a partir de su experiencia tan rica como variada y las comparte con las Iglesias particulares. Se trata de un ida y vuelta, del centro a la periferia, e inversamente, de la periferia al centro. Un incesante intercambio de proyectos y experiencias pastorales, que en la escucha mutua, enriquece a los actores directos y redundará en bien de toda la Iglesia.

5. En cuanto a la potestad de régimen que posee la Curia Romana, es una potestad ordinaria-vicaria. Este principio es el que contiene mayor carácter jurídico y canónico. Por eso la conveniencia de precisar los términos fundamentales.

   A) La doctrina está contenida en el c. 131, que transcribo en razón de su claridad:

   > "§ 1. La potestad de régimen ordinaria es la que va aneja de propio derecho a un oficio; es delegada la que se concede a una persona por sí misma, y no en razón de su oficio.
   > § 2. La potestad de régimen ordinaria puede ser propia o vicaria.
   > § 3. La carga de probar la delegación recae sobre quien afirma ser delegado".

   La potestad de régimen ordinaria (cf. § 1) se distingue por tres notas: a) está vinculada a un oficio eclesiástico concreto; b) esto es así en virtud del mismo derecho, que ha dotado a determinados oficios de la mencionada potestad ordinaria (Romano Pontífice; obispo diocesano; etc); y c) al mismo tiempo el mismo derecho o la autoridad competente que confiere el oficio pueden determinar su fin, competencias, derechos y obligaciones, etc. (cf. c. 145, § 2). Este tipo de potestad se obtiene en el instante mismo en que el oficio es efectivo, esto es, cuando se produce la provisión canónica (cf. c. 146). Ésta se realiza según los diversos modos previstos: por libre colación de la autoridad eclesiástica competente; por institución de la misma autoridad cuando haya precedido presentación; por confirmación o admisión de la correspondiente autoridad cuando haya precedido elección o postulación; o por simple elección y aceptación del elegido, cuando la elección no necesita ser confirmada (cf. c. 147).

   B) La potestad de régimen ordinaria puede ser: a) propia o b) vicaria (c. 131, § 2). Es ordinaria-propia cuando se obtiene y ejerce por título y en nombre propio, por ejemplo el Romano Pontífice (c.331) y el obispo diocesano (c. 381, § 1). Es ordinaria-vicaria cuando se ejerce representando al titular de la potestad ordinaria-propia, por ejemplo, el vicario general y

los vicarios episcopales respecto del obispo diocesano (cf. cc. 475, § 1 y c. 476, respectivamente).

C) En lo que nos interesa directamente, el Romano Pontífice, en virtud de su oficio primacial, posee potestad ordinaria propia, puesto que se trata de un oficio capital, la cual se describe de la siguiente manera: "El Obispo de la Iglesia Romana...tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente" (c. 331).

D) Mientras que la Curia Romana posee una potestad ordinaria-vicaria, pues "realiza su función en nombre y por autoridad del mismo [Romano Pontífice] para el bien y servicio de las Iglesias..." (c. 360). El texto de la constitución expresa: "Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su munus primacial. Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos" (N° 5).

6. La necesidad de que toda esta estructura "visible", inanimada en cuanto tal, esté sostenida y acompañada por la vida espiritual de todos sus miembros, quienes deben ponerle vida y hacerla funcional y dinámica.

   Por "espiritualidad" en sentido amplio entendemos: a) un camino hacia la interioridad, hacia ese punto absoluto del espíritu del hombre que atrae todo hacia sí, que da unidad a la persona humana. El término "pneumatikós" utilizado por San Pablo (1 Cor 2, 13-15; 9, 11 y 14, 1), designa el centro de la vida cristiana; b) el camino hacia lo trascendente, es decir, hacia el Misterio, el Absoluto, por tanto, el camino hacia Dios; y c) el camino hacia los otros: esta dimensión viene exigida por la misma noción de persona humana, la cual es un ser abierto a lo universal, porque esencialmente su naturaleza es relación, comunión y diálogo[11].

   En sentido estricto se refiere a la vida cristiana que nace del Espíritu y tiene como meta la identificación con Cristo en la peregrinación terrena, fruto de la gracia, el ejercicio de las virtudes sobrenaturales (teologales y cardinales) y los dones del Espíritu Santo, hasta alcanzar la plenitud en el Reino celestial.

   Es denominador común presentar la espiritualidad como sinónimo de *vivir bajo la acción del Espíritu*. Vida espiritual y *vida en el Espíritu* se presentan como la misma realidad. La presencia y la acción del Santo Espíritu es lo más radical en la espiritualidad cristiana.

11. S. Gamarra, Teología espiritual, BAC, Madrid 2004, pp. 33-38.

¿Cuál es la nota característica y la originalidad que acerca de la espiritualidad postula el documento actual?

Cada uno de los que son llamados a prestar sus servicios en la Curia Romana debe percibir con nitidez que tiene una especial vocación, además de la vocación a la santidad que le incumbe a todo el Pueblo de Dios en razón del bautismo (cf. Lumen Gentium, capítulo V), a testimoniar una vida ejemplar ante la Iglesia y el mundo; es una ardua responsabilidad la de ser discípulo-misionero, dando ejemplo de entrega, espíritu de piedad, acogida a los que acuden a la Curia Romana y verdadera vocación de servicio (cf. Art. 5).

En definitiva, los miembros de la Curia deben distinguirse por su adhesión personal a Cristo y su santidad de vida. De lo contrario, por más perfectas que sean las estructuras externas y esmerada la organización interna de la Curia Romana, pocos frutos se obtendrán si sus miembros no viven en santidad y se esfuerzan por incrementarla cotidianamente.

Todo lo antes dicho se puede resumir de la siguiente manera: mutua relación entre fe y vida; entre vida y testimonio; y entre testimonio y misión, todo vivido dentro del misterio de la comunión de la Iglesia.

7. Integridad personal y profesional. Puede percibirse claramente la estrecha relación entre este principio y el recientemente señalado en el punto anterior. En efecto, los miembros de la Curia Romana, elegidos entre obispos, presbíteros, diáconos, miembros de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica y laicos, deben distinguirse por su vida espiritual, experiencia pastoral, sobriedad de vida y el amor a los pobres, como también por el espíritu de comunión y vocación de servicio, además de la competencia profesional en los asuntos que se les encomiendan. Esta profesionalidad requiere básicamente dos cosas: capacitación previa, demostrando que se tiene la idoneidad requerida; y, en segundo lugar, una permanente formación que actualice la capacitación inicial.

   Considero que este puede ser uno de los modos de evitar que haya dentro de los miembros de la Curia personas que hayan ingresado al organismo por "amiguismo" y, por qué no, a veces movidos por las ansias de "carrierismo" y de ascenso personal. Ya estaba previsto de alguna manera en la constitución apostólica "Regimini Ecclesiae Universae", de Pablo VI, sobre la reforma de la Curia Romana, al preceptuar: "Los elegidos para un oficio no pueden reclamar el derecho de ascender al oficio superior"[12].

8 y 9. Deberá promoverse la constante colaboración entre los dicasterios, para lo cual serán de gran utilidad las reuniones intra-dicasteriales como también las

12. Promulgada el 15 de agosto de 1967, I Normas Generales, Capítulo I, art. 4.

inter-dicasteriales. Estos encuentros favorecerán el intercambio de experiencias, la escucha mutua, y la solución más eficaz de las cuestiones a considerar y resolver. Y, sobre todo, es un signo irrefutable de comunión eclesial.

10. Expresión de catolicidad. Para que se haga realidad la universalidad de la Iglesia, es decir, su catolicidad, se deberá elegir cardenales, obispos y otros colaboradores "cualificados", provenientes de las diversas culturas y nacionalidades. Este principio de internacionalidad que se pretende, sigue la línea establecida por la constitución apostólica de Pablo VI recientemente citada, en la que se establecía: "Los Oficiales son elegidos de las diversas naciones entre aquellos que son verdaderamente peritos y tienen experiencia pastoral"[13].

11. Reducción de dicasterios. Había dicasterios con finalidades similares y/o complementarias, por lo cual era necesario racionalizar sus funciones para hacer más eficaz y rápido el tratamiento de las diversas cuestiones.

III. NORMAS GENERALES (ARTS. 1-43)

Art. 1: Noción de Curia Romana.

> "La Curia Romana es la institución de la que se sirve ordinariamente el Romano Pontífice en el ejercicio de su supremo oficio pastoral y de su misión universal en el mundo. Está al servicio del Papa, sucesor de Pedro, y de los obispos, sucesores de los Apóstoles, según las modalidades propias de la naturaleza de cada uno, cumpliendo su función con espíritu evangélico, trabajando por el bien y al servicio de la comunión, la unidad y la edificación de la Iglesia universal, y atendiendo a las exigencias del mundo en el que la Iglesia está llamada a cumplir su misión".

Si comparamos la presente noción, primero con la noción que daba la c.a. Pastor Bonus (1988) y la que había dado anteriormente la c.a. Regimini Ecclesiae Universi (1967), cuyos textos reproduzco inmediatamente, puede percibirse que en el documento actual se fue abandonando el rigor técnico, como también la precisión jurídica, para darle una impostación fuertemente pastoral y remarcando temas que aparecen reiterativamente en todo el documento, como la unidad, la comunión, la misión, el espíritu evangélico de servicio, los desafíos que el mundo actual presenta a la Iglesia, etc.

13. Ídem, I Normas Generales, Capítulo I, art. 3.

> "La Curia Romana es el conjunto de Dicasterios y Organismos que ayudan al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral para el bien y servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, con lo que se refuerzan la unidad de la fe y la comunión del Pueblo de Dios y se promueve la misión propia de la Iglesia en el mundo" (Juan Pablo II, c. a. Pastor Bonus, art. 1)

Mucho más breve y precisa era la noción que ofrecía la c.a. Regimini Ecclesiae Universi:

> "La Curia Romana, con cuya ayuda el Sumo Pontífice suele despachar los negocios de la Iglesia universal, consta de congregaciones, tribunales, oficios y secretariados" (Art. 1, § 1)

En los artículos 2-6 se refiere al carácter eminentemente "pastoral" que debe animar todas las actividades desarrolladas por la Curia Romana.

¿Qué es y qué debe entenderse por pastoral?

Estimo de utilidad, especialmente para facilitar una correcta interpretación de la presente normativa, exponer los conceptos básicos o denominador común de lo que significa la "pastoral" que debe ser como el "alma mater" de toda actividad curial.

En este sentido tenemos que la pastoral (o acción pastoral) es toda actividad de la Iglesia católica en el mundo o el conjunto de actividades por las cuales la Iglesia realiza la misión que Cristo, Buen Pastor le ha confiado, continuando y actualizando en el devenir histórico la obra de la salvación que Él ha realizado mediante su Misterio Pascual.

La imagen del pastor era un elemento constante en el mundo bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento[14], donde Dios es comparado con el Pastor, es decir, aquel que tiene al mismo tiempo la autoridad para conducir el rebaño como la solicitud incansable por el bienestar integral de las ovejas. Frente al fracaso de los pastores llamados por Dios para apacentar a su rebaño, es decir, su pueblo elegido, que han sido infieles a su misión, no se ocuparon del rebaño y en cambio se apacentaron a sí mismos (cf. Ez 34, 3), dejando que las ovejas se extravíen y dispersen (cf. Ez 34, 1-10), el Señor Dios de modo personal reunirá el rebaño, lo reconducirá y lo guardará bajo su mano (cf. Ez. 34, 11-22).

En el Evangelio joánico, Jesús se aplica a sí mismo la imagen veterotestamentaria del Señor Dios como Pastor eximio y se autoproclama: "Yo soy el Buen

14. X. Léon-Dufour (Director), Vocabulario de Teología Bíblica, editorial Herder, Barcelona 1978, voz: pastor y rebaño.

Pastor" (Jn 10, 11). Más aún, sólo él es la puerta de acceso a las ovejas (Jn 10, 7); es el Pastor perfecto porque da su vida por sus ovejas (Jn 10, 15. 17ss). Porque tiene la plenitud del poder en el cielo y en la tierra (cf. Mt 28, 18), encomienda a Pedro (cf. Jn 21, 15-17) y a los otros Apóstoles el cuidado de sus ovejas, a las cuales ama hasta dar la vida por ellas. De allí que en adelante todos aquellos que sean llamados a pastorear, esto es, participar de la solicitud de Jesús por el rebaño, deberán hacerlo por amor a Cristo, que sigue siendo el único Buen Pastor, y lo harán con el mismo espíritu pastoral con que Él guía, alimenta y cuida a las ovejas de su rebaño, que es la Iglesia.

En atención a lo dicho, la labor o acción pastoral de la Iglesia, de todos los tiempos y latitudes, consiste básicamente en "evangelizar", es decir, en proclamar el Evangelio de Jesucristo, como Él lo mandó a sus apóstoles. De allí el título de la presente constitución apostólica: "Praedicate Evangelium". Esta predicación se realiza ante todo por el anuncio de la Persona y el mensaje salvífico de Jesucristo; y conjuntamente con el diálogo con los hombres y culturas; la transmisión de los valores perennes del Evangelio a las culturas; el servicio ofrecido desde la verdad y la caridad; el testimonio personal y comunitario de santidad; la defensa y promoción de la vida humana; la honestidad de costumbres, etc. Toda esta actividad orientada hacia la formación del Pueblo de Dios, su constante conversión y renovación, participando activamente en la construcción de una sociedad más justa, fraterna y solidaria.

La Iglesia católica realiza su acción pastoral, preferentemente, a través de las tres funciones ("tria munera") de Jesucristo, confiadas por Él a su Esposa, que es la misma Iglesia:

– *Función profética*: abarca las diversas formas del ministerio de la Palabra de Dios[15]: la predicación de la Palabra de Dios (cf. cc. 762-772); la catequesis (cf. cc. 773-780); la actividad misional de la Iglesia (cf. cc. 781-792); el diálogo ecuménico (cf. c. 755); la educación católica en los distintos niveles (cf. cc. 793-821); etc.
– *Función santificadora*: a través de la celebración de los Sacramentos, sobre todo de la Ssma. Eucaristía, y de los sacramentales[16]. También a través de otras acciones sagradas como son la oración personal y comunitaria; las obras de piedad y apostolado, etc.
– *Función real o pastoral*: se refiere a la promoción y orientación de las comunidades encaminadas hacia la vivencia de la caridad y a la animación de espíritu cristiano de las realidades temporales o terrenales. Este aspecto de la anima-

15. C.I.C., Libro III de la Función Docente de la Iglesia.

16. C.I.C., Libro IV de la Función Santificadora de la Iglesia.

ción cristiana de las realidades temporales abarca casi todos los ámbitos de la vida social, por ejemplo, la familia, la salud, el trabajo, la educación, la cultura y las artes; el cuidado de la niñez y la juventud como también de las personas más vulnerables; la política y la economía; la aplicación de los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia; el cuidado del medio ambiente, etc.

Conforme a lo expresado, la pastoral no puede ser nunca un "slogan" vacío de contenido, porque la verdadera pastoral se inspira en la divina Revelación, cuyas fuentes son la Escritura y la Tradición, interpretadas por el Magisterio de la Iglesia (cf. cc. 747, 748 y 749). Tampoco puede reducirse a una deformación o un conjunto de abusos en materia litúrgica, buscando reducir el Misterio a una reunión de amigos que participan de una celebración de carácter festivo puramente humano; ya que "las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la misma Iglesia, que es 'sacramento de unidad',..." (c. 837). Por tanto, la verdadera y única pastoral se inicia por la predicación de la palabra divina y su aceptación por la fe; y sostiene la vida cristiana de los fieles mediante la celebración de los Sacramentos y de las otras celebraciones sagradas. Por esta razón, "al celebrarlos, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con suma veneración y con la debida diligencia" (c. 840).

Los principios operativos de la Curia (Arts. 7-11) que deben tenerse en cuenta son los siguientes:

– Cada uno de los miembros de la Curia Romana, además de dedicación y rectitud, deben poseer profesionalismo, es decir, la debida capacitación conforme a la materia en que van a desempeñarse. Esta capacitación o preparación teórico-práctica se requiere desde el comienzo de las funciones, aunque se irá perfeccionando con la experiencia, el estudio, la actualización, etc. Por su parte los organismos curiales, cada uno conforme a su naturaleza y competencia, proveerán los medios oportunos y adecuados para que haya una formación permanente de su propio personal (cf. Art. 7).
– Cualquier actividad que realicen los miembros de los dicasterios y organismos deberán estar regidos por la racionalidad y funcionalidad (cf. Art. 8). De este modo las actividades desarrolladas se harán de modo expeditivo y sin demoras innecesarias.
– Deberá darse una permanente y fluida colaboración mutua entre los dicasterios, organismos y oficinas, es decir, una interconexión de las actividades. Es lo que se denomina "colaboración interdicasterial". Pero, además, esta interacción y colaboración deberá comenzar a practicarse entre todos los que componen los dicasterios, organismos y oficinas. Es lo que se denomina "colaboración intradicasterial". (cf. Art. 9). Ya se abordó esta temática en el apartado II: Principios y Criterios para el Servicio de la Curia Romana, números 8 y 9.

– La Oficina del Trabajo de la Sede Apostólica se ocupa de lo concerniente al desempeño laboral del personal de la Curia y de las cuestiones conexas, a fin de proteger y promover los derechos de los colaboradores, en conformidad con los principios de la Doctrina Social de la Iglesia (cf. Art. 11).

Estructura de la Curia Romana (Arts. 12-19).

Todo este apartado presenta un conjunto de normas que constituyen algo así como la columna vertebral en sentido jurídico de toda la estructura visible de la Curia Romana.

El Art. 12, §1 establece que la Curia Romana "se compone de la Secretaría de Estado, los dicasterios y los organismos, todos jurídicamente iguales entre sí". Se aclara que en el presente documento pueden también ser denominados como "instituciones curiales" (cf. §2). Son Oficinas de la Curia Romana: a) la Prefectura de la Casa Pontificia; b) la Oficina de las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice y c) el Camarlengo[17] de la Santa Iglesia Romana.

La c.a. Pastor Bonus mencionaba las "Congregaciones"; ya no se las menciona y quedaron agrupadas bajo el término genérico de "dicasterio". La palabra dicasterio[18], (del griego: dikasterion), significa Tribunal. Su significado fue variando con el paso del tiempo: al principio designaba todo tribunal inferior de la Curia Romana, para distinguirlos de los tribunales superiores. Posteriormente se aplicó en el sentido contrario, como denominación genérica de todos los grandes organismos de la Curia Romana, incluyendo las congregaciones, los tribunales, los oficios y los consejos pontificios.

Veamos la composición interna de cada dicasterio (cf. Art. 13), aunque obviamente puede haber alguna variante:

– Prefecto o equiparado (Presidente, responsable, etc.);
– Miembros (en número adecuado, según necesidades);
– Secretario (puede haber varios);
– Subsecretarios;
– Oficiales; y
– Consultores.

En el Art. 14 se especifican las funciones de cada uno de los mencionados en el Art. precedente.

17. Dícese del cardenal a cargo de la Cámara Apostólica y, en cuanto tal, encargado de la administración de los bienes temporales y derechos de la Santa Sede, especialmente durante la Sede vacante.

18. V.A., Diccionario del Cristianismo, Editorial Herder, Barcelona 1986, voz: dicasterio.

Todos los miembros, tanto jefes como funcionarios, son designados por el Romano Pontífice por el término de cinco años (cf. Art. 17, §1). Los prefectos y secretarios, habiendo alcanzado la edad límite de 75 años (según lo establece el Reglamento General de la Curia Romana), deben presentar su renuncia al Romano Pontífice (cf. Art. 17, §2). En el caso de quienes son Miembros del dicasterio, la norma general establece que cesan en sus funciones al cumplir los ochenta años; pero si pertenecen a otra institución curial en razón de otro cargo, al cesar en ese cargo, también dejan de ser miembros de cualesquiera institución curial.

Atendiendo que la normativa últimamente indicada no tiene suficiente claridad, propongo el siguiente ejemplo. Un cardenal es prefecto del dicasterio de la Doctrina de la Fe; pero también es simultáneamente Miembro de los dicasterios de los Obispos y de los Clérigos. En cuanto prefecto del dicasterio de la Doctrina de la Fe debe presentar la renuncia a los setenta y cinco años. Mientras que en cuanto miembro de otros dicasterios lo debe hacer al cumplir los ochenta años. Ahora bien, si presenta la renuncia al oficio de prefecto del dicasterio señalado y le es aceptada por el Romano Pontífice, simultáneamente con la pérdida del oficio de prefecto se produce la pérdida del oficio de miembro de otros dicasterios, aunque no tenga la edad requerida de ochenta años.

Todos aquellos oficiales clérigos, como los pertenecientes a institutos de vida consagrada (IVC) o sociedades de vida apostólica (SVA), o estructuras jerárquicas orientales, transcurrido el tiempo de su servicio curial, esto es cinco años, regresarán a sus respectivos organismos a los cuales están adscriptos o incardinados, sea la diócesis, el instituto de vida consagrada o la sociedad de vida apostólica o la propia estructura jerárquica oriental, en los cuales continuarán su servicio de acuerdo a las disposiciones de sus superiores legítimos. Pero hay una excepción: si los superiores de la Curia Romana lo consideran oportuno, los antes mencionados podrán prorrogar su servicio por otros cinco años (cf. Art. 17, §4).

Por otra parte, cuando está vacante la Sede Apostólica, todos los presidentes y miembros de dicasterios pierden su cargo; excepto el Penitenciario Mayor y el Limosnero de Su Santidad (cf. Art. 18). Además quienes desempeñan el oficio de secretarios durante la Sede Vacante, se ocuparán del gobierno ordinario de sus respectivas instituciones curiales (cf. §2). Durante el período de la Sede Vacante y la elección del nuevo Pontífice, el Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias, desempeñará sus funciones de acuerdo a lo que se establece en la constitución apostólica Universi Dominici Gregis (cf. §3).

Cada dicasterio tendrá su propio archivo, debidamente organizado conforme a pautas reconocidas en el campo de la archivística, conservando todo material recibido como también una copia de cualquier respuesta que se haya notificado a los interesados (cf. Art. 19).

Competencia y procedimiento de las instituciones curiales (Arts. 20-33).

La competencia de las instituciones curiales se determinan ordinariamente en razón de la materia que tratan; pero puede haber excepciones (cf. Art. 20) y se especifican cuáles son esas materias (cf. Art. 21).

Los conflictos de competencia entre los dicasterios entre sí, o entre éstos y la Secretaría de Estado, los examina y resuelve el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (cf. Art. 22).

Corresponde al dirigente o presidente del dicasterio reunir al congreso, el cual está constituido por él mismo, el secretario, el subsecretario, y todos o parte de los oficiales (cf. Art. 25).

Los miembros de los dicasterios se reúnen en sesiones ordinarias o extraordinarias (cf. Art. 26, §1). Para las sesiones ordinarias, en las que se tratarán los temas habituales, debe convocarse a todos los miembros residentes en la Urbe (cf. §2). Las sesiones extraordinarias deben convocarse cada dos años, a no ser que una causa urgente y grave reclame anticipar el tiempo indicado. Allí se tratarán las cuestiones de mayor importancia, teniendo en cuenta el bien de la Iglesia universal. De ella participarán todos los miembros del dicasterio (cf. §3).

Se dan indicaciones concretas acerca de las actuaciones que corresponden a los consultores (cf. Art. 27), como también el modo de proceder cuando se deban examinar cuestiones mixtas, esto es, aquellos asuntos que son competencia de varios dicasterios a la vez (cf. Art. 28).

El Art. 30 establece taxativamente que los dicasterios de la Curia Romana no poseen potestad legislativa. Recordemos que ya se mencionó "ut supra" que los dicasterios tienen potestad de régimen ordinaria/vicaria. Sobre el ejercicio de la potestad legislativa establece: "Una institución curial no puede emanar leyes o decretos generales que tengan fuerza de ley, ni puede derogar las prescripciones del derecho universal vigente, sino en casos determinados y particulares, y con la aprobación en forma específica del Romano Pontífice".

Nada se haga en asuntos importantes o extraordinarios antes que el dirigente del dicasterio lo haya informado expresamente al Romano Pontífice (cf. Art. 31, §1).

Las instituciones curiales colaboran, cada una según su competencia específica, con la Secretaría General del Sínodo, en los asuntos de mayor importancia, según los métodos establecidos o que vayan a establecerse en el futuro (cf. Art. 33).

Reunión de los dirigentes curiales (Arts. 34-35)

Los dirigentes de las instituciones curiales son convocados periódicamente por orden del Romano Pontífice, para discutir juntos planes de trabajo, coordinar las actividades conjuntas, intercambiar información y examinar los asuntos de

mayor trascendencia (cf. Art. 34, §1). Las reuniones son convocadas y coordinadas por el Secretario de Estado, de acuerdo con el Romano Pontífice (§2).

La Curia Romana al servicio de las Iglesias particulares (Arts. 36-37)

Esta afirmación recorre todo el documento: las instituciones curiales, cada una según su propia especificidad, deben colaborar en las cuestiones más importantes con las Iglesias particulares, las conferencias episcopales regionales y continentales, como así también con las estructuras jerárquicas orientales implicadas temáticamente (cf. Art. 36). En las cuestiones referentes a las Iglesias particulares, las instituciones curiales consulten a los Representantes Pontificios y no dejen de informar a los mismos, como también a las conferencias episcopales y estructuras jerárquicas orientales las decisiones o indicaciones tomadas (cf. Art. 37).

Visita ad Limina Apostolorum (Arts. 38-42).

"Esta visita tiene una importancia peculiar para la unidad y comunión en la vida de la Iglesia, ya que constituye el momento más alto de las relaciones de los Pastores de cada Iglesia particular, de su conferencia episcopal y de cada estructura jerárquica oriental con el Obispo de Roma..." (Art. 39).

Consecuentemente los obispos y jerarcas orientales deberán preparar cuidadosamente este encuentro. Deberán presentar en el tiempo señalado a la Sede Apostólica una relación detallada sobre el estado de la Iglesia particular que le ha sido confiada, en cuya relación se incluirá un informe financiero y patrimonial (cf. Art. 40, §1). La relación tendrá brevedad y claridad. También mencionará el apoyo que recibió de las instituciones curiales cada vez que lo requirieron (cf. §2).

A la recién mencionada preparación que deberán hacer los Pastores de las Iglesias particulares, corresponde paralelamente la preparación de parte de los jefes y funcionarios curiales, para que se enriquezcan y ayuden mutuamente mediante un diálogo franco y cordial e intercambien sugerencias y proyectos de trabajo (cf. Art. 42).

Reglamentos (Art. 43)

En el modo de proceder, además de las prescripciones de los dos Códigos vigentes, como también de los Principios y Criterios indicados en la Parte II de esta constitución, se deberá observar el Reglamento General de la Curia Romana (cf. Art. 43, §1) y el Reglamento propio o conjunto de normas internas de cada dicasterio (cf. §2).

IV. Secretaría de Estado (Arts. 44-52)

En la normativa actual sigue siendo, como lo fue históricamente, el "corazón" de toda la Curia Romana. Es el organismo más antiguo de la Curia[19], creado antes de la organización oficial, entendida como "conjunto de dicasterios" que le diera el Papa Sixto V, el 22 de enero de 1588, mediante la Constitución Apostólica "Immensa Aeterni Dei". Durante el paso de los siglos fue experimentando notables transformaciones, como lo expongo en otro artículo[20].

Un sintético recorrido histórico en el siglo XX y en el actual, nos permiten señalar los siguientes cambios:

a) La Constitución Apostólica Regimini Ecclesiae Universi (15 de agosto de 1967), en el capítulo II, mencionaba la Secretaría de Estado o Papal y el Sagrado Consejo de los Negocios Públicos de la Iglesia. Esto indicaba que el mencionado Sagrado Consejo estaba constituido como un dicasterio independiente de la Secretaría de Estado. Sin embargo, en la práctica estaban unificados bajo la presidencia del cardenal Secretario de Estado. Se dispuso igualmente el cambio de nombre de este dicasterio. Antes se llamó "Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios"[21] y pasó a llamarse Sagrado Consejo de los Asuntos Públicos de la Iglesia.
b) El Código de 1983 menciona que la Curia Romana "consta de la Secretaría de Estado o Papal, del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, de las Congregaciones, Tribunales y de otras Instituciones..." (c. 360).
c) La Constitución Apostólica Pastor Bonus, del Papa Juan Pablo II (28 de junio de 1988), estableció que la Secretaría de Estado se convertía en un único dicasterio, con funciones centrales y preeminentes respecto de los otros, en razón de ser el organismo que "ayuda de cerca al Romano Pontífice en el ejercicio de su misión suprema" (n° 39). Constaba de dos Secciones: la de Asuntos Generales y la de Relación con los Estados. Se dejaba en claro, no obstante, que los "Dicasterios son jurídicamente iguales entre sí" (n°2, §2).

19. Creado por el Papa Inocencio VIII, el 31 de diciembre de 1487, con el nombre de Secretaría Apostólica. Fue reforzada en sus competencias por el Papa Inocencio X, el cual durante su pontificado (desde 1644-1655) fue poniendo bajo su órbita varios organismos

20. Hugo H. Cappello, o.c., AADC 2018, pp. 198-200.

21. Tuvo el rango de congregación desde sus orígenes, creada por el Papa Pio VI en 1793, para tratar las relaciones diplomáticas con Francia. Fue el Papa Pio VII quien amplió sus competencias asignándole el tratamiento de todas las cuestiones referidas a los estados. Desde entonces se convirtió en lo que actualmente conocemos como ministerio de relaciones exteriores del Romano Pontífice.

d) El Papa Francisco creó la III Sección de la Secretaría de Estado, denominada: "Sección para el Personal Diplomático", mediante la Carta dirigida al Secretario de Estado, cardenal Pietro Parolin, con fecha del 20 de noviembre de 2017. Anteriormente fue la Oficina de Recursos Humanos, dependiente de la Secretaría de Estado, convirtiéndolo en la actualidad en un organismo autónomo, independiente, constituyendo la Sección III. Su dirección se encomienda a un Arzobispo y estará dotada de personal y presupuesto propio, a fin de que pueda cumplir eficazmente su cometido. La Pontificia Academia Eclesiástica, centro de formación del personal eclesiástico destinado a las funciones diplomáticas, estará vinculada estrechamente a esta III Sección, para asegurar la coordinación y mutua colaboración.

La actual normativa establece que este dicasterio "ayuda de cerca al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión"[22] (Art. 44). También se la denomina "Secretaría Papal", con lo cual le reduce su carácter burocrático de organismo central del gobierno de la Iglesia, subrayando dos aspectos del ministerio petrino, en primer lugar su carácter primacial en cuanto Cabeza del Colegio Episcopal y en segundo lugar la misión pastoral del Papa que es de alcance universal.

Comprende tres Secciones, a saber:

– Sección para los Asuntos Generales, dirigida por el Sustituto, con la ayuda del Asesor;
– Sección de Relaciones con los Estados y Organismos Internacionales, bajo la dirección del propio cardenal Secretario, con la ayuda del subsecretario y un subsecretario para el sector multilateral; y
– Sección para el Personal Diplomático de la Santa Sede, bajo la dirección del Secretario para las Representaciones Pontificias, con la ayuda de un subsecretario (cf. Art. 45, §2).

Las competencias y funciones propias de cada Sección están especificadas del siguiente modo:

– Sección para los Asuntos Generales: Arts. 46-48;
– Sección de Relaciones con los Estados y Organismos Internacionales: Arts. 49-51; y
– Sección para el Personal Diplomático de la Santa Sede: Art. 52.

Dado que la última Sección es la más reciente en su creación, como ya dijimos, data del 20 de noviembre de 2017, su misión propia es la de ocuparse de las cuestiones relativas a las personas que trabajan en el servicio diplomático

22. Idénticas palabras se utilizaban en la c.a. Pastor Bonus, n° 39.

de la Santa Sede, "en particular de sus condiciones de vida y de trabajo y de su formación permanente" (Art. 52, §1). El Papa Francisco, en la carta dirigida al cardenal Parolin con motivo de la creación de esta Sección, le manifestaba oportunamente la necesidad de brindar "...un compañamiento más humano, más sacerdotal, espiritual y profesional" para quienes sirven al Papa y a la Iglesia en el campo diplomático.

Esta Sección colabora con el presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica "en lo que se refiere a la selección y formación de candidatos al servicio de la Santa Sede y mantiene contacto con el personal diplomático jubilado" (Art. 52, §2).

Como resulta lógico, esta Sección ejercerá sus funciones en estrecha colaboración con las otras dos Secciones, respetando las competencias específicas de cada una, en lo que atañe a los Representantes Pontificios (Art. 52, §3).

V. Los dicasterios

Sin lugar a dudas, en este apartado del documento pontificio, se han producido los cambios más trascendentes. Los dicasterios son en la actualidad dieciseis[23]. Ya no se hablará más de congregaciones y consejos pontificios, todos se llamarán "dicasterios". Se unieron aquellos que tenían finalidades semejantes.

Deseo destacar con precisión las novedades que se han producido mediante fusiones y erecciones de nuevos organismos:

1) Se unificaron la antigua Congregación para la Evangelización de los Pueblos[24] (Propaganda Fide) y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización[25]. La fusión dió origen a un nuevo organismo: el Dicasterio para la Evangelización (cf. Arts. 53-68).

   Los jefes de cada uno de los dicasterios anteriores se convierten en pro-prefectos, ya que la presidencia del nuevo dicasterio está reservada al Papa, según reza la disposición siguiente: "El Dicasterio para la Evangelización está presidido directamente por el Romano Pontífice" (Art. 54, §1).

23. Ver el Anexo I.

24. Creada por el Papa Gregorio XV, el 22 de junio de 1622, mediante la bula "Inscrutabili Divinae".

25. Creado por el Papa Benedicto XVI, el 21 de septiembre de 2010, mediante la Constitución Apostólica "Ubicumque et Semper"

Este dicasterio consta de dos secciones: la Sección para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo (cf. Arts. 55-60) y la Sección para la primera evangelización y las nuevas Iglesias particulares (cf. Arts. 61-68).

No es necesaria mucha argumentación para percibir claramente que esta fusión de dos organismos tan importantes para dar origen a la creación de este dicasterio, se convierte en el "Norte" de todo el presente documento pontificio. Para el Papa Francisco la evangelización del mundo actual es la gran prioridad que debe asumir toda la Iglesia, desde el ejercicio de la co-responsabilidad que le cabe a cada uno de sus bautizados, dentro del misterio de la Iglesia comunión; y donde la Curia Romana debe ejercer un rol modélico y ser órgano de impulso sostenido de la evangelización.

2) Cabe señalar que se ha cambiado el orden en que se ubicaban los distintos dicasterios si los comparamos con la Pastor Bonus. En ésta el orden de las entonces Congregaciones era el siguiente: a) Congregación de la Doctrina de la Fe (cf. N°s 48-55); b) Congregación para las Iglesias Orientales (cf. N°s 56-61); c) Congregación del Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos (cf. N°s 62-70)[26].

   En la actual constitución apostólica el orden indicado es el siguiente: a) Dicasterio para la Evangelización; b) Dicasterio para la Doctrina de la Fe; c) Dicasterio para el Servicio de la Caridad.

3) Siguiendo el orden en que se mencionan los dicasterios, en segundo lugar está el Dicasterio de la Doctrina de la Fe (cf. Arts. 69-78).

   Este dicasterio consta de dos secciones (cf. Art. 70): la doctrinal (cf. Arts. 71-75) y la disciplinar (cf. Arts. 76-78). La sección doctrinal, a través de la Oficina matrimonial, examina tanto en el derecho como en el hecho, todo lo que atañe al *privilegium fidei* (cf. Art. 74). La regulación de esta institución tradicional en la legislación eclesiástica se encuentra en el Código de Derecho Canónico en los cc. 1143-1147[27].

4) En dependencia del Dicasterio de la Doctrina de la Fe, se incorpora la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores, continuando con sus propias normas y metodología de procedimientos. Estará regida por su propio presidente y un secretario.

26. Las restantes Congregaciones pueden verse en el Anexo II.

27. Sobre la naturaleza jurídica, condiciones y procedimientos para obtener la disolución del vínculo, ver mi artículo: Hugo H. Cappello, Algunos procesos matrimoniales en la Curia Diocesana, en La Curia Diocesana, Pontificia Universidad Católica, Facultad de Derecho Canónico, Buenos Aires 2019, pp. 92-94.

Respecto de la finalidad y competencia de la misma, el texto señala: "Se instituye dentro del dicasterio la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores, cuya función es ofrecer al Romano Pontífice consejo y asesoramiento, así como proponer las iniciativas más adecuadas para la tutela de los menores y de las personas vulnerables" (Art. 78, §1).

5) Se crea el Dicasterio para el Servicio de la Caridad, (cf. Arts. 79-81), dando mayor importancia a la Limosnería Apostólica, destacando la prioridad de la opción por los pobres y la especial misericordia con los vulnerables y excluidos (cf. Art. §).

   La gran importancia que dedica el Papa al ejercicio efectivo de la caridad se refleja en la transformación que se ha operado en la Limosnería Apostólica. En efecto, en la precedente constitución apostólica Pastor Bonus, el último artículo se destinaba a este organismo. Estaba incluido en el apartado IX, bajo el título: Instituciones vinculadas a la Santa Sede (cf. n° 193)[28].

   En la actualidad es el eje central del Dicasterio para el Servicio de la Caridad.

6) Otra transformación importante es la creación de un amplio ministerio que abarca la educación y la cultura. Se fusionan la Congregación para la Educación Católica y el Pontificio Consejo para la Cultura. Pasa a convertirse en el Dicasterio para la Cultura y la Educación, (cf. Arts. 153-162), dividido en dos secciones: la primera para la promoción y animación cultural; y la segunda para desarrollar los principios fundamentales que deben animar la educación en los centros de estudios católicos.

7) La Oficina de Personal de la Curia es uno de los nuevos organismos erigidos, aunque no viene descolgada del cielo, sino que dependió de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica, Sección ordinaria, a la cual correspondía "lo referente al estado jurídico-económico del personal de la Santa Sede" (cf. Pastor Bonus, n° 174) y ahora se trasladó a la Secretaría de Economía (Spe). De esta última institución se tratará en el Apartado VII: Organismos Económicos (cf. Arts. 212-218).

8) El Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida fue erigido por la carta apostólica en forma de Motu proprio "Sedula Mater", del 15 de agosto de 2016.

9) Dos días más tarde, el 17 de agosto de 2016, mediante la carta apostólica en forma de Motu proprio "Humanam Progressionem", creó el Dicasterio para el

28. "La Limosnería Apostólica ejerce, en nombre del Sumo Pontífice, el servicio de asistencia a los pobres y depende diractamente de él".

Servicio del Desarrollo Humano Integral, destinado al "ciudado de los bienes inconmensurables de la justicia, la paz y la salvaguarda de la creación"[29].

10) Dicasterio para la Comunicación (Arts. 183-188)

Como ocurrió en otros ámbitos, a los que me referí oportunamente al comentar cada tema particular, también se introdujeron profundos cambios en cuanto a la regulación de las comunicaciones atañe. Huelga hacer mención no sólo de los sustanciales cambios que se han dado en las últimas décadas en relación a los medios de comunicación, sino también a la rapidez con la que se han producido esos cambios.

Deseo mencionar dos momentos muy significativos que precedieron a la actual legislación:

1) Mediante la carta apostólica en forma de Motu proprio del 27 de junio de 2015 el Papa erigió la Secretaría para la Comunicación[30]. En esa ocasión, el Pontífice expresó que su finalidad era "...responder al contexto actual de la comunicación, caracterizado por la presencia y desarrollo de medios digitales y por los factores de convergencia e interactividad".

   Al crear esta Secretaría, el Papa afirmó que "...he decidido que todas las realidades, que de diferentes maneras hasta hoy se han encargado de la comunicación, sean reunidas en un nuevo Dicasterio de la Curia Romana, que será denominado Secretaría para las Comunicaciones".

   En esa nueva estructuración, a la que se le daba el rango de Secretaría, quedaban integrados en adelante el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales (cf, Pastor Bonus, 169-170), el cual desaparecía quedando suprimido en cuanto Consejo. Dicha Secretaría en adelante incorporaba la Sala de Prensa de la Santa Sede; como también el Servicio de Internet; el periódico oficial L´Osservatore Romano; la Radio Vaticano; el Centro Televisivo Vaticano; la Tipografía Vaticana; el Servicio Fotográfico; la Editorial del Vaticano y la Librería Editrice Vaticana (cf. Pastor Bonus, 191). Además asumirá la página WEB oficial del Vaticano (www.vatican.va) y la cuenta twitter del Papa: @Pontifex.
2) El 6 de septiembre de 2016 se promulgó el Estatuto para la Secretaría de la Comunicación; el cual, tras un mes de "vacatio legis", entró en vigencia el 6 de octubre del mismo año.

29. Con la creación de este Dicasterio, desde el 1 de enero de 2017, se unificaron cuatro Pontificios Consejos, los cuales quedaron suprimidos para dar origen al presente Dicasterio, a saber: el de Justicia y Paz (cf. Pastor Bonus, n°s 142-144); Cor Unum (cf. Pastor Bonus, n°s 145-148); para la Atención Espiritual de Emigrantes e Itinerantes (cf. Pastor Bonus, n°s 149-151) y para los Agentes de Salud (cf. Pastor Bonus, n°s 152-153).

30. Ver mi artículo ya citado en AADC 2018, p. 196.

En la actual legislación la denominación adoptada es Dicasterio de la Comunicación, poniendo bajo su órbita, control y conducción los distintos organismos que anteriormente eran casi independientes unos de otros y, por consiguiente, con una difícil coordinación en sus actividades propias, aunque todos dedicados a la misma finalidad de las comunicaciones.

11) Los clérigos y religiosos al servicio de la Curia Romana se designarán por el término de cinco años; período que puede ser prorrogado si los superiores de la Curia Romana lo consideran oportuno, por otro período de cinco años. Después de los cuales retornarán a sus servicios pastorales diocesanos/parroquiales o a los institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica a los cuales pertenecen en razón de la incardinación o por otro vínculo jurídico semejante (cf. Art. 17, §4).

VI. Organismos de justicia

Son tres y se los menciona en el mismo orden en que lo hacía Pastor Bonus, aunque en aquella constitución apostólica se los agrupaba bajo el título de Tribunales: a) Penitenciería Apostólica (N°s 117-120); b) Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (N°s 121-125) y c) Rota Romana (N°s 126-130). Ver Anexo II.

Penitenciería Apostólica (Arts. 190-193)

La actual normativa establece que la Penitenciería Apostólica tiene jurisdicción sobre todo lo relativo al fuero interno y a la concesión de las indulgencias, como expresiones de la misericordia divina (cf. Art. 190, §1). Está conducida por el Penitenciario Mayor, a quien asiste el Regente y otros oficiales (cf. Art. 190, §2).

En el fuero interno, tanto sacramental como no sacramental, concede la absolución de las censuras, dispensas, conmutaciones, sanaciones, condonaciones y otras gracias (cf. Art. 191).

Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (Arts. 194-199)

Como su nombre lo indica, el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica es el órgano superior para la administración de justicia en la Iglesia católica. Vela y provee a la recta administración de justicia en la Iglesia (cf. Art. 194).

Este dicasterio está dirigido por el Prefecto y un Secretario (cf. Art. 195, §2), e integrado por cardenales, obispos y presbíteros designados por el Romano Pontífice por el término de cinco años (cf. Art. 195, §1).

Respecto de sus competencias, como Tribunal de jurisdicción ordinaria, juzga:

1. las demandas de nulidad y solicitudes de *restitutio in integrum* contra las sentencias de la Rota Romana;
2. los recursos, en las causas relativas al estado de las personas, contra el rechazo a un nuevo examen de la causa decidido por la Rota Romana;
3. las excepciones de sospecha y otras causas contra los jueces de la Rota Romana por actos realizados en el ejercicio de su función;
4. los conflictos de competencia entre Tribunales que no dependen del mismo Tribunal de Apelación" (cf. Art. 196).

Igualmente es Tribunal administrativo para la Curia Romana (cf. Art. 197) y en cuanto órgano administrativo de justicia en materia disciplinar le corresponde: vigilar la correcta administración de justicia en los diversos tribunales eclesiásticos subordinados y, si fuera necesario, amonestar a ministros, abogados o procuradores (cf. Art. 198, §1), entre otras funciones que se detallan (cf. Art. 198, §§ 2, 3 y 4).

Además concede la aprobación del Tribunal de Apelación, como también otorga la aprobación para erigir tribunales interdiocesaanos, intereparquiales, interrituales, regionales, nacionales y, si fuera necesario, también los tribunales supranacionales; pero solamente para los casos en que dicha aprobación esté reservada a la Santa Sede (cf. Art. 198, §5).

Rota Romana (Arts. 200-204)

Es un tribunal de carácter colegial, presidido por el Decano, el cual es designado por el Romano Pontífice por cinco años, e integrado por un número conveniente de jueces probos y competentes, el cual "actúa ordinariamente en grado de apelación en la Santa Sede"; a través de sus sentencias magistrales, las cuales sientan jurisprudencia, sirve de ayuda por su cualificada doctrina y ejemplaridad a los tribunales de grado inferior (cf. Art. 200, §§1-2).

Dentro de este Tribunal está la Oficina a la que corresponde juzgar el hecho de la no consumación del matrimonio y la existencia de causa justa para conceder la dispensa del mismo (cf. Art. 200, §2), como también para tratar las causas de nulidad de la sagrada ordenación (cf. Art. 200, §3). Hay que recordar que esta Oficina fue creada por el Papa Benedicto XVI, mediante la Carta Apostólica en forma de Motu proprio "Quaerit semper", del 30 de agosto de 2011.

Entre las competencias de la Rota Romana está la de juzgar en segunda instancia aquellas causas ya sentenciadas por tribunales de primera instancia y que hayan sido elevadas a la Santa Sede en legítima apelación (cf. Art. 202, §1); igualmente juzga en tercera y ulteriores instancias las causas ya tratadas por este mismo Tribunal Apostólico y por cualquier otro tribunal, a no ser que hayan pasado a cosa juzgada (cf. Art. 200, §2).

VII. Los organismos económicos (Arts. 205-227)

Haciendo una apretada síntesis histórica de las decisiones pontificias en materia económica realizadas por el Papa Francisco, indudablemente el año 2014 fue un período de importantes concreciones en el campo económico y financiero. Así tenemos el siguiente accionar.

* Mediante el motu proprio "Fidelis Dispensator et Prudens", del 24 de febrero de 2014, el Papa erigió dos organismos: 1) la Secretaría para la Economía y 2) el Consejo para la Economía.

Para llevar a cabo la tarea de coordinación entre los organismos citados, el Papa Francisco creó la Oficina del Revisor General (U.R.G.), la cual tendrá como objetivo principal realizar la revisión y auditoría ("audit") de todo cuanto en materia económica y financiera realicen los dicasterios de la Curia Romana, como también de las instituciones relacionadas con la Santa Sede y de las tareas administrativas y contables de la Gobernación del Estado de la Ciudad del Vaticano. Además brindará asesoramiento de los procesos contables y administrativos acerca de posibles inversiones, enajenación de bienes, etc., como también respecto de los sistemas internos de control de cada dicasterio.

Es preciso destacar que estos nuevos organismos sustituyen en materia económica a la Prefectura de Asuntos Económicos[31], con la función de armonizar los diversos instrumentos de gestión y control de la actividad económica de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano. Hasta entonces las actividades económicas estaban en cierto modo atomizadas, dispersas, donde prácticamente cada organismo curial llevaba su propia administración, de manera aislada del resto, con lo cual resultaba casi imposible tener una visión global en este aspecto tan importante, pero sobre todo tan sensible a la mentalidad actual, como es el manejo del dinero, las inversiones, las enajenaciones, etc.

* Finalmente, a través de la Carta Apostólica en forma de "Motu Proprio", fechada el 8 de julio de 2014, transfirió la Sección Ordinaria de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (APSA) a la Secretaría de Asuntos Económicos. Esta Oficina, convertida en dicasterio, será presidida por un cardenal, con la asistencia de un determinado número de cardenales y de un secretario prelado. Corresponde a esta Oficina administrar los bienes de propiedad de la Santa Sede

31. Este dicasterio fue instituido por Pablo VI mediante la c.a. "Regimini Ecclesiae Universi", del 15 de agosto de 1967 (cap. VII, arts. 117-121). Juan Pablo II el 6 de marzo de 2000 elevó a ocho el número de Cardenales miembros del Consejo de la Prefectura de Asuntos Económicos. Más tarde, en la c.a. "Pastor bonus", 1988, estableció que la preside un Cardenal, asistido por una Asamblea de Cardenales (sin señalar el número de purpurados). Constaba de un Presidente, un prelado secretario y de un contable general (cf. Pastor bonus, arts. 176-179).

destinados a proporcionar los fondos necesarios para el desempeño de las funciones de la Curia Romana (§1). Esta Oficina administra también los bienes muebles a ella encomendados por otros organismos de la Santa Sede (§2).

En la actual normativa de "Praedicate Evangelium", en el apartado VII, agrupados bajo el título "Organismos Económicos" (cf. Arts. 205-227), se mencionan seis Instituciones, a saber: 1) El Consejo Económico (cf. Arts. 205-211); 2) La Secretaría de Economía (cf. Arts. 212-218); 3) La Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (cf. Arts. 219-221); 4) la Oficina del Auditor General (cf. Arts. 222-224); 5) la Comisión de Asuntos Reservados (cf. Arts. 225-226) y 6) el Comité de Inversiones (cf. Art. 227).

Ofrezco a continuación una síntesis del perfil jurídico y la función de cada uno de los Organimos mencionados.

1) El Consejo Económico (cf. Arts. 205-211)

Aparece nombrado en primer lugar y, si atendemos a la sistemática interna de muchos textos normativos, señala un orden de prioridad respecto de los organismos que le suceden. Su función es "supervisar" las estructuras y actividades administrativas y financieras de las Instituciones y Oficinas curiales, de las Instituciones vinculadas a la Santa Sede o que se refieran a ella, señaladas puntualmente en la lista anexa a su Estatuto propio (cf. Art. 205, §1). Deberá ejercer sus funciones a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), de acuerdo a los principios doctrinales y prácticas reconocidas internacionalmente en materia de administración pública, de manera que la gestión administrativa-financiera responda a los parámetros de la ética y la eficacia (cf. Art. 205, §2).

Respecto a su organización interna y miembros que componen este Consejo, estará integrado por ocho miembros cardenales y obispos conocedores de la materia, como también de siete laicos, expertos en materia económica y bursátil, elegidos de diversas nacionalidades. Todos los miembros serán nombrados por el Romano Pontífice por el término de cinco años (cf. Art. 206, §1). Estará presidido y será el encargado de convocar a las reuniones el Cardenal Coordinador, asistido por un Secretario (cf. Art. 206, §2).

El Prefecto de la Secretaría de Economía participará en las reuniones del citado Consejo, pero sin derecho a voto (cf. Art. 206, §3). Esta disposición inmediatamente señalada tiene coherencia interna, atendiendo al hecho de que si la Secretaría de Economía está bajo la órbita de supervisión del Consejo Económico y éste establecerá los criterios que regirán las operaciones de enajenación, compra y administración extraordinaria que *-ad validitatem-* requieran la aprobación del Prefecto de la Secretaría de Economía, dicho Prefecto no puede solicitar el permiso para una determinada transacción económica y/o financiera, y estar entre los que votan a favor o en contra del proyecto por él mismo presentado (cf. Art. 208).

2) La Secretaría de Economía (cf. Arts. 212-218)

Dentro de los Organismos Económicos, tiene una función importantísima, habida cuenta que: "La Secretaría de Asuntos Económicos ejerce la función de Secretaría Papal en materia económica y financiera" (Art. 212, §1). Ateniéndonos a las expresiones de manera estricta, entendemos que de modo semejante a la Secretaría de Estado, o Secretaría Papal, que tiene como función principal "la ayuda de cerca al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión" (Art. 44), de manera similar esta Secretaría ejerce la función de ayudar de cerca al Papa "en materia económica y financiera". Parece indicar que de modo cercano, inmediato, informa al Papa acerca de todo cuanto se realiza en el campo de la administración económica y financiera. Nos hace pensar que este organismo informa y consulta al Pontífice casi diariamente de cuanto se realiza en esta delicada materia.

Conforme a sus competencias manejará todas las finanzas vaticanas, incluidos los fondos de la Secretaría de Estado. Ejerce control y vigilacia en materia administrativa, económica y financiera de todas las instituciones curiales, oficinas, instituciones vinculadas a la Santa Sede, conforme a la lista anexa al estatuto del Consejo de Asuntos Económicos, como también en lo que se refiere al Óbolo de San Pedro y otros fondos papales (cf. Art. 212, §2).

Hasta el presente la Secretaría de Estado, al igual que otros dicasterios, manejaban fondos y contaban con recursos propios, pero esta autarquía originó algún conflicto grande y escandaloso en los últimos tiempos[32]. Probablemente los haya habido también en épocas pasadas, pero no salían a la luz como ocurre en la actualidad y de ese modo no eran tapa de revista en la prensa amarillista.

En este dicasterio hay dos modificaciones importantes: la primera es que la Oficina del Personal de la Curia se traslada de la Sección Ordinaria de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica, (cf. Pastor Bonus, art. 174), a la Secretaría de Economía (SPE). En segundo lugar, la creación de la Dirección de Recursos Humanos como un Departamento dentro de esta Secretaría, con la finalidad de profesionalizar y laicizar el trabajo de la Curia Romana.

3) Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (cf. Arts. 219-221)

Las autoridades que rigen esta institución son: el presidente; el secretario y un consejo, integrado por clérigos y laicos, competentes en materia económica (cf. Art. 221, §1).

32. Publicaba BBC Mundo el 26 de setiembre de 2020: "Cardenal Becciu: el escándalo por la compra de una lujosa propiedad en Londres que llevó a la *renuncia* de uno del los prelados más poderosos del Vaticano".

Tras lo cual el Papa Francisco aceptó la renuncia que le presentara el cardenal Becciu como Prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos y a los derechos vinculados al cardenalato.

En cuanto a la organización interna, abarca tres áreas funcionales que se ocupan: 1) de la gestión inmobiliaria; 2) los asuntos financieros y 3) los servicios que requiere el funcionamiento cotidiano de la Curia Romana y el Gobierno de la Ciudad del Vaticano (cf. Art. 221, §2).

Además se establece que la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (APSA), debe actuar a través de la actividad instrumental del Instituto para las Obras de Religión (IOR)

4) Oficina del Auditor General (cf. Arts. 222-224)

Fue instituido por el Papa Francisco mediante la carta apostólica en forma de Motu proprio "Fidelis dispensator et Prudens", del 24 de febrero de 2014, por la cual erigió el Consejo de Economía y la Secretaría de Economía. Para establecer una tarea de coordinación entre ambos institutos, creó simultáneamente la Oficina del Revisor General (U.R.G.). Actualmente se reemplazó la denominación de "Revisor General" por la de "Auditor General". El cambio de nombre, sin embargo, no implica ninguna modificación en lo que se refiere a las competencias y funciones asignadas.

Se trata de un oficio totalmente nuevo, con amplias facultades para revisar y auditar todas las operaciones económicas y financieras que realicen todos y cada uno de los dicasterios. Corresponde al Auditor General la tarea de supervisión y control en materia económica de los balances anuales de cada organismo, con facultades para auditar en cualquier momento las actividades que realice toda otra institución curial, oficina, etc.

Corresponde al titular de este oficio realizar la revisión ("audit"=auditar) de las operaciones contables no sólo de los dicasterios de la Curia Romana, sino también de las instituciones relacionadas con la Santa Sede y de la Gobernación del Estado Vaticano. Realizará, por tanto, la revisión y el control de las administraciones mencionadas; además brindará asesoramiento legal y técnico de los procesos contables y administrativos acerca de eventuales inversiones, enajenación de bienes, contratación de servicios, etc., como también respecto de los sistemas internos de control de cada dicasterio.

Completan el conjunto de Organismos Económicos la Comisión de Asuntos Reservados (cf. Arts. 225-226) y el Comité de Inversiones (cf. Art. 227). En ambos casos se trata de instituciones que evaluarán y asesorarán toda vez que haya que hacer inversiones o erogaciones de carácter extraordinario, las cuales requieren estudios previos, serias evaluaciones realizadas con el auxilio de peritos en la materia y luego emitir el dictámen correspondiente, de modo que las decisiones que se tomen sean prudentes, convenientes y transparentes.

VIII. Oficinas

Son tres, enumeradas según el orden siguiente:

1) Prefectura de la Casa Pontificia (Arts. 228-230);
2) Oficina para las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice (Arts. 231-234); y
3) Camarlengo de la Santa Iglesia Romana (Arts. 235-237).

IX. Abogados (Arts. 238-240)

X. Instituciones relacionadas con la Santa Sede (Arts. 241.249)

Se trata de institutos, antiguos o nuevos, algunos de ellos beneméritos por su tradición y desempeño a través de la historia, que no forman parte propiamente de la Curia Romana y que tienen personalidad jurídica propia, pero que prestan servicios necesarios o útiles al mismo Romano Pontífice, a la Curia Romana y a la Iglesia universal, y están vinculados por su misma actividad a la propia Curia Romana (cf. Art. 241). Estas instituciones son:

1) El Archivo Apostólico Vaticano (Art. 242);
2) Biblioteca Apostólica Vaticana (Art. 243);
3) Fábrica de San Pedro (Art. 244);
4) Comisión Pontificia de Arqueología Sacra (Art. 245);
5) Tres Academias Pontificias: la de las Ciencias; la de las Ciencias Sociales y la de la Vida (Art. 246);
6) La Agencia de la Santa Sede para la Evaluación y Promoción de la Calidad de las Universidades y Facultades Eclesiásticas (Art. 247); y
7) La Autoridad de Supervisión e Información Financiera (Art. 248).

Así se llega al final de esta larga normativa para la nueva regulación jurídica de la Curia Romana.

El último artículo de este documento pontificio es una Norma transitoria (cf. 250).

Conclusión

Desde su configuración por el Papa Sixto V, en 1588, la Curia Romana ha experimentado numerosos cambios. En siglo XX hubo varias reformas significativas[33], bajo los pontificados de Pio X, Benedicto XV, Pablo VI y Juan Pablo II. La presente reforma del Papa Francisco es la primera que tiene lugar en nuestro siglo XXI.

Siempre se tendrá en cuenta que la reforma de la Curia Romana "no es un fin en sí misma; sino un medio para dar un fuerte testimonio cristiano; fomentar la evangelización de modo más eficaz; y promover un espíritu ecuménico más fecundo para fomentar un diálogo más constructivo con todos".

Debemos tener presente que son numerosos, profundos y a veces veloces los cambios que se van produciendo en la historia de la humanidad y la Iglesia no puede estar ajena a esas transformaciones; al contrario, la necesidad de iluminar desde el Evangelio, esto es desde Cristo mismo, todas las realidades terrenas y hacerlo presente a Cristo en medio de las temporalidades contingentes del mundo, requiere de parte de la Iglesia un constante "aggiornamento". El cual sólo puede darse de modo legítimo siempre que la "Iglesia, a la cual Cristo, Nuestro Señor, encomendó el depósito de la fe ("fidei depositum"), para que con la asistencia del Espíritu Santo, custodiase la verdad revelada, profundizace en ella y la anunciase y expusiese fielmente"[34]. Pero también ha de estar atenta a la interpretación de los "signos de los tiempos", para poder discernir cuáles son los medios o caminos más apropiados en cada época para llevar a cabo el mandato de Cristo a sus discípulos: " Vayan por todo el mundo, anuncien el Evangelio a toda la creación" (Mc 16, 15 y Mt 28, 19).

Responder a esta necesaria actualización constante ha sido precisamente la finalidad que se propuso el Papa Francisco al promover la reforma de la Curia Romana, como expresé al comienzo de este artículo.

Como lo escribí en otro artículo[35]sobre el tema, la ansiada reforma de la Curia Romana y, a través de ella de toda la Iglesia, no se realiza solamente mediante el cambio o reforma de las estructuras. Las estructuras pueden ser más o menos adecuadas a las circunstancias, y por eso mismo estarán siempre sujetas a oportunas modificaciones, pero nunca son lo más importante. Téngase en cuenta que no son las estructuras externas las que aseguran el buen funcionamiento de las instituciones, sino las personas que componen y animan dichos organis-

33. cf. Hugo H. Cappello, AADC 2018, pp. 186-189.

34. C.I.C., c. 747.

35. cf. nota 34, AADC 2018, p. 200.

mos. Por eso en la actual normativa se insiste, como he señalado oportunamente, en la capacitación previa que deben poseer los llamados a brindar sus servicios en la Curia Romana; su constante formación y actualización, a fin de asegurar un profesionalismo acorde a las necesidades de cada oficio. Para que todo esto pueda concretarse, los mismos organismos de la Curia Romana, cada uno conforme a su naturaleza propia y competencia, dispondrán los medios adecuados para que haya una formación permanente de su propio personal (cf. Art. 7).

Pero sobre todo, como se recalca en los Principios y criterios operativos (cf. Art. 5), se requiere la conciencia de que todo bautizado es "discípulo-misionero" de Cristo y debe llevar una vida congruente con la vocación a la santidad a la cual estamos llamados todos los bautizados, según enfatizó el Concilio Vaticano II[36]. La santidad de vida, por tanto, será una de las notas características de todo miembro o servidor de la Curia Romana, acentuando la capacidad de escucha y de trabajo en equipo; con disponibilidad constante para el servicio y la entrega generosa para todo lo que se le requiera en cada momento; realizando toda y cualquier actividad con espíritu misionero, como corresponde al buen discípulo de Cristo, procurando imitar siempre el ejemplo del Buen Samaritano de la parábola propuesta por Jesús (cf. Lc 10, 29-37).

De todo lo dicho hasta aquí, deseo remarcar algunos temas desarrollados, que considero son las claves de lectura de todo el documento:

1) En la Iglesia las leyes, según el criterio de territorialidad, son universales (cf. c. 12) o particulares (cf. c. 13). Igualmente hay leyes de carácter personal, esto es, aquellas que afectan a la persona humana en cuanto tal, sin referencia al domicilio o cuasi domicilio que pueda tener.

   En razón de mayor precisión jurídico-canónica, esta constitución apostólica "Praedicate Evangelium", sobre la reforma de la Curia Romana es una ley "peculiar" o "especial" (cf. c. 360), lo cual tiene la ventaja de dar mayor flexibilidad a la normativa allí contenida, atendiendo a la complejidad de los asuntos a resolver y a la necesidad de constantes reajustes para mejor responder a los desafíos de cada época.

2) La Curia Romana no está sólo al servicio del Papa, sino también de todas las Iglesias particulares, como también de las conferencias episcopales, y de sus agrupaciones regionales, nacionales, continentales e intercontinentales, como de las estructuras jerárquicas orientales.

3) Teniendo en cuenta la co-responsabilidad que brota del Bautismo y de la Confirmación, y en razón del misterio de la comunión de la Iglesia, como miembros del único Cuerpo de Cristo, "todos" los fieles pueden asumir cargo de

36. Constitución dogmática Lumen Gentium, capítulo V: Vocación universal a la santidad.

responsabilidad e incluso ser nombrados para desempeñar funciones de gobierno en la Curia Romana.

4) Las palabras claves que permitirán una comprensión exacta y profunda de todo el documento son: evangelización; comunión; misión y sinodalidad.
5) La concreción de cuanto se refiere a la evangelización está en la creación del primero de los Dicasterios, precisamente el de la Evangelización, cuya Presidencia se la reserva a sí mismo el Romano Pontífice, señalando así claramente cuál es y debe ser la prioridad en la vida de la Iglesia.
6) En estrecha relación con el punto anterior, la creación del Dicasterio al Servicio de la Caridad, que "*ejerce en cualquier parte del mundo la obra de asistencia y ayuda*" en nombre del Papa.
7) El conjunto de normas asumidas en el campo administrativo, económico y financiero muestran objetivamente la decisión de poner claridad y transparencia en el manejo de los bienes temporales de la Iglesia, especialmente cuando se ha hecho la opción preferencial en favor de los pobres.
8) La necesidad de hacer una selección prudente, objetiva, y minuciosa de todos los que van a desempeñar oficios en la Curia Romana.

Dios Nuestro Señor, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se digne bendecir al Papa, a todos su colaboradores inmediatos de la Curia Romana -a partir de ahora con una nueva normativa- y a todos los que trabajaron en la elaboración de este documento de carácter jurídico, para bien de la Iglesia y del mundo entero que espera y necesita ser evangelizado.

ANEXO I

Índice la constitución apostólica "Praedicate Evangelium"

I. Preámbulo

II. Principios y criterios para el Servicio de la Curia Romana

III. Reglas generales (arts. 1-43)

IV. Secretaría de Estado (arts. 44-52)

V. Dicasterios:

1. Dicasterio para la Evangelización (arts. 53-68)
2. Dicasterio para la Doctrina de la Fe (arts. 69-78)
3. Dicasterio para el Servicio de la Caridad (arts. 79-81)
4. Dicasterio para las Iglesias Orientales (arts. 82-87)
5. Dicasterio para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (arts. 88-97)
6. Dicasterio para las Causas de los Santos (arts. 98-102)
7. Dicasterio para los Obispos (arts. 103-112)
8. Dicasterio para el Clero (arts. 113-120)
9. Dicasterio para la Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (arts. 121-127)
10. Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida (arts. 128-141)
11. Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (arts. 142-146)
12. Dicasterio para el Diálogo Interreligioso (arts. 147-152)
13. Dicasterio de Cultura y Educación (arts. 153-162)
14. Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral (arts. 163-174)
15. Dicasterio para los Textos Legislativos (arts. 175-182)
16. Dicasterio para la Comunicación (arts. 183-188)

VI. Órganos de Justicia:

1. Penitenciaría Apostólica (arts. 190-193)
2. Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (arts. 194-199)
3. Rota Romana (arts. 200-204)

VII. Organismos Económicos:

1. Consejo Económico (arts. 205-211)
2. Secretaría de Economía (arts. 212-218)
3. Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (arts. 219-221)
4. Oficina del Auditor General (arts. 222-224)
5. Comisión de Asuntos Reservados (arts. 225-226)
6. Comité de Inversiones (art. 227)

VIII. Oficinas:

1. Prefectura de la Casa Pontificia (arts. 228-230)
2. Oficina para las Celebraciones Litúrgicas (arts. 231-234)
3. Oficina del Camarlengo (arts. 235-237)

IX. Abogados (arts. 238-240)

X. Instituciones relacionadas con la Santa Sede (arts. 241-249)

XI. Norma transitoria (art. 250)

ANEXO II

Constitución apostólica "Pastor Bonus", del S. Pontífice Juan Pablo II, sobre la reforma de la Curia Romana

(28 de junio de 1988)

INDICE GENERAL

Primera Parte: Proemio

Constituye la primera parte del documento, es esencialmente doctrinal, donde se explican los principios que animan la reforma. Consta de 14 apartados, cada uno de ellos numerados.

Segunda Parte: Sección Normativa

I. Normas generales

Noción de Curia (Art. 1)
Estructura de los dicasterios (Arts. 2-10)
Modo de proceder (Arts. 11-21)
Reunión de cardenales (Arts. 22-23)
Consejo de cardenales para el Estudio de cuestiones organizativas y económicas de la Sede Apostólica (Arts. 24-25)
Relaciones con las Iglesias particulares (Arts. 26-27)
Visitas ad Limina (Arts. 28-32)
Índole pastoral de la Actividad de la Curia Romana (Arts. 33-35)

Oficina central del Trabajo (Art. 36)
Reglamentos (Arts. 36-37)

II. Secretaria de Estado (Arts. 39-40)

Sección primera (Art. 41-44)
Sección segunda (Arts. 45-47)

III. Congregaciones

1) Congregación para la Doctrina de la Fe (Arts. 48-55)
2) Congregación para las Iglesias Orientales (Arts. 56-61)
3) Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos (Arts. 62-70)
4) Congregación de las Causas de los Santos (Arts. 71-74)
5) Congregación para los Obispos (Arts. 75-82)
6) Congregación para la Evangelización de los Pueblos (Arts. 85-92)
7) Congregación para los Clérigos (Arts. 93-98)

Pontificia Comisión para la Conservación del Patrimonio Artístico e Histórico (Arts. 99-104)

8) Congregación para los IVC y SVA (Arts. 105-111)
9) Congregación para los Seminarios e Instituciones de Estudios (Arts. 112-116)

IV. Tribunales

1) Penitenciaría Apostólica (Arts. 117-120)
2) Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (Arts. 121-125)
3) Rota Romana (Arts. 126-130)

V. Consejos pontificios

1) P. Consejo para los Laicos (Arts. 131-134)

2) P. Consejo para el Fomento de la Unidad de los Cristianos (Arts. 135-138)
3) P. Consejo para la Familia (Arts. 139-141)
4) P. Consejo de Justicia y Paz (Arts. 142-144)
5) P. Consejo Cor Unum (Arts. 145-148)
6) P. Consejo para la Atención Espiritual de Emigrantes e Itinerantes (Arts. 149-151)
7) P. Consejo del Apostolado para los Agentes de la Salud (Arts. 152-153)
8) P. Consejo de la Interpretación de los Textos Legislativos (Arts. 154-158)
9) P. Consejo para el Diálogo entre las Religiones (Arts. 159-162)
10) P. Consejo para el Diálogo con los No Creyentes (Arts. 163-165)
11) P. Consejo de la Cultura (Arts. 166-168)
12) P. Consejo de las Comunicaciones Sociales (Arts. 169-170)

VI. Oficinas

1) Cámara Apostólica (arts. 171)
2) Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (Arts. 172-175)
3) Prefectura de los Asuntos Económicos de la Santa Se (Arts. 176-179)

VII. Otras instituciones de la curia romana

1) Prefectura de la Casa Pontificia (Arts. 180-181)
2) Oficina de las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice (Art. 182)

VIII. Abogados

Arts. 183-185

IX. Instituciones vinculadas a la Santa Sede

1) Archivo Secreto Vaticano (Art. 187)
2) Biblioteca Apostólica Vaticana (Art. 188)
3) Pontificia Academia de las Ciencias (Art. 189)

4) La Tipografía Políglota Vaticana; la Librería Editorial Vaticana; las publicaciones diarias, semanales y mensuales de L´Osservatore Romano; la Radio Vaticano y el Centro Televisivo Vaticano (Art. 191).
5) La Fábrica de San Pedro (Art. 192)

El fenómeno de la movilidad humana y su estudio canónico. Desafíos y respuestas[1]

Alejandro Cifuentes Flores, CS

Sumario: 1. La movilidad humana y las respuestas al fenómeno a partir de los documentos de la Iglesia. 1.1 Exsul família 1.1.1 La Constitución Exsul familia: punto de partida para una síntesis histórica de las respuestas de la Iglesia al fenómeno de la movilidad. 1.2 La Exsul familia y el Concilio Vaticano II 1.3 Erga migrantes caritas Christi 1.3.1Respuestas pastorales al fenómeno de la movilidad a partir de la Instrucción Erga Migrantes1.4 El episcopado latinoamericano y su posición delante del fenómeno de la movilidad 2. Estructuras vigentes en la iglesia: respuestas al fenómeno de la movilidad humana 2.1 El fenómeno de la movilidad: del principio de territorialidad al principio de personalidad 2.1.1 La Iglesia universal: respuestas al fenómeno de la movilidad humana 2.1.2 Las Conferencias episcopales: competencias y responsabilidades delante del fenómeno de la movilidad humana 2.1.3 El Obispo diocesano: competencia con relación al cuidado pastoral a partir del fenómeno de la movilidad humana, en la Iglesia particular 2.1.4. La Parroquia y el fenómeno de la movilidad humana 2.1.5 La Parroquia y el párroco personal: autonomía y competencias.

Resumen: El fenómeno de la movilidad humana afectó de forma directa o indirecta, a casi todas las regiones geográficas del mundo. Un fenómeno que no es reciente, se intensificó en las últimas décadas, tomando una visibilidad notable dentro de la Iglesia, a partir del viaje del Papa Francisco a Lampedusa. La Iglesia, de forma coherente con su propia vocación, como casa que acoge, se ha manifestado a través de vários documentos, que han ayudado a responder pastoralmente a todos

1. El presente texto retoma algunos puntos tratados en la tesis doctoral presentada con el mismo nombre, en la Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), en febrero de 2019. El director de la tesis fue el Pbro. Dr. Héctor Hugo Cappello, y los censores los Drs. Hugo Ariel Busso y Norberto Padilla (+).

los fieles que viven el drama de la movilidad. En los documentos encontramos una legislación que permite percibir la evolución y la madurez a la que ha llegado, dejando transparecer las dificultades y lo que aún precisa ser hecho para llegar a un verdadeiro cuidado pastoral de los fieles en situación de movilidad.

Palabras clave: Movilidad humana, territorialidad, personalidade, migración.

Abastract: Human mobility, through direct or indirect means, takes place in nearly all geographical regions in the world. Not being recent, such a phenomenon has become more intense in the last decades and gained increasing visibility after Pope Frances'trio to Lampedusa. The Church, following its vocation for welcoming the worldwide faithful, has offered various documents on human mobility and its effects on the contemporary global contexto. Such documents contain pieces of legislation which reveals considerable advances and new perspectives as far as human mobility is concerned, with a prime focus on pastoral care and its ongoing challenges concerning the faithful who migrate.

Keywords: Human mobility, Territoriality, Personality, Migration.

Introducción

Las últimas décadas han estado marcadas por un notable movimiento de personas, que de modo voluntario o forzado circulan dentro o fuera del propio país; creando con ello, nuevas formas de vivir o de relacionarse entre sí, y abriendo posibilidades para crear caminos de comunión e integración, o de división y separación.

El 8 de julio de 2013, el Papa Francisco en su primer viaje fuera de Roma, visitó Lampedusa, haciendo una crítica feroz a lo que él llama "la globalización de la indiferencia" y la "cultura de lo descartable"[2], haciendo énfasis en el número de víctimas que han perdido la vida en el Mediterráneo, en su tentativa por pisar suelo europeo. La visita de un día marcó un nuevo rumbo en el camino de la Iglesia, que obligó al mundo entero a reconocer y aceptar una realidad latente, no sólo en Europa y África, sino también en América, Asia y Oceanía, en algunos lugares con más, en otros con menos intensidad. Más tarde, el 17 de agosto de 2016, con la institución del nuevo Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, el Papa Francisco dejó clara su preocupación por el cuidado pastoral de los migrantes y refugiados, haciéndose cargo de forma personal de la sección migrantes. En marzo de 2022, en la Constitución Apostólica *Predicatae*

2. Francisco, *Homilía del Papa Francisco en Lampedusa,* 08 de agosto de 2013, en EV 29/1042-1047.

Evangelium, confirma la preocupación del cuidado de los migrantes y refugiados dentro del Dicasterio creado en 2016.

Ahora, tratándose de una realidad alarmante, resulta imposible tener un número exacto que recoja la totalidad de personas que se mueven en el mundo, sin embargo, a partir de los registros de la Organización de las Naciones Unidas, podemos tener una aproximación que nos permita tener una idea de cómo el mundo se mueve; y de cómo es importante considerar o buscar respuestas concretas que permitan prevenir y acompañar a quienes se encuentran afectados por este movimiento.

El objetivo principal de nuestro estudio busca responder a una necesidad pastoral, que parte de un diálogo entre aquello que la Iglesia propone, y la realidad de quien se dedica directamente al cuidado de los migrantes y refugiados. De esta manera, no se pretende crear una nueva legislación, sino que se busca mirar de cerca lo que ya existe y la forma de usar la legislación delante de situaciones concretas, tutelando la santidad de la Iglesia y acogiendo a quien por distintas razones se encuentra en movimiento, ya sea porque ha decidido establecerse en un nuevo lugar de forma voluntaria, o porque fue obligado a hacerlo. Por ello, tomaremos algunos documentos que nos ayuden a entender el camino histórico realizado en la atención de los fieles tocados por el fenómeno de la movilidad, considerando de manera especial, lo que existe como propuesta en el Código de Derecho Canónico vigente.

I. La Movilidad Humana y las respuestas al fenómeno a partir de los documentos de la Iglesia

La movilidad humana constituye una de las realidades más evidentes que vive nuestro planeta en los últimos tiempos, desafiando muchas veces las estructuras ya creadas en los diferentes ámbitos de la sociedad; obligando a la vida social, cultural, política, a la religión, a la economía y a la pastoral a responder de manera adecuada a las nuevas formas de vida. El Derecho Canónico, con una normativa, generalmente estable, se ve tocado también por esta realidad, obligándolo a renovarse o a adecuarse a las nuevas situaciones.

Desde los primeros siglos de la Iglesia, la movilidad humana desafió a las prácticas pastorales, sobre todo, en el cuidado personal de los cristianos, sin embargo, con la Revolución Industrial del siglo XIX, lo que parecía una realidad sencilla de tratar, tomó un rostro de masas, donde pueblos enteros se movían, muchas veces del campo para la ciudad, otras para dentro y fuera del continente. En los últimos dos siglos, las migraciones internacionales desafiaron a la Iglesia a crear diferentes normas para regular el acompañamiento de los fieles, actuando

de manera tímida, sin embargo, en el siglo pasado fueron promulgados algunos documentos direccionados específicamente al cuidado particular de los migrantes, y de entre ellos, se destaca la Constitución Apostólica *Exsul familia*[3] de Pío XII, y la Instrucción *Erga migrantes caritas Christi*[4] del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes durante el papado de Juan Pablo II.

La posición de la Iglesia en materia de cuidado pastoral de los migrantes viene confirmada en la Constitución Apostólica *Exsul familia.* Sin embargo, vinieron con el tiempo nuevos desafíos, y nuevas opciones por parte de la Iglesia, como el Concilio Vaticano II, que exigirá una adecuación a la doctrina y al tipo de pastoral ahí manifestado.

1. Exsul família

La Constitución Apostólica *Exsul familia* nace en 1952, en un contexto político marcado por la segunda Guerra Mundial, donde Europa se ve marcada una vez más por el fenómeno de la migración, no solamente hacia el interior del continente, sino también hacia el continente americano, donde ya existía una tradición de migrantes y hacia Australia. Durante este contexto, se desenvuelven nuevos organismos internacionales para los migrantes y refugiados, tales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados y la Comisión Católica Internacional para la Migración[5].

Delante de esta realidad, la Iglesia percibió la necesidad de actualizarse y de adecuar la pastoral de los migrantes; de manera diferente, en *Exsul familia*, es la primera vez en la que se enfrenta de manera global la problemática inherente al cuidado pastoral de los migrantes, de los exiliados y de los marineros[6]. El documento va dirigido de manera especial a los Misioneros para los migrantes y a los Capellanes de viaje, y en él se refleja el pensamiento social de Pío XII, muchas veces expresado en los mensajes radiofónicos donde insiste en los derechos inalienables de la persona, en el derecho a emigrar, en el respeto al valor de la

3. Cf. Pio XII, Constitución apostólia *Exsul familia sulla cura spirituale degli emigranti*, 1 de agosto de 1952, en AAS 44 (1952) 649-704. A partir de ahora, E.f.

4. Cf. Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes, Instrucción, *La caridad de Cristo hacia los migrantes (Erga migrantes caritas Christi)*, Ciudad del Vaticano 2004, en AAS 92 (2004) 762-822. A partir de ahora, EMCC.

5. Cf. G. Terragni, *Exsul Familia*, en Vv. Aa., *Migrazioni*. *Dizionario socio-pastorale*, Milano 2010, pág. 485.

6. Cf. *Ibid.*

propia lengua y cultura, a la destinación universal de los bienes de la tierra y en la necesidad de una igual redistribución de las riquezas, etc[7].

Considerando este contexto y entrando en el documento, vemos que Pio XII parte de una imagen de las Sagradas Escrituras para iniciar la reflexión, a saber: *Exsul familia nazarethana*, o mejor dicho, la familia de Nazareth exiliada en Egipto, modelo y sustento de todo migrante y prófugo, "de todos… de cualquier condición que, alcanzados por la persecución o por la necesidad, se ven obligados a abandonar la patria, sus amados parientes, sus vecinos, sus dulces amigos, y a establecerse en tierra extranjera"[8]; considerando también que el Verbo, al encarnarse, nos muestra que estamos delante de un Dios en movimiento, que recorrió antes que nosotros el camino.

Exsul familia también establece la preocupación del cuidado pastoral desde el inicio afirmando: "… era necesario que la Iglesia procurara, con cuidado particular y con asidua asistencia, de mantener intacta en ustedes la fe de los mayores y conforme a los preceptos de la moral y de la práctica de la vida"[9]. Esta preocupación viene fundamentada desde siempre, por el mismo pensamiento de San Ambrosio y San Agustín, donde el pastor cuida sus ovejas, para que no se pierdan.

Después de ese preámbulo, la Constitución apostólica se divide en dos partes: en una histórica y en otra normativa.

1.1 La Constitución *Exsul familia*: punto de partida para una síntesis histórica de las respuestas de la Iglesia al fenómeno de la movilidad.

La Constitución, de forma detallada, recuerda la participación de la Iglesia en la atención de los migrantes, partiendo del siglo IV e insistiendo en el siglo

7. Para un mayor panorama de los mensajes radiofónicos de Pío XII puede verse la página de la Santa Sede: *www.w2.vatican.va/content/pius-xii*

8. E.f, 1.

9. E.f, 3. Una de las preocupaciones de la Iglesia, desde el inicio del cristianismo fue y es la de ayudar a que los fieles conserven su fe. La migración, así como muchas veces ofrece buenas oportunidades de subsistencia, también presenta peligros para quien no tiene una fe sólida. Scalabrini en su visita al Brasil, visitando a los italianos que habían emigrado y a los misioneros, insistía en fomentar escuelas que permitieran conservar la lengua materna, asegurando con ello, la conservación de la fe. "… *a conservação da língua italiana é um fator importante para a vida íntima, moral, familiar. E depois, até que o homem fala sua língua, não perde a fé*". ["... la conservación de la lengua italiana es un factor importante para la vida íntima, moral, familiar. Y después, hasta que el hombre mantiene su lengua, no pierde la fe"]. *Fanfulla (10/07/1904)* Entrevista dada por Scalabrini, en G. Costa (org.), *Bem-aventurado João Batista Scalabrini. Centenário de sua visita ao Brasil e à Argentina. 14 de junho a 05 de dezembro de 1904*, São Paulo 2004, pág. 58.

XIII, en el cap. 9 del IV Concilio de Letrán, donde obliga a los Ordinarios de asegurar a los fieles de diferentes nacionalidades o de diferentes ritos, presentes en su territorio, una apropiada asistencia religiosa con sacerdotes de la misma lengua y rito[10]. De igual forma, siguiendo un orden cronológico, menciona las varias intervenciones de los pontífices a partir de León XIII. Con él, se da una atención especial a la carta dirigida a los obispos de Norteamérica, titulada *Quam aerumnosa* sobre la condición de los migrantes italianos. En ella, exhorta a los obispos a acoger con solicitud a los emigrantes para evitar la degradación humana y espiritual, recomendando la preparación de algunos sacerdotes que puedan aprender la lengua y la mentalidad de los migrantes para asistir a los italianos. Para ello, León XIII señala la obra de Monseñor Juan Bautista Scalabrini, que había fundado en 1887, un Instituto para el cuidado de los Migrantes Italianos en las Américas. De igual manera, el Papa reconoce la importancia de adoptar estructuras pastorales específicas para los migrantes, evitando toda actitud de disolución de la identidad cultural, invitando a los obispos americanos a conceder a los Misioneros las necesarias facultades para la ejecución del ministerio entre sus connacionales.

Entre 1914 y 1922, la Iglesia permanece bajo la conducción del Papa Benedicto XV, quien en 1917 promulga el Código de Derecho Canónico, con la preocupación de ordenar de modo sistemático las diversas normas existentes en las colecciones canónicas, muchas de ellas no aplicables. En este momento de la historia, el fenómeno de la migración había llegado a su punto más alto, lo que provocó que apareciera un canon dirigido a responder a las necesidades traídas por ella; sin embargo, deja bien claro la competencia de la Sede Apostólica en decidir o no la constitución de estas nuevas parroquias, en virtud de la lengua o nacionalidad; a saber, el canon 216 § 4:

> Sin especial indulto apostólico, no pueden constituirse parroquias por razón de la diversidad de lengua o nacionalidad de los fieles que viven en una misma ciudad o territorio, ni parroquias meramente familiares o personales; mas por lo que toca a las ya constituidas, nada debe innovarse sin contar con la Sede Apostólica[11].

10. "Puesto que, en no pocos lugares, dentro de una misma ciudad y diócesis, se hallan mezcladas gentes de diversas lenguas que, bajo una misma fe, tienen diversos ritos y costumbres, ordenamos categóricamente que los Obispos de dichas ciudades o diócesis provean varones idóneos que les celebren los divinos oficios según los diversos ritos y lenguas y les administren los sacramentos, instruyéndolos a un mismo tiempo con las palabras y el ejemplo". *Concilium Lateranense IV*, cap. IX, Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXII, 998 (Venezia 1778), en E.f, 13.

11. Para entender mejor el parágrafo, la Comisión Pontificia para la Interpretación del Código, afirmó que en situaciones donde se encontraran con regiones de idioma mixto, se confirmara la necesidad del indulto pontificio para poder constituir las parroquias, evitando conflictos relacionados

Con esto quedaba clara la competencia de la Santa Sede en la figura de la Sagrada Congregación Consistorial para la constitución de parroquias destinadas a responder necesidades específicas en virtud de lengua, rito o cultura.

Una de las grandes novedades en esta materia, manifestada por Benedicto XV es la preocupación por los prófugos y los prisioneros de guerra: "Ordeno a los Obispos de las diócesis en donde existieran prisioneros, de escoger uno o más sacerdotes suficientemente preparados en la lengua de ellos y la usarán en la asistencia"[12]. En este tiempo, nombra un Ordinario personal para los prófugos en Italia[13] y en 1920 instituye la oficina del Prelado para la emigración italiana.

Entre 1922 y 1939 la Iglesia continúa bajo el gobierno de Pío XI, quien interviene en varios documentos en defensa de los exiliados y los prófugos armenios, mexicanos, españoles, rusos; reorganiza las circunscripciones eclesiásticas para los cristianos de rito sirio, maronitas, greco-bizantinos, greco-ruteno[14] y bizantino-eslavo[15]. En el mismo año en el que inicia el pontificado, en 1922, aprueba la obra del apostolado del mar, surgida en Glasgow – Reino Unido en 1920, para beneficiar espiritual, moral y socialmente a los marítimos.

Con la asunción de Pío XII a la cátedra de Pedro y su permanencia en el gobierno de 1939 a 1958 continúa y se amplía el trabajo a favor de los migrantes, iniciado por los papas anteriores.

1.2 La *Exsul familia* y el Concilio Vaticano II

La *Exsul familia*, como dicho anteriormente, sintetiza de forma armoniosa y sistemática, los documentos de la Sede Apostólica, antes y después del Concilio Vaticano II.

Partiendo de los documentos del Concilio[16], encontramos el tema de la migración en los siguientes textos: en la Constitución *Gaudium et spes*, en el De-

---

a la territorialidad. Cf. CPI, *Dubia. De paroeciis nationalibus*, 20 de mayo de 1923, en AAS 16 (1924) 113.

12. E.f, 41.

13. SCC, Decr. *d'un Oridinario comune per i profughi in Italia* Considerando che, 3 de septiembre de 1918, en AAS 10 (1918) 415ss.

14. Cf. SCEO, Decr. *de spirituali administratione Orninariatuum Graeco-Ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis*, en Aa. Vv., *Chiesa e mobilitá umana*, págs. 170-179.

15. Cf. G. Terragni, *Exsul Familia*, en Aa. Vv., *Migrazioni*, pág. 488.

16. Para ver de forma sintética, una lectura del tema migratorio en el Concilio Vaticano II, puede verse: P. Parise, *Migração*, en J. D., Passos – W. Lopes Sanchez (Coord.), *Dicionário do Concílio Vaticano II*, São Paulo 2015, págs. 615-617.

creto *Christus Dominus*, en el Decreto *Apostolicam actuositatem* y en el Decreto *Ad gentes*.

a) *Gaudium et spes*: toca el tema de forma sutil en los números: 6, 27, 65, 66, 84 y 87. De entre estos números, se destaca el 66 donde describe la desigualdad económica y social que tiene que ser combatida[17].

b) *Apostolicam actuositatem:* el tema se toca de manera sencilla en el número10, cuando se habla del trabajo de los laicos[18], como una misión a ser realizada más allá de las estructuras territoriales.

c) *Ad gentes*: en el número 20, se recuerda el compromiso misionero que cada Iglesia particular tiene que tener en relación con los grupos que la componen[19]; en el número 38 se presenta el fenómeno de las migraciones como una posibilidad[20] de encuentro de fe, de diálogo y de ecumenismo.

d) *Christus Dominus*: considerado el texto más importante sobre migración, desde el punto de vista pastoral[21]; en el número 18 del decreto se presenta el fenómeno con detalles y las tipologías migratorias, además de las indicaciones prácticas desde el punto de vista pastoral.

Los documentos anteriores, junto con los otros documentos del Concilio Vaticano II, marcan un momento importante en el cuidado pastoral de los mi-

17. GS, 66: "La justicia y la equidad exigen también que la movilidad, la cual es necesaria en una economía progresiva, se ordene de manera que se eviten la inseguridad y la estrechez de vida del individuo y de su familia.(…) deben ayudarlos para que traigan junto a sí a sus familiares, se procuren un alojamiento decente, y a favorecer su incorporación a la vida social del país o de la región que los acoge. Sin embargo, en cuanto sea posible, deben crearse fuentes de trabajo en las propias regiones".

18. AA, 10: "Más aún, para responder a las necesidades de las ciudades y de los sectores rurales, no limiten su cooperación dentro de los límites de la parroquia o de la diócesis, procuren más bien extenderla a campos interparroquiales, interdiocesanos, nacionales o internacionales, sobre todo porque, aumentando cada vez más la emigración de los pueblos, en el incremento de las relaciones mutuas y la facilidad de las comunicaciones, no permiten que esté encerrada en sí misma ninguna parte de la sociedad…".

19. AG, 20: "Y si en algunas regiones se hallan grupos de hombres que se resisten a abrazar la fe católica porque no pueden acomodarse a la forma especial que haya tomado allí la Iglesia, se desea que se les atienda particularmente, hasta que puedan juntarse en una comunidad todos los cristianos".

20. AG, 38: "Es propio de las Conferencias Episcopales establecer y promover obras en que sean recibidos fraternalmente y ayudados con cuidado pastoral conveniente los que inmigran de tierras de misiones para trabajar y estudiar…".

21. CD, 18: "Tengan una preocupación especial por los fieles que, por su condición de vida, no pueden disfrutar convenientemente del cuidado pastoral ordinario de los párrocos o carecen totalmente de él, como son muchísimos emigrantes, desterrados y prófugos, marineros y aviadores, nómadas, etc…".

grantes, sobre todo por la nueva visión con la cual empiezan a enfrentarse los problemas eclesiológicos.

De esta manera, en los primeros años del 2000, surge un nuevo documento importante para la Iglesia, que no viene a cancelar la propuesta de *Exsul familia*, ni el motu propio de Pablo VI, *Pastoralis migratorum cura*[22] y de la Instrucción *De pastorali migratorum cura*[23], que vinieron después de ella, sino que viene a tocar otras realidades propias del fenómeno migratorio, que de alguna manera confirman la realidad del fenómeno y la exigencia de constantes renovaciones en la forma de dialogar entre aquellos que se mueven y la Iglesia local.

Es importante recordar, que en el tiempo entre la *Exsul familia* y *Erga migrantes caritas Christi*, la Iglesia se manifestó a través de los diferentes pronunciamientos de los papas y del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes[24] que fue creado para dedicarse al fenómeno de la migración. De esta manera podemos confirmar la presencia constante de la Iglesia por responder a los desafíos siempre nuevos del fenómeno de la movilidad en el mundo.

2. Erga migrantes caritas Christi

Como ya fue señalado, *Erga migrantes caritas Christi* aparece como un nuevo documento que no rompe con la tradición de la Iglesia en materia de acompañamiento al pueblo en movimiento, y que señala nuevos problemas que aparecieron con el paso de los años. De esta manera, dando una mirada de forma general, podemos encontrar las nuevas situaciones que preocuparon a la Iglesia en su momento, y que nos ayudará más adelante a ver los nuevos desafíos en el

22. Pablo VI, MP, *Datae quibus novae normae de pastorali migratorum cura statuuntur (Pastoralis migratorum cura)*, Roma 15 de agosto de 1969, en EV 3/1496-1499.

23. SCE, Inst. *Nemo est de pastorali migratorum cura*, Roma 22 de agosto de 1969, en AAS 61 (1969) 614-643.

24. Es importante señalar la evolución de los organismos de la Curia Romana en materia de migración. La Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* (EMCC) muestra de forma rápida el camino realizado: "En 1912, después de la reforma de la Curia Romana realizada por San Pío X, fue creada la primera Oficina para los problemas de las migraciones en el seno de la Congregación Consistorial. En 1970, el Papa Pablo VI instituyó la Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo que, en 1988, con la Constitución apostólica *Pastor Bonus*, se transformó en el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes". EMCC, 31. Esta estructura en 2017 fue reformada una vez más por Papa Francisco creando el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral (El Pontificio Consejo para los Migrantes e Itinerantes pasó a formar parte de este Dicasterio); más una vez, en 2022, con la reforma de la Curia Romana, se confirma la reforma de 2017.

momento presente, pues como se indica en la presentación: "La Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* pretende actualizar – teniendo en cuenta los nuevos flujos migratorios y sus características – la pastoral migratoria"[25]. Con todo ello, la Instrucción quiere ser una respuesta eclesial a las nuevas necesidades pastorales de los migrantes, aplicando puntualmente la legislación contenida en el Código de 1983 y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, a fin de responder a las necesidades de los migrantes.

El documento parte de una introducción que retrata el fenómeno migratorio en los días de hoy, reconociendo en primer lugar, la realidad de las migraciones internacionales y destacando el evento de la globalización, donde la persona ha quedado en segundo lugar, pues:

> "… el evento de la globalización, que ha abierto los mercados, pero no las fronteras, ha derrumbado las barreras de la libre circulación de la información y de los capitales, pero no lo ha hecho en la misma medida con las de la libre circulación de las personas"[26].

Esta realidad, sin duda, no hace justicia a tantos migrantes que han contribuido de forma numerosa en la construcción de algunas naciones. La realidad que se señala toca al sufrimiento provocado en los núcleos familiares, de forma creciente en las mujeres, despojadas muchas veces de sus derechos humanos y sindicales, y de los niños, que han entrado a formar parte de este escenario[27]. Acompañando esto, podemos ver que la Instrucción *Erga migrantes* se encuentra en continuidad con todos los documentos de la Iglesia, pues desde una lectura integral de los documentos de la Iglesia emergen importantes adquisiciones teológicas y pastorales, como la centralidad de la persona, la defensa de los derechos del migrante, la dimensión eclesial y misionera de las mismas migraciones, la contribución de los laicos, de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica…[28].

Dentro de las novedades del documento, se señala el reconocimiento de las migraciones internas, pues como dice la Instrucción *Erga migrantes*

> En estos últimos tiempos, también han aumentado notablemente las migraciones internas en varios países, tanto voluntarias, por ejemplo, del campo a las grandes

25. Presentación EMCC.

26. EMCC, 4

27. Cf. EMCC, 5.

28. A. Negrini, *Erga Migrantes Caritas Christi*, en Aa.Vv., *Migrazioni*, págs. 451-452.

ciudades, como forzosas; en este caso, se trata de los desplazados, de los que huyen del terrorismo, de la violencia y del narcotráfico, sobre todo en África y América Latina[29].

El reconocimiento de las migraciones internas deja espacio para entender lo dinámico del fenómeno migratorio, y la exigencia de nuevas respuestas por parte de la Iglesia.

2.1 Respuestas pastorales al fenómeno de la movilidad a partir de la Instrucción *Erga Migrantes*

Los nuevos desafíos provocados por el movimiento de personas en el mundo, exigió una actualización a lo propuesto anteriormente en los documentos de la Iglesia. Por ello, rescatamos aquí algunas de las respuestas pastorales, que como indica la Instrucción *Erga migrantes*, es una actualización de aquellas que ya habían sido dadas, sólo que a partir de los nuevos desafíos.

a) Creación de una pastoral de comunión. Esta pastoral será creada a partir de un diálogo entre la Iglesia de origen y destino, consiguiendo una coordinación verdadera de una pastoral sólida que favorezca al pueblo migrante, pues como dice la *Erga migrantes*: *"*Para que la pastoral de los emigrantes sea una pastoral de comunión (es decir, que nace de la eclesiología de comunión y tiende a la espiritualidad de comunión), es indispensable que se establezca entre las Iglesias emisoras y receptoras una intensa colaboración, que se origine, en primer lugar, de la información recíproca sobre todo aquello que tiene un común interés pastoral"[30].

   Esta pastoral de comunión permitirá tener una visión de conjunto del fenómeno, permitiendo muchas veces, una preparación previa desde la comunidad de origen.

b) Crear y fortalecer estructuras para una pastoral misionera a favor de los migrantes. De esta manera, la Instrucción reconoce el papel del obispo diocesano o de la eparquía en el fortalecimiento y la atención de aquellos que se presentan como diferentes, en el pleno respeto de la diversidad y del patrimonio espiritual cultural de los inmigrantes, superando el cerco de la uniformidad, y

29. EMCC*,* 10.

30. EMCC*,* 70.

distinguiendo la cura de almas de carácter territorial, de aquella radicada en la pertenencia étnica, lingüística, cultural y de rito[31].

Permitiendo con ello el respeto de la diversidad y dando espacio para una futura integración, donde pueda apreciarse una verdadera catolicidad de la Iglesia. La integración de las estructuras pastorales, así como la inserción de los migrantes en la pastoral ordinaria son importantes para poder responder eficazmente a los desafíos de la movilidad, ya que, "*tal integración es la condición esencial para que la pastoral por y con los migrantes pueda volverse expresión significativa de la Iglesia universal y se transforme en un verdadero encuentro fraterno, 'casa de todos', escuela de comunión, de reconciliación y de solidaridad, de mucha acogida y de auténtica promoción humana y Cristiana"*[32].

Considerando esto, la Instrucción *Erga migrantes* insiste en la *Missio cum cura animarum*, ya indicada en la *Exsul familia*, y que continúa vigente, siendo aplicada a los grupos étnicos nacionales o de un determinado rito, aún no estabilizados[33]; la novedad radica en la preocupación por crear una interacción interétnica e intercultural entre las comunidades existentes en el mismo lugar.

Se reconoce, también, la parroquia personal étnico-lingüística o ritual donde exista un número considerable del mismo grupo. Esta parroquia dispondrá de los servicios parroquiales característicos (anuncio de la Palabra, catequesis, liturgia, diaconía) y se dedicará sobre todo a los fieles recién inmigrados o estacionales, o sometidos a rotación, y a aquellos, que por distintos motivos encuentran dificultades para insertarse en las estructuras territoriales existentes y que, de alguna manera, exigen un acompañamiento diferenciado[34].

Es considerada también la existencia de una parroquia local con misión étnico-lingüística o ritual. En este caso, la atención a los migrantes corresponde a un ministerio desenvuelto dentro de la parroquia territorial.

Se reconoce de igual manera, el servicio pastoral étnico-lingüístico de zona, concebido como acción pastoral a favor de los migrantes, siempre en diálogo con la comunidad local, donde se favorezcan las formas propias de expresión religiosa o lingüística.

Con todo esto, la *Erga migrantes* deja, sin embargo, a criterio de la Iglesia local el hecho de erigir canónicamente o no las estructuras anteriores, evaluando siempre la situación local. Con todo, insiste en responder adecuadamente a los

31. EMCC*,* 89.

32. A. Negrini, *Erga Migrantes Caritas Christi*, pág. 452.

33. Cf. EMCC, 91.

34. Cf. *Ibid*.

desafíos de la movilidad humana[35], evitando cualquier posición de indiferencia delante de quien se encuentra en esta situación de movilidad.

3. El episcopado latinoamericano y su posición delante del fenómeno de la movilidad

Hacemos presente aquí también, sin ser exhaustivos, los documentos finales de las cinco Conferencias generales del episcopado Latinoamericano y del Caribe: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). En ellos, de forma directa o indirecta, se reconoce la situación de aquellos que se ven afectados por el fenómeno de la movilidad. De forma rápida, mencionamos aquí los puntos específicos tratados en los documentos[36], ya que, aunque si parten de la posición universal de la Iglesia, ellos consiguen traducir la realidad del pueblo latinoamericano y del Caribe:

a) **Río de Janeiro**: en las conclusiones aparece el título *Inmigración y gente del mar*[37], haciendo referencia a los inmigrantes europeos y a la gente del mar, con la creación o la ampliación de *Stella Maris*[38]. En el documento se hace un llamado para que los países Latinoamericanos abran sus puertas a la inmigración.
b) **Medellín**: el documento no trata directamente del fenómeno de la movilidad, sino del drama de la pobreza y de la injusticia que clama al cielo[39]; sin embargo, reconoce la preocupación del éxodo o la fuga de profesionales para el exterior, además de manifestar la preocupación de acompañar a los jóvenes que estudian en Europa y en Estados Unidos.
c) **Puebla**: de la misma manera que la conferencia anterior, no se dedica atención especial al fenómeno migratorio y sus consecuencias, con todo, reconoce el problema provocado por el drama de las migraciones masivas, forzadas y desamparadas[40]. Se preocupa con los refugiados y los exiliados, además del enfoque cultural y de la religiosidad popular. Sobre el asunto, el documento

35. Cf. EMCC, 92.

36. Para un estudio más detallado del tema, puede verse: P. Parise, *A migração nos documentos da Igreja na América Latina e no Caribe. Uma abordagem teológico-pastoral*, en ITESP, *Espaços*, 19/1 (2011) 47-67.

37. Cf. *Rio de Janeiro*, 90-96.

38. El nombre que reciben los centros de acogida de los marineros es *Stella Maris*. La red de los centros fue fundada en 1922, actualmente se encuentra bajo la conducción del Dicasterio del Desarrollo Humano.

39. Cf. *Medellín*, 1ss.

40. Cf. *Puebla*, 29.

pide una atención especial a los jóvenes; la pastoral migratoria exige ser incluida en las pastorales que ya constituyen la organización eclesial[41].

d) **Santo Domingo**: Esta conferencia retoma el tema de forma directa, la sección lleva el título *La movilidad humana*[42], considerando la realidad de la mujer, de las sectas fundamentalistas, de los nuevos movimientos religiosos. Entre los rostros sufridos, en los cuales Cristo se hace presente, se encuentran los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida[43]. Se destaca, dado a la urgencia pastoral de la acogida, una postura de denuncia profética contra todo lo que hiere la dignidad del migrante y un esfuerzo en colaborar con todos los organismos que intentan incidir para que sean defendidos los derechos de los migrantes.

e) **Aparecida**: por primera vez se habla de manera explícita de migración no como un problema, sino también como un recurso, y presenta el potencial evangelizador presente en los migrantes. Se considera una sección dedicada a esta realidad, bajo el nombre de *Migrantes*[44]. Aparecen diferentes tipologías migratorias, entre ellas la migración latinoamericana, la migración interna y los desplazados. Se reconoce además, la importancia de las remesas que representan la capacidad de sacrificio y de solidaridad para con sus familias de origen.

Considerando los cinco documentos del episcopado latinoamericanos, podemos reconocer el esfuerzo por parte de la Iglesia local de responder a las necesidades locales, o a las formas como el fenómeno de la movilidad humana se presenta en nuestro continente.

II. Estructuras vigentes en la Iglesia: respuestas al fenómeno de la movilidad humana

Se reconoce que las particulares situaciones, tanto de los migrantes como de los refugiados, o de todos aquellos que se encuentran en movilidad, no pueden ser atendidas a través de las estructuras pastorales ordinarias, sino que se abren a una realidad personal, exigiendo muchas veces, una colaboración entre estructuras ordinarias territoriales y estructuras personales, yendo más allá del trabajo

41. Cf. *Puebla*, 366, 644, 1191 y 1291.

42. Cf. *Santo Domingo*, 186-189.

43. Cf. *Santo Domingo*, 178.

44. Cf. *Aparecida*, 411-416.

de una parroquia territorial, o de una diócesis que podría pensar sólo en sus problemas internos.

La preocupación pastoral en el acompañamiento de los fieles, sobre todo los que se encuentran en estado de movilidad, y la preocupación por mantener el orden en el respeto del cumplimiento del evangelio y de los mandamientos de la Iglesia, ha permitido la creación de diversas estructuras propias para responder a las necesidades particulares de los fieles, como veremos a continuación.

1. El fenómeno de la movilidad: del principio de territorialidad al principio de personalidad

Si bien es cierto que, a partir del Código de Derecho Canónico de 1917, el elemento territorial era un factor que identificaba a la diócesis y a la parroquia, con la propuesta del Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium* 23, este factor fue superado, no restando importancia, sin embargo, al valor del territorio en el gobierno de los fieles.

El canon 216[45], de la legislación de 1917, mandaba dividir[46] el territorio de cada diócesis en parroquias y casi-parroquias, y en el canon 293[47] se confirmaba el gobierno de vicarios o prefectos apostólicos en territorios aún no erigidos como diócesis; en la misma legislación, el canon 319[48] reconocía otro tipo de división territorial, gobernada por un prelado. La preocupación por mantener una división territorial y la dificultad de crear alguna estructura que no siguiera esta

45. "*Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiares ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiares rector, tanquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura*". can. 216 §1 del CIC17.

46. Una explicación sobre el can. 216 viene en dos documentos de la Sede apostólica, sobre la intención del legislador sobre la división de los territorios: Sacra Congregazione di Propaganda Fide, "Inst. *circa erectionem quasi-paroeciarum in vicariatibus et praefecturis apostolicis*", 25 de julio de 1920, en AAS 12 (1920) 331-333 y Sacra Congregazione di Propaganda Fide, "Decr. *de definiendis limitibus paroeciarum in dioecesibus s. congregationi de propaganda fide subiectis*", 9 de diciembre de 1920, en AAS 13 (1921) 17-18.

47. *Territoria quae erecta non sunt in dioeceses reguntur per Vicarios aut Praefectos Apostolicos; qui omnes ab una Apostolica Sede nominantur*. can. 293§1 del CIC17.

48. "*Praelati qui praesunt território próprio, separato ab omni dioecesi, cum clero et populo, dicuntur Abbates vel Praelati "nullius", nempe dioecesis, porut eorum ecclesia dignitate abbatiali vel simpliciter praelatitia gaudet*". can. 319§1 del CIC17. En el parágrafo siguiente del mismo canon, se afirma: "*Abbatia vel praelatura "nullius", tribos saltem paroeciis non constans, singular iure regitur, nec eidem applizantur quae canones statuunt de abbatiis vel praelaturis "nullius"*". can. 319 § 2 del CIC17.

lógica, hizo con que se definiera que cualquier estructura que no respondiera al principio de territorialidad, fuera aprobada, por indulto, directamente por la Sede apostólica, como vemos en el mismo canon 216 §4: "*Non possunt sine speciali apostólico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium, nec paroeciae mere familiares aut personales; ad constitutas autem quod attinet, nihil innovandum, inconsulta Apostolica Sede*".

El Concilio Vaticano II, con la concepción de Iglesia como Pueblo de Dios, y con la misión específica del obispo en la Iglesia particular, es decir, en el gobierno de la porción de pueblo de Dios a él confiada, como establecido en la *Lumen Gentium*, presentaba una renovación en todos los ámbitos y estructuras. En ella leemos: "*Cada bispo que preside a Igreja particular exerce seu regime pastoral sobre a porção do Povo de Deus a ele confiada e não sobre as outras Igrejas nem sobre a Igreja universal. Mas, enquanto membro do Colégio Episcopal e sucessor legítimo dos Apóstolos, cada qual, por instituição e preceito de Cristo, é obrigado a ter solicitude para a Igreja universal*"[49].

Con esto, se exigía una revisión general de los conceptos de las estructuras ligadas estrechamente al principio de territorialidad. Mosca afirma sobre el tema: "*…poneva il problema di una revisione della organizzazione ecclesiastica che fosse conforme alle nuove esigenze della pastorale*"[50]. Esta superación, como veremos a continuación, permitió la creación de estructuras propias para responder a los fieles que no respondían al elemento de territorialidad, y que, por cuestiones pastorales, reclamaban una nueva organización. Ahora, no solamente eran las cuestiones pastorales las que reclamaban una reestructuración, sino también la misma concepción de Iglesia, de diócesis y de parroquia. En *Christus Dominus* se afirma: La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica[51].

49. LG 23. [Cada obispo de preside la Iglesia particular ejerce su régimen pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios a él confiada y no sobre otras Iglesias ni sobre la Iglesia universal. Pero, en cuanto miembro del Colegio Episcopal y sucesor legítimo de los Apóstoles, cada cual, por institución y precepto de Cristo, es obligado a tener solicitud hacia la Iglesia universal].

50. V. Mosca, *Il diritto missionário nel Codice: la dialettica tra universale e particolare*, en Pontificia Università Urbaniana, *Ius Missionale, Annuario dela Facoltà di Diritto Canonico*, I/2007, pág. 47. [… colocaba el problema de una revisión de la organización eclesiástica que fuera conforme a las nuevas exigencias de la pastoral].

51. CD 11.

Es en esta porción de pueblo de Dios, llamada Iglesia particular, donde no necesariamente se sigue un territorio delimitado, donde el Obispo realiza su misión, respondiendo como guía y pastor de los fieles a él confiados y donde podemos decir que se concretiza la naturaleza de la Iglesia. Es en esta porción de pueblo de Dios donde se reúnen y se cruzan los fieles, algunos del propio territorio, otros marcados por el fenómeno de la movilidad; ahora, si bien es cierto que existe una consideración clara del territorio donde el pastor ejerce su gobierno, existe también la posibilidad de la existencia de una comunidad de fieles a ser gobernada, a partir del rito, la nacionalidad u otras condiciones. En este sentido, no se excluye la importancia del elemento territorial, pero no se reconoce más como constitutivo de la Iglesia particular.

Considerando las tensiones entre el elemento de territorialidad y el de personalidad, debido a la naturaleza de la Iglesia, al ejercicio del gobierno y al acompañamiento pastoral de los fieles, durante la elaboración de Código de 1983, se llegó a la elaboración del VIII principio de revisión del Código, llamado *De ordinatione territoriali in Ecclesia*[52], en el que se rescataba la importancia del territorio en el ejercicio, dejando, sin embargo, la posibilidad "*ove l´utilità lo*

52. "*Quaestio ponitur de opportunitate vel minus conservandi exercitium iurisdictionis ecclesiasticae cum stricta praevalentia territorialitatis in ordinatione Ecclesiae. Ex documentis conciliaribus videtur deducendum principium: finem pastoralem dioeceseos et bonum totius Ecclesiae catholicae claram et congruentem circumscriptionem territorialem exigere, ita ut, ex iure ordinário, uniuscuiusque dioceses unitas 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 regionais sive intra ipsum territorium diocesanum ampliori ratione sanciri posee et forsitan debere, saltem ex iure extraordinário in ipso Codice inscripto, unitates iurisdictionales ad peculiarem curam pastoralem destinatas, quórum exempla exstant plura in hodierna disciplina. Propugnatur tandem futurum Codicem unitates iurisdictionales de quibus dictum est permettere posse non solum ex speciali apostólico indulto, sed etiam quae a competenti auctoritate territorii vel regionais constitutae fuerint secundum exigentias vel necessitates curae pastoralis Populi Dei. Cum quaestio aspectos 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 "Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia". Cum tamen in determinada Dei Populi portione, quae Ecclesiam particularem constituit, territorium quod christifideles inhabitant plerumque uti aptior haberi possit ratio, momentum servat territorium, non quidam uti elementum Ecclesiae particulares constitutivum, sed uti elementum determinativum portionis Populi Dei, qua haec Ecclesia definitur. Quare, tamquam regula haberi potest hanc portionem Populi Dei determinari territori território, sed nihil impedit quominus, ubi utilitas id suadeat, aliae rationes, uti fidelium ritus vel natio etc., insimul saltem cum território, tamquam criteria communitatis fidelium determinantia amitti possint*", cf. *Communicationes* 1 (1969) 84.

richieda, altre ragioni, almeno contemporaneamente alla ragione territoriale, si potessero ammettere come criteri per determinare una comunità di fedeli da governare, come, ad esempio, il rito, la nazionaltà, ed altri ancora"[53].

El reconocimiento de la territorialidad y la posibilidad de la personalidad en la Iglesia, viene confirmado en la legislación actual, en el canon 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.*

Con ello, se afirma que la Diócesis se funda, por regla, sobre una base territorial, individuando la porción de pueblo de Dios que vive en un determinado territorio, reunida en comunidad alrededor del Obispo, como su pastor[54]. Al mismo tiempo, se confirma la posibilidad de un obispo con una porción de pueblo de Dios con otras características.

Reconociendo la base en la que se fundan las estructuras creadas en la Iglesia para responder a los desafíos pastorales traídos por el fenómeno de la movilidad, veamos ahora en qué consisten estas respuestas, sobre todo las vigentes, y cómo ellas se organizan, teniendo claro que, aunque si el fenómeno, generalmente exige la creación de estructuras flexibles, obtuvo desde siempre, una atención especial.

1.1. La Iglesia universal: respuestas al fenómeno de la movilidad humana

Con la promulgación de la Constitución *Pastor Bonus*[55], se establece el *Pontificio Consejo de la Pastoral para los Migrantes y los Itinerantes*, cuyas fi-

53. V. Mosca, *Il diritto missionário nel Codice: la dialettica tra universale e particolare*, pág. 49. [donde la utilidad lo exija, otras razones, por lo menos contemporáneamente a la razón territorial, se podría admitir como criterios para determinar una comunidad de fieles para gobernar, como, por ejemplo, el rito, la nacionalidad, y todavía otros].

54. Cf. G. Sarzi Sartori, *Commento ai cann. 330-459*, en Aa. Vv., *Codice di Diritto canonico commentato*, pág. 363.

55. Cf. Juan Pablo II, Const. Apost. *Pastor Bonus*, 20 de noviembre de 1982, en AAS 80 (1988) 899-900.

nalidades y estructuras son descritas en los artículos 149-151[56], presentándose así: "El Consejo proyecta la solicitud pastoral de la Iglesia sobre las peculiares necesidades de los que se vean obligados a dejar su patria o carezcan totalmente de ella; y también se ocupa de examinar, con la debida y adecuada atención, las cuestiones relativas a esta materia".

El 17 de agosto de 2016, Papa Francisco instituye el *Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral*[57], con el *Motu proprio Humanam progressionem* que asume las tareas específicas del *Pontificio Consejo de la Pastoral para los Migrantes y los Itinerantes*. En el *Motu*, el Papa refiriéndose a las competencias del Dicasterio afirma: "En modo particular, este Dicasterio será competente en las cuestiones que se refieren a las migraciones, los necesitados, los enfermos y los excluidos, los marginados y las víctimas de los conflictos armados y de las catástrofes naturales, los encarcelados, los desempleados y las víctimas de cualquier forma de esclavitud y de tortura"[58]. Con la publicación de la Constitución Apostólica del 19 de março de 2022, Predicatae Evangelium, se confirma la sección migrantes al Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humana Integral, passando a ser conducido por el cardenal encargado[59].

1.2. Las Conferencias episcopales: competencias y responsabilidades delante del fenómeno de la movilidad humana

De acuerdo con el canon 447[60], las Conferencias Episcopales responden a una necesidad pastoral, permitiendo que los obispos en conjunto puedan responder mejor a su misión de pastores, respondiendo a circunstancias de tiempo y lugar. Con todo, es en el espíritu del Concilio Vaticano II donde encontramos la fuente de la misión de los obispos, señala que estos deben estar siempre atentos

56. Los artículos describen a los destinatarios del Pontificio consejo, a saber: prófugos, exiliados, emigrantes, nómadas, gente del circo, al apostolado del mar, al apostolado del aire y a los turistas.

57. Cf. Francisco, MP, *Humanam progressionem*, 17 de agosto de 2016, en AAS 108 (2016) 968-972.

58. *Ibid.*, pág. 968.

59. Cf. Francisco, Const. Apost. *Predicate Evangelium*, 19 de marzo de 2022,170.

60. can. 447: *Episcoporum conferentia, institutum quidem permanens, est coetus Episcoporum alicuius nationis vel certi territorii, munera quaedam pastoralia coniunctim pro christifidelibus sui territorii exercentium, ad maius bonum provehendum, quod hominibus praebet Ecclesia, praesertim per apostolatus formas et rationes temporis et loci adiunctis apte accommodatas, ad normam iuris*. Para ver más ampliamente la naturaliza y misión de las Conferencias episcopales, puede verse CD 37-38 y Juan Pablo II, MP, *Apostolos suos*, 21 de mayo de 1998, en AAS 90 (1998) 641-658.

a responder a las necesidades y señales de los tiempos. En *Christus Dominus* número 18 se exhorta de forma directa a tener una solicitud particular por los fieles que, por la condición de su vida, no pueden ser cuidados con los métodos o estructuras ordinarias, específicamente cuando se trata de migrantes, exiliados y prófugos.

1.3. El Obispo diocesano: competencia con relación al cuidado pastoral a partir del fenómeno de la movilidad humana, en la Iglesia particular

El magisterio nos recuerda que el obispo, en su Diócesis, es el primero y principal responsable de la pastoral, y por lo tanto también de la pastoral de los migrantes que se encuentran en su territorio o que están de paso en él. En el canon 383 § 1 se afirma:

> *In exercendo munere pastoris, Episcopus dioecesanus sollicitum se praebeat erga omnes christifideles qui suae curae committuntur, cuiusvis sint aetatis, condicionis vel nationis, tum in territorio habitantes tum in eodem ad tempus versantes, animum intendens apostolicum ad eos etiam qui ob vitae suae condicionem ordinaria cura pastorali non satis frui valeant necnon ad eos qui a religionis praxi defecerint.*

El canon nos recuerda la responsabilidad para con todos, sin excluir a nadie. La solicitud y el celo tienen que distinguir al pastor delante de los fieles que le fueron confiados, sin olvidarse que participa de la Iglesia universal en una porción que participa del todo o, mejor dicho, de una Iglesia que se concretiza en la iglesia particular[61]. En este sentido, el obispo, responsable de una porción de Pueblo, realiza la misión a la que la Iglesia es llamada como madre, de acoger y acompañar. Ahora, "… este compromiso pastoral no podrá ser desempeñado directamente por el propio pastor, por lo que será conveniente, allí donde la ne-

61. El can. 369 sintetiza lo que la Iglesia entiende por diócesis, como porción del pueblo de Dios, que hace visible y en la cual subsiste o se concretiza la Iglesia de Cristo. En el canon leemos: *Diocecesis est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia*. Para ver más detenidamente el tema, puede verse: G. Ghirlanda, *La dimensione universale della Chiesa particolare*, en QDE 9 (1996) 6-22 y V. De Paolis, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica, Chiese particolari, Comunità ecclesiali*, en *Periodica*, 94 (2005) 543-586.

cesidad lo sugiera, crear en la diócesis estructuras organizativas de atención a los inmigrantes"[62].

Las estructuras que el Obispo responsable de la Diócesis o su equiparable precisan crear, deben responder a los desafíos propios del lugar y del momento. Pues, debemos tener claro que la intensidad con la que el fenómeno de la movilidad afecta a las iglesias locales no es uniforme; con todo, reconociendo el momento histórico que vivimos, es necesario que no se sea indiferente, pues por muy tranquila que sea la realidad que vive la diócesis, es necesario que tenga conciencia de que todos somos afectados directa o indirectamente por esta realidad.

1.4. La Parroquia y el fenómeno de la movilidad humana

Dentro de las estructuras creadas por la Iglesia, se destaca el papel de la parroquia, pues es ahí donde se encuentran los fieles para reunirse y darle forma al cuerpo de la Iglesia, y al mismo tiempo es el lugar donde se reciben directamente, entre otras cosas, las exigencias de aquellos que se encuentran en movilidad, católicos y no católicos.

El Papa Francisco reconoce el valor que esta estructura presenta en la Exhortación apostólica *Evangelium Gaudium*[63]. Con una cierta, plasticidad a la que hace referencia la Exhortación apostólica es la que permite que se adecúe a las exigencias de sus fieles, y la que permite que adopte un rostro específico en el atendimiento de los fieles que se encuentran en movilidad.

De igual manera, la parroquia, aparece como lugar de encuentros y separaciones, de salidas y de llegadas, de pasaje y de permanencia. Es ahí donde se responde a las primeras necesidades y donde la Iglesia concretiza su misión como madre de todos. Pues, en todos los casos parece que la parroquia, célula básica de la diócesis, es el lugar privilegiado para este encuentro con personas de convicciones religiosas o culturas diferentes, invitando a todos a incorporarse a ella, superando las humanas diferencias y mostrando así el rostro de la familia de los hijos de Dios. La parroquia ha de ser signo e instrumento de la común vocación a la comunión, casa abierta a todos y al servicio de todos[64].

En el Código vigente, el canon 374 § 1 afirma: "Toda diócesis o cualquier otra Iglesia particular debe dividirse en partes distintas o parroquias", permitiendo con ello la organización del territorio y el mejor acompañamiento del Pueblo

62. J. San José Prisco, *Los emigrantes en la Iglesia particular*, en IC, XLIII, n.85(2003) 152.

63. EG, 27, en AAS 105 (2013) 1019-1137.

64. J. San José Prisco, *Los emigrantes en la Iglesia particular*, pág. 147.

de Dios. En el mismo Código, en el canon 515§1 se define la parroquia así: "La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio"[65]. En este sentido, como habíamos indicado, se insiste en afirmar que la parroquia se encuentra en la Iglesia particular, y a través de ella, en la Iglesia universal, pero distinta, en cuanto que es una comunidad estable con un párroco como su pastor propio[66] y que goza de personalidad jurídica por el mismo derecho. "*La particolarità di tale comunità sta nel fatto che in essa si attua 'la cura pastorale', cioè la cura animarum*"[67]. Por esta razón la parroquia sólo puede ser confiada a un sacerdote, como párroco[68]. De esta manera, consideramos que *L'impostazione dell´istituto parrocchiale che emerge dalla dottrina del Vaticano II pare sottolineare la sua condizione di comunità istituzionale all'interno della Chiesa particolare, così come pare indicare anche il ruolo centrale che in tale momento strutturale della parrocchia rivestono l'Eucaristia e la funzione episcopale, pur attraverso l'ufficio di parroco*[69].

A partir de estas consideraciones, podemos reconocer que la Iglesia se organiza concretamente de forma institucional en parroquias, divididas territorialmente, dentro de la iglesia particular, teniendo como primer responsable al párroco, quien hace las veces del obispo, para responder a la misión del cuidado de los fieles.

En esta línea, los fieles que se encuentran en movilidad obligan a la Iglesia, a través de la parroquia a responder de forma particular a las exigencias que como fieles presentan.

65. A propósito de la definición de parroquia, existen varios autores que aunque si originales, insisten en los mismo elementos presentados por el código, entre ellos tenemos: E. Regatillo, *Derecho parroquia*, Santander 1953, págs. 12-13; A. Marzoa, *El concepto de parroquia y el nombramiento de párroco*, en IC 29 (1989) 449-465 y F. Coccopalmerio, *De paroecia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, Milano 2000, pág. 3.

66. V. De Paolis, *La pastorale dei Migranti*, en PCPMI, *People on the move*, 87 (2001) IV, 1.

67. *Ibid*. [La particularidad de tal comunidad está en el hecho que en ella se actúa 'el cuidado pastoral", es decir, el cuidado de las almas].

68. Cf. can. 521 §1: *Ut quis valide in parochum assumatur, oportet sit in sacro presbyteratus ordine constitutus.* Y can. 150: *Officium secumferens plenam animarum curam, ad quam adimplendam ordinis sacerdotalis exercitium requiritur, ei qui sacerdotio nondum auctus est valide conferri nequit*.

69. J. I. Arrieta, *La parrocchia come comunità di fedeli e soggetto canonicamente unitário*, en Aa. Vv., *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, pág. 27. [La impostación del instituto parroquial que emerge de la doctrina del Vaticano II parece subrayar su condición de comunidad institucional al interno de la Iglesia particular, así como para indicar también el papel central que en tal momento estructural de la parroquia revisten la Eucaristía y la función episcopal, incluso a través del oficio de párroco].

En esta institución, encontramos las tensiones provocadas entre territorialidad y personalidad, considerando que por principio la parroquia es territorial, no excluyendo, sin embargo, la posibilidad de ser personal, dependiendo de las necesidades presentadas por el contexto en el que se crea[70]. Pues, como fue indicado, esta institución presenta una plasticidad que se adecúa a las necesidades de sus miembros.

1.5. La Parroquia y el párroco personal: autonomía y competencias

Como indicado en el canon 518[71]: "Como regla general, la parroquia ha de ser territorial, es decir, ha de comprender a todos los fieles de un territorio determinado; pero, donde convenga, se constituirán parroquias personales en función del rito, de la lengua o de la nacionalidad de los fieles de un territorio, o incluso por otra determinada razón". Partiendo de este principio, la pertenencia a la parroquia personal se encuentra no en el criterio territorial, sino a un criterio inherente a la persona, tal como la nación, la lengua, el rito, etc. Con todo, el criterio personal se une al territorial, en cuanto que sólo las personas dentro de un determinado territorio pueden hacer parte de la parroquia personal. Considerando, además que con frecuencia el fiel que pertenece a una parroquia personal no cesa de pertenecer también a una parroquia territorial, como ya lo habíamos indicado, debido a su domicilio o casi-domicilio. El principio territorial, sin embargo, responde a motivaciones de orden sociológico y organizativo, además de mantener un carácter teológico: "*la Chiesa infatti chiede di realizzarsi in un luogo, incarnandosi nella storia degli uomini in comunità che si rendono visibili in un determinato ambiente umano. Inoltre il riferimento al territorio fa della parrocchia una comunità aperta a tutti, al di là delle differenze social, culturali ed economiche*"[72].

70. Cf. J. San José Prisco, *Los emigrantes en la Iglesia particular*, pág. 153.

71. Dentro de las parroquias personales encontramos también a las parroquias universitarias, como una forma de responder a las necesidades pastorales de una categoría de fieles que, por su condición de universitarios, no pueden adaptarse a una parroquia local. Aquí no trataremos del tema específicamente, debido a que no todos los universitarios son afectados por el fenómeno de la movilidad; la parroquia personal universitaria responde a lo exigido en el can. 813.

72. P. Pavanello, *Commento ai cann. 460-572*, en Aa.Vv., *Codice di Diritto Canonico Commentato*, pág. 468. [la Iglesia de hecho pide realizarse en un lugar, encarnándose en la historia de los hombres en comunidades que se hacen visibles en un determinado ambiente humano. Además, la referencia al territorio hace de la parroquia una comunidad abierta a todos, más allá de las diferencias sociales, culturales y económicas].

Las consideraciones anteriores nos dejan claro la importancia del principio de territorialidad, a pesar de tratarse, en nuestro caso, de una estructura de carácter personal. Es decir, la personalidad no suprime la territorialidad, sino que, por la misma condición, enriquece al fiel, pudiendo pertenecer a dos estructuras al mismo tiempo. Sin duda, esto es reciente, ya que como habíamos mencionado, antes de que entrara en vigor el Código de Derecho Canónico de 1983, la parroquia estaba fuertemente relacionada con el principio de territorialidad, como elemento exclusivo y constitutivo. Recordando que, sólo en casos en los que pudieran aparecer grupos diversificados en lenguas y naciones, el Ordinario local podía recurrir a la Santa Sede para obtener el indulto de erección de una parroquia nacional[73].

Con la Constitución apostólica *Exsul familia*, se confirma la disposición anterior, de tener que recurrir a la Sede Apostólica para el indulto de erección y supresión de las parroquias nacionales[74]; sin embargo, se introduce una nueva forma de asistir a los migrantes, la *missio cum cura animarum*, que fue ampliamente adoptada en Europa, en países como Suiza, Alemania, Luxemburgo, etc[75], y que todavía hoy existen.

73. Cf. can. 216 § 4 del CIC17: "Sin especial indulto apostólico no pueden ser constituidas parroquias en base a la diversidad de lenguas o naciones de los fieles que viven en la misma ciudad o territorio ni las parroquias familiares o personales". La Comisión para la interpretación del Código de Derecho Canónico el 20 de mayo de 1923 confirmó la necesidad del indulto de la Sede Apostólica para la erección de parroquias lingüísticas exclusivas con un territorio delimitado al interno de una diócesis, en una nación donde coexisten más de una lengua oficial. Cf. CPI, *Dubia. De paroecis nationalibus (can. 216 § 4)*, 20 de mayo de 1923, en AAS 16 (1924) 113.

74. Las parroquias nacionales surgieron en Estados Unidos de Norteamérica, como pedido de los obispos para responder al acompañamiento de las migraciones venidas, especialmente de Europa. Años más tarde, las parroquias nacionales serán parroquias personales. "*L'Istruzione* Nemo est*, nel 1969, aprovata da Papa Paolo VI con il* Motu proprio Pastoralis migratorum cura*, sostituì il termine "parrocchia nazionale" con "parrocchia personale". Al cap. IV, n.33, §1, afferma: 'dove sono numerosi i migranti della stessa lingua, che o si sono stabiliti nella zona o vi si avvicendano continuamente, può essere oportuna l'erezione di uma parrocchia personale che dovrà essere convenientemente definita dall'Ordinario del luogo*" [La Instrucción *Nem est*, en 1969, aprobada por el Papa Pablo VI, con el *Motu proprio Pastoralis migratorum cura*, substituye el término "parroquia nacional" por la de "parroquia personal", en el cap. IV, n°33 § 1, afirma: "donde existen numerosos migrantes de la misma lengua, o que se han establecido en la zona o que se aproximan continuamente, puede ser oportuno la erección de una parroquia personal que deberá ser convenientemente definida por el Ordinario del lugar"]: G. Bentoglio, "*Il cappellano/missionário dei migrante nei documenti del Magistero della Chiesa*", en PCPMI, *People on the move*, XLVI (2016) 106.

75. Cf. Congregazione dei missionari di San Carlo – Scalabriniani, *Annuario Scalabriniano*, Roma 2018, págs. 121-147.

La *missio cum cura animarum* apareció como un paso previo de la erección de una parroquia, siendo vigente hoy todavía. Por ello, es importante considerar que, antes de instituir una parroquia personal para responder a las necesidades parroquiales, se evalúe conscientemente si las circunstancias ameritan o no la creación, pues existen otras formas de responder, sobre todo cuando se trata de migraciones recientes o transitorias. Sobre esto, la Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* insiste en la *Missio cum cura animarum*, que como la misma Instrucción señala, se trata de una respuesta a un fenómeno reciente, en un lugar que se ve afectado por esta realidad, pero que no presenta las condiciones necesarias para ser parroquia.

La Instrucción afirma: por lo que se refiere al primero, queremos ante todo indicar aquí algunas dinámicas y estructuras pastorales, comenzando por la *Missio cum cura animarum*, fórmula clásica para las comunidades en formación que se aplica a los grupos étnicos nacionales o de un determinado rito, aún no estabilizados. También en estas capellanías/misiones habrá que insistir cada vez más en las relaciones interétnicas e interculturales[76].

Esta *Missio*, si bien es cierto que no aparece explícitamente en el Código de Derecho Canónico vigente, puede justificarse a partir del canon 516 § 2[77], que establece que donde el obispo diocesano no pueda constituir determinadas comunidades de fieles en parroquias o casi-parroquias puede providenciar el cuidado pastoral de otra manera. Esto nos hace entender, que no se trata de una estructura cualquiera, sino una estructura cercana a la parroquia o a la casi-parroquia pero que, por la realidad y la forma de concretizarse, no llega a serlo. En estos casos, es necesario considerar la situación específica del lugar para poder decidir posteriormente: "Si se trata de inmigrantes que no han adquirido una estabilidad suficiente en el territorio, de una migración fluctuante, no sería aconsejable (crear) esta estructura parroquial personal"[78].

Esta respuesta previa a la parroquia consiste en el cuidado pleno de las almas, tal y como la parroquia, por ello es confiada a un sacerdote que, como

76. EMCC, cap. I, IV, n.91. Un ejemplo claro de una *Missio cum cura animarum* se encuentra en la Diócesis de Roma, en la Parroquia *Santa Maria della Luce*, en Trastevere; ahí está constituida la parroquia territorial y la *Missio cum cura animarum* para los Fieles Latinoamericanos de lengua española y la comunidad brasileña. La *Missio* no llega a ser parroquia, pero funciona como tal, pues el responsable la *Missio* es también el párroco de *Santa Maria della Luce*.

77. Can. 516 § 2: *Ubi quaedam communitates in paroeciam vel quasi-paroeciam erigi non possint, Episcopus dioecesanus alio modo earundem pastorali curae prospiciat*.

78. J. San José Prisco, Los emigrantes en la Iglesia particular, pág. 153.

afirma De Paolis, debe contar con los poderes y las facultades de un párroco[79]; no olvidando, sin embargo, que se trata de una misión, no de una parroquia, de una respuesta provisoria, de transición, que responde al momento y que con el tiempo puede llegar o no a ser parroquia.

La *Missio cum cura animarum* viene señalada, como ya fue dicho, de forma particular en la Constitución *Exsul família*, como una forma de cuidado pastoral vigente en favor de los migrantes[80], incentivando a los ordinarios a "conceder a los misioneros de los emigrantes la potestad de ejercitar el cuidado de las almas hacia los fieles residentes o de pasaje de la misma lengua o nacionalidad"[81]. La misma Constitución especifica que tal misionero es equiparado al párroco y debe tener incluso los libros parroquiales.

Debemos, sin embargo, estar atentos para que la *Missio cum cura animarum* como una respuesta inmediata al fenómeno migratorio no se convierta en una respuesta casi asistencialista; pues los flujos migratorios se han convertido en un fenómeno estructural y ha causado cambios drásticos en la composición de los fieles de muchas iglesias locales. Sobre esto, Bentoglio afirma: *E nonostante ciò, l'otica dei documenti del Magistero e la mentalità dei vescovi e dei missionari è rimasta spesso legata ad uma lettura pauperistica e assistenzialistica del fenomeno. Il che há portato a considerare la pastorale migratória exclusivamente come uma risposta ad un'emergenza. E di fronte alle emergenze si corre il rischio di investire personale poco adeguato*[82].

A partir del fenómeno de la movilidad humana, es necesario que las Iglesias particulares, sobre todo aquellas afectadas directamente por el fenómeno, inviertan en la formación de personal adecuado para el atendimiento de esta categoría de fieles.

Sintetizando, podemos afirmar que:

1) La parroquia personal responde a una necesidad pastoral; y cuenta con las mismas obligaciones y responsabilidades que le concede el Derecho, a norma de los cánones 515 y 518;

79. Cf. V. De Paolis, *La Pastorale dei Migranti,* en PCPMI*, People on the move*, 87 (2001) IV, 3.

80. Cf. E.f, 2ª parte, cap. IV, n° 32-40.

81. Cf. E.f, 2ª parte, cap. IV, n°34.

82. G. Bentoglio, *Il cappellano/ missionário*, pág.108. [Y no obstante esto, la óptica de los documentos del Magisterio y la mentalidad delos obispos y de los misioneros quedó generalmente ligada a una lectura paupérrima y asistencialista del fenómeno. Lo que ha llevado por lo tanto a considerar la pastoral migratoria exclusivamente como una respuesta a una emergencia].

2) Antes de ser constituida una parroquia personal, es necesario discernir si no es más conveniente la creación de una *Missio cum cura animarum*, tratándose, sobre todo, de movimientos fluctuantes o pasajeros;
3) El Ordinario del lugar defina el lugar físico donde la parroquia personal tendrá su sede, evitando dificultades futuras, sobre todo en lo que se refiere a registros del sacramento del Bautismo y del matrimonio (canon 535)[83].

En cuanto al párroco personal, éste tiene las mismas funciones que el párroco territorial, sobre todo aquellas señaladas en el canon 530[84]. La Instrucción *Erga migrantes* confirma esto diciendo: "El presbítero al cual ha sido confiada una parroquia personal para los inmigrantes goza de las facultades y obligaciones de los párrocos y se le puede aplicar, a no ser que conste algo distinto por la naturaleza de las cosas, lo que aquí se dispone acerca de los capellanes/misioneros de los inmigrantes"[85]. Además de exigirse de él ciertas características que le permitan ser un verdadero puente entre comunidades[86]. Recordando también que la jurisdicción del párroco, aunque si personal, viene delimitada por el territorio de la diócesis y que, a pesar de tener una potestad propia, no puede olvidar que es cumulativa junto con los párrocos donde sus fieles tienen su propio domicilio o casi-domicilio.

Considerando esto, la Instrucción *Erga migrantes* confirma lo ya establecido en el Código de Derecho Canónico vigente, referente a la parroquia personal étnico-lingüística o ritual:

Esta parroquia dispondrá de los servicios parroquiales característicos (anuncio de la Palabra, catequesis, liturgia, diaconía) y se dedicará sobre todo a

83. Cf. EMCC, cap. II, art. 6 § 1.

84. can. 530: *Functiones specialiter parocho commissae sunt quae sequuntur:*

1° administratio baptismi;

2° administratio sacramenti confirmationis iis qui in periculo mortis versantur, ad normam can. 883, n°3;

3° administratio Viatici necnon unctionis infirmorum, firmo praescripto can. 1003, §§ 2 et 3, atque apostolicae benedictionis impertiti;

4° assistentia matrimoniis et benedictio nuptiarum;

5° persolutio funerum;

6° fontis baptismalis tempore paschali benedictio, ductur processionum extra ecclesiam, necnon benedictiones extra ecclesiam solemnes;

7° celebratio eucharistica sollemnior diebus dominicis et festis de praecepto.

85. EMCC, cap. II, art. 6§2.

86. Bentoglio ofrece una serie de característica como sugerencia para los misioneros de los migrantes, que bien se podrían adecuar a las de un párroco, mirando siempre el bien del Pueblo de Dios, estas características, según él, son: la escucha, el diálogo, la justicia y la paternidad. Cf. G. Bentoglio, "*Il cappellano/ missionário"*, págs. 114-117.

los fieles recién inmigrados o estacionales, o sometidos a rotación, y a aquellos que por distintos motivos encuentran dificultades para insertarse en las estructuras territoriales existentes[87].

En situaciones donde no sea posible constituir una parroquia personal, o donde la *Missio* no resulte debido a que se trata de un movimiento permanente y no fluctuante, es posible la creación de una Capellanía étnica, que dependa de una parroquia local, a norma del canon 571, o dar la posibilidad a una parroquia *in solidum* como sugerido en el canon 517 § 1.

Conclusión

En los documentos de la Iglesia se ha buscado acompañar la situación de fieles marcados por el fenómeno de la movilidad humana, sobre todo, a partir del siglo XIX, cuando numerosos grupos de fieles dejaban Europa y migraban para las Américas; más recientemente, los constantes llamados realizados por el Papa Francisco, de acoger a cuantos viven el drama de la movilidad humana confirma la seriedad, y la preocupación del tema por parte de la Iglesia en este momento de la historia.

Haciendo un recorrido por el desenvolver del estudio, podemos rescatar algunas repuestas ya dadas por la Iglesia, favoreciendo el acompañamiento de aquellos que se encuentran afectados por el fenómeno de la movilidad.

1) El rescate de una lectura de fe del fenómeno de la movilidad, a partir de la tradición bíblica. Reconociendo que el mismo Hijo de Dios, Jesucristo, fue un exiliado junto a su Familia en Egipto (Mt. 2, 13-23) y quizás por eso se identificó con los que son forasteros y exiliados (Mt. 25, 35); insistiendo en la memoria, inspirada en la historia del pueblo de Israel que también fue extranjero (Ex, 23, 9); exhortando al pueblo a la acogida, pues muchos sin saber hospedaron ángeles (Hb. 13,2); además de abrazar la vocación del cristiano como peregrino hacia una patria definitiva (*Diogneto*).
2) La publicación de la Constitución Apostólica *Exsul familia* que recoge la historia y la legislación anterior en materia de migrantes; ésta define el rumbo de la pastoral migratoria, sobre todo con la creación de una organización que parte de la Sede Apostólica, y que llega hasta los fieles, motivando el fomento de estructuras que permitan el cuidado pastoral, a través de la propia lengua y de la cultura. Los documentos anteriores, que pudiesen contraponerse, vienen armonizados en esta constitución. Se destaca la creación de la *Missio cum cura*

87. EMCC, cap. I, IV, n° 91.

animarum como una respuesta a un fenómeno nuevo, sobre todo en lugares donde las condiciones no permitan la creación de una estructura parroquial.

3) El Código vigente muestra la preocupación pastoral y jurídica de la Iglesia por los fieles afectados por el fenómeno de la movilidad humana, sea mediante la consolidación de parroquias personales como también de la creación de prelaturas personales. La consecuencia canónica, inspirada en la descentralización respecto de la Primera Sede y en la transferencia del discernimiento que debe hacer el Pastor propio de cada Iglesia particular será que, en adelante, la erección de parroquias personales dependerá del Obispo diocesano, y ya no será necesario recurrir a la Sede Apostólica, como pedía el Código de 1917. A pesar de no aparecer en el Código, continúa vigente la posibilidad de instituir una *Missio cum cura animarum*, como lo definió la *Exsul familia*.

Considerando algunas respuestas dadas por la inglesia delante del fenómeno de la movilidad humana, permencen algunos desafíos, de entre ellos, podríamos destacar la necesidad de caminar juntas las estructuras personales y territoriales, además de considerar como esencial para una respuesta adecuada, el papel del obispo, siempre atento y sensible a los señales de los tiempos.

La actualidad canónica de la participación de los religiosos laicos en el gobierno de sus institutos[1]

Giampiero Gambaro, OFM

Sumario: Introducción. I. Los Institutos ni clericales ni laicales y su potestad: el decreto Perfectae caritatis y el proceso de redacción de los cánones 588 y 596. 1. Los institutos "mixtos" y el canon 588. 2. El Sínodo de los Obispos sobre la vida consagrada, la llamada a la participación de los religiosos laicos en las estructuras de gobierno y la hipótesis de los institutos "mixtos". 3.Canon 596. II. La potestad en los institutos de vida consagrada y de sus superiores. 1. La eclesialidad de la potestad en los institutos de vida consagrada. 2. Los superiores religiosos y ordinarios propios. 3.Superiores ad instar ordinariorum. 4. El ejercicio de la potestad de gobierno de los superiores en los institutos religiosos. Conclusiones.

Resumen: El decreto conciliar Perfectae caritatis, el motu proprio Ecclesiae sanctae y la Novena Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la Vida Consagrada indicaron la necesidad de implicar y permitir a los religiosos laicos el acceso a los cargos de gobierno en todos los niveles de la estructura orgánica de los institutos mixtos, salvis iis quae ex ordine sacro proveniunt (PC 15). Hasta el 18 de mayo de 2022, hubo una importante frustración post-sinodal debido a la falta de cambios legislativos. Se reconoce ahora la necesidad de superar la rígida y exclusiva dicotomía entre institutos clericales e institutos laicales (canon 588) y la existencia de institutos mixtos de vida consagrada, aquellos en los que la

1. El artículo es parte de la tesis de doctorado en derecho canónico "La voce attiva e passiva dei frati laici nei capitoli dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. Studio storico-canonico di una consuetudine *praeter legem*" director Ricardo Daniel Medina, OAR, presentada y defendida por el autor el 4 de agosto de 2020 en la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo" de la Pontificia Universidad Católica Argentina, y ahora adecuadamente modificada, véase también por la parte histórica el artículo *Il diritto comune tridentino e la voce attiva e passiva dei frati laici nell'ordine dei cappuccini tra il 1566 e il 1909*, en *Collectanea Franciscana* (en adelante citado como *CF*) 91 (2021) 51-118.

co-presencia de religiosos sacerdotes y laicos es intrínseca a la esencia carismática y al patrimonio espiritual del instituto, y de aquellos que no son meramente laicos, es decir, compuestos de facto e indistintamente por religiosos sacerdotes y religiosos laicos. Sin embargo, la comprensión actual de la potestad de régimen, tal como se aplica a los institutos religiosos, y las dificultades actuales relativas a la distinción tradicional entre potestas ordinis y potestas iurisdictionis, no permiten considerar a un religioso laico como cualificado para el cargo de superior mayor en un instituto formado por religiosos sacerdotes y laicos. Vita consecrata aborda este tema, pero utilizando una terminología diferente a la de PC 15 y ha dirigido el debate hacia lo que parece ser un punto de no retorno. Tanto la autoridad en los institutos religiosos como el ministerio sacerdotal comparten su naturaleza pública y eclesial, por lo que los superiores necesitan de la potestad de régimen necesaria para poder actuar adecuadamente, especialmente en aquellos institutos que cuentan con religiosos sacerdotes y laicos. Debido a la contradicción entre las costumbres carismáticas franciscanas y capuchinas y el orden canónico, la Congregación ha tenido que utilizar el instituto canónico de la dispensa en dos casos recientes. La Regla franciscana, las constituciones de la observancia cisterciense y capuchina, los decretales, la doctrina canónica, la jurisprudencia post-tridentina y la Sede Apostólica entre los siglos XVI y XIX, así como el magisterio conciliar y sinodal indican en derecho propio el contexto legislativo más adecuado para regular el caso de un superior que está "impedido", por su condición de laico, de realizar actos que requieren las órdenes sagradas. El 18 de mayo, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica publicó un rescriptum ex audientia ss.mi que deroga el canon 588 § 2, que para los institutos clericales sólo permitía elegir o nombrar superiores a miembros clericales. La base canónica de estos cambios se encuentra en el principio general del canon 129 § 2, que permite la cooperación de los fieles laicos en la potestad de régimen no sólo en la función judicial sino también en la función ejecutiva en la Iglesia. Las Constituciones Capuchinas deben ser revisadas para dar mayor coherencia entre los números 90.3 y 123.6.

Palabras clave: institutos mixtos de vida consagrada - potestad de gobierno - hermanos laicos.

Abstract: The Council decree Perfectae caritatis, the motu proprio Ecclesiae sanctae, and the 9th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on consecrated life have expressed the need to involve and allow lay religious leadership at all levels in mixed institutes, salvis iis quae ex ordine sacro proveniunt (PC 15). Until May 18, 2022 there was a substantial post-synodal frustration given the lack of any outcome. It is generally accepted to overcome the rigid and exclusive distinction between clerical and lay institutes (canon 588), and to acknowledge of the existence of mixed institutes of consecrated life, those in which the co-presence of priest and lay religious is intrinsic to the charismatic essence and spiritual patrimony of the

institute, and of those institute which are not merely lay or de facto and indistinctly constituted by priest and lay members. However, the present understanding of the ecclesial power of governance as applied to religious institutes, and the current difficulties concerning the traditional distinction between the potestas ordinis and the potestas iurisdictionis, do not allow a lay brother acting as major superior in an institute with both priest and lay religious. Vita consecrata dealt with this issue, but by using a somehow different language from PC 15 led the debate toward a tipping point. The authority in a religious institute and the priestly ministry share a common public and ecclesial nature, therefore superiors require the necessary power of governance to function properly, especially in those institute with lay and priest religious. Given the contradiction between the Franciscan and Capuchin charismatic customs and the common canonical law, the Congregation in two different recent cases had to apply the canonical institute of dispensation. The Franciscan bulled rule, the constitutions of the cismontane Observants and of the Capuchins, decretalists, canonical doctrine, the post-tridentine jurisprudence and the Apostolic See in 16th, 17th and 19th century, as well as the Council and the Synod of Bishops, pointed to the proper law of each institute as the most appropriate legal context to rule the case of a lay superior "impeded" to function with acts that require the sacred orders. However, on May 18, 2022 the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life released a rescriptum ex audientia ss.mi to derogate the provision of canon 588 § 2 which allowed only clerics to be elected or appointed as superiors in clerical institutes. The canonical ground to implement such a change should be found in the general principle given in canon 129 § 2, which allows for the cooperation of lay faithful in the ecclesial power of governance not only in the judiciary, but also in the munus exsecutivum in the Church. The Capuchin constitutions should be revised to reach a more consistent language between numbers 90.3 and 123.6.

Keywords: mixed institutes of consecrated life – power of governance – lay brothers

Introducción

Con el decreto *Perfectae caritatis*[2] el Concilio pidió a los institutos de vida consagrada una sana renovación de su forma de vida y una revisión de su derecho propio. Esta renovación debía realizarse a la luz del espíritu, las intenciones fun-

2. Concilium vaticanum II, *Perfectae caritatis*, en AAS 57 (1966) 702-712. En el número 3 establece: "*Quapropter constitutiones, 'directoria', libri usuum, praecum et caerimoniarum aliique id genus codices, congruenter recognoscantur atque, iis praescriptis suppressis quae obsoleta sint, documentis huius Sacrae Synodi aptentur*".

dacionales y las sanas tradiciones[3]. La carta apostólica de Pablo VI motu proprio *Ecclesiae sanctae* especificó las modalidades de este camino[4]. Esta invitación a la reforma y al retorno a las fuentes carismáticas para algunos institutos como los Capuchinos, frailes de la reforma, resonó como una confirmación de un camino secular de atención constante y de un lugar específico dentro de la vida religiosa y de la familia franciscana. En 1964, el capítulo general de los Capuchinos decidió iniciar el proceso de revisión de las constituciones y, entre otras, surgió la cuestión de la igualdad, o más bien de la igualdad de oportunidades de todos los hermanos para elegir y ser elegidos en todos los cargos y oficios de la orden[5]. Las constituciones publicadas en 1982 en 84.5 y 115.5 afirman plenamente el principio de igualdad de obligaciones y derechos como salvaguarda del carisma de la fraternidad. En estas décadas postconciliares, el discernimiento y la planificación formativa y pastoral se han polarizado en torno a las dimensiones de fraternidad, minoridad, pluriformidad, itinerancia, igualdad y austeridad[6]. En estas dimensiones se juega la fidelidad dinámica y creativa a la herencia espiritual y a las sanas tradiciones capuchinas[7]. En este contexto se encuentra el tema de la voz activa y pasiva de los hermanos laicos en las elecciones capitulares de la Orden de los Menores Capuchinos, y el ejercicio de la potestad de gobierno, o "ministerialidad", de los ministros clérigos y laicos, custodios y guardianes en la Orden. Sin embargo, el 18 de mayo de 2022 -memoria de San Félix de Cantalicio laico capuchino- con un *rescriptum ex audientia ss.mi* la Sede Apostólica dio respuesta, reformando el canon 588 § 2, a una de las cuestiones que habían quedado abiertas tras la IX Sesión General Ordinaria del Sínodo de los Obispos *De vita consecrata*

3. Cf. PC 2, *Ibid.* 703.

4. Paulus VI, *Ecclesiae sanctae* II, en AAS 58 (1966) 775-782.

5. Para las intervenciones a favor de la igualdad de oportunidad entre hermanos laicos y clérigos cf.: *Schema provisorium capp. VII-VIII constitutionum ofmcap*, Romae 1968, 64; *Acta capituli generalis specialis (1968)*, vol. 2, Romae 1969, 443; I Consiglio plenario dell'ordine (Quito 1971), en *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* (en adelante citado como *Analecta OFMCap*) 87 (1971) 335; *Acta capituli generalis LXXIX (1982)*, Romae 1983, 79.

6. Para un examen en detalles del proceso de revisión del derecho proprio de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos a la luz de las intenciones fundacionales y de las sanas tradiciones, cf. Cyprian Rosen, *Fostering the Patrimony of the Order of Friars Minor Capuchin: A Study in the Mutual Responsability of the Order and the Apostolic See (Canons 576 and 631)*, disertación para el doctorado en derecho canónico en The Catholic University of America, Washington DC 2009. A las dimensiones consideradas en la disertación de Rosen se debería añadir la alegre austeridad tan importante y actual, cf. *Costituzioni dell'ordine dei frati minori cappuccini* (en adelante citado como Const. *año* 2013), Roma 2013, números 5.3; 61.1; 62.3; 65.2 e 109.6.

7. Cf. canon 578 y Const. *año* 2013, n° 125,1. El término "fidelidad" aparece catorce veces en el texto de las constituciones y dos veces la expresión "fidelidad creativa al espiritual" – Const. año 2013, 6.1 y 41.3.

deque eius munere in ecclesia et in mundo[8]. La participación de los religiosos laicos en las estructuras de gobierno de los institutos de vida consagrada, especialmente de los institutos clericales, se encuentra en el cruce entre la exigencia de un retorno a las fuentes carismáticas y a las sanas tradiciones seculares del instituto reiteradamente confirmadas por la Iglesia y la actual doctrina y norma canónica que prohíbe a los religiosos laicos asumir y ejercer jurisdicción sobre los religiosos clérigos, especialmente si pertenecen a un instituto clerical, estando indirectamente relacionados con la espinosa, compleja y delicada cuestión de la *sacra potestas ordinis et iurisdictionis*[9].

8. El *Instrumentum laboris* en el n° 32 solicitaba al Sínodo que: *Sia risolta la questione della partecipazione dei fratelli nel governo degli istituti clericali e misti, in modo che, nel rispetto della propria natura e tradizione, sia regolata dalla legislazione dei singoli istituti* – Synodus episcoporum IX coetus generalis ordinarius, *De vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 1994, n° 32.

9. Cuanto a la distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* en la praxis y la legislación del primer milenio cf. Roberto Interlandi, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio: esercizio di esse e loro distinzione*, Roma 2016, también en la doctrina cf. Ottavio De Bertolis, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso*, Roma 2005, después el Concilio de Trento hasta el Vaticano I cf. Marek Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Roma 1998 y hasta el Concilio Vaticano II con especifica referencia al magisterio de León XIII (encíclica *Satis cognitum* del 29 de junio de 1896), Pio XII (encíclica *Mystici corporis* del 29 de junio de 1943, encíclica *Ad Sinarum gentem* del 7 de octubre de 1954, alocución del 5 de octubre de 1957 al II Congreso Mundial sobre el apostolado de los laicos y la encíclica *Ad Apostolorum principis* del 29 de junio de 1958) y Juan XXIII (Consistorio secreto del 15 de febrero de 1958) cf. Francesco Viscome, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei "recenti Pontefici"* (*Nota explicativa praevia* 2), Roma 1997; mientras para cuanto concierne la discusión postconciliar cf. Adriano Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra: posizioni postconciliari*, Brescia 1987. Estas tesis se inscriben en un ciclo de investigación, así lo declara Ghirlanda, que tiende a reconocer y potenciar la doctrina común y unánime de la distinción entre los dos poderes que ha encontrado y encuentra aplicación en diversas instituciones canónicas. Ghirlanda afirma: *Il Vaticano II alla fine non ha voluto risolvere la secolare questione dell'origine della potestà dei vescovi*., cf. Gianfranco Ghirlanda, *Accettazione della legittima elezione e consacrazione episcopale del romano pontefice secondo la costituzione apostolica* Universi Dominici gregis *di Giovanni Paolo II*, en *Periodica* 86 (1997) 634, cf. *Ibid. Potestà sacra* en Carlos Corral Salvador – Velasio De Paolis – Gianfranco Ghirlanda, *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Alba 1997, 806-807; *L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni*, en *Periodica* 106 (2017) 537-631; Urbano Navarrete, *Potestas vicaria ecclesiae: evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina concilii vaticani II*, en *Periodica* 60 (1971) 415-486 e *Ibid., Unità della* potestas sacra *e molteplicità di* Munera Christi in ecclesia, en Cesare Mirabelli – Giorgio Feliciani – Carl Gerold Fürst – Helmuth Pree, *Schriften aus kanonistik und Staatskirchenrecht*, vol. 2, Frankfurt am Main 1999, 569-603 y Alfons M. Stickler, *De potestatis sacrae natura et origine*, en *Periodica* 71 (1982) 65-91. Véase también Laurent Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris,

El código de 1917 lo había ya establecido: *Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere* (canon 118)[10], y la norma fue recogida en el código de 1983 en el canon 129 § 1 que dice: *Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti*[11]. El canon 588, a pesar de la declaración de principios contenida en el primer párrafo, confirma la distinción entre institutos clericales y laicales, y en el segundo exige que los superiores de los institutos clericales sean clérigos, mientras que el canon 596 § 2 establece que los superiores y capítulos de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio ejercen la potestad de gobierno en el fuero externo e interno. Por otro lado, el canon 587 considera las normas relativas al gobierno del instituto y de los capítulos como parte intrínseca de su patrimonio y pide que se rijan por el código fundamental y no se regulen simplemente por códigos complementarios[12]. Cada instituto, entre sus sanas tradiciones y patrimonio espiritual, incluye también esta materia y tiene el derecho/deber de dotarse de las instituciones más adecuadas para realizar su función carismática y apostólica en la Iglesia. En este sentido, por

---

2003 y David-M. Jaeger, *Animadversiones quaedam de necessitudine inter potestatem ordinis et regiminis iuxta C.I.C. recognitum*, en *Antonianum* 59/3-4 (1984) 628-646. Más recientemente así se expresó el card. Semeraro durante la presentación de la constitución apostólica *Praedicate Evangelium* sobre la reforma de la Curia Romana: *Non è più così. Il termine dicastero lascia intendere che in linea di principio possono svolgere tale ufficio tutti i battezzati: chierici, consacrati, laici… Dicastero è un termine laico, congregazione è un termine clericale: a presiedere un dicastero può essere un laico, una laica, secondo i criteri indicati. Dicastero non è un termine generico ma diventa così un termine specifico*. Durante la misma conferencia de prensa, Ghirlanda, comentando el n° 5 de *Praedicate Evangelium* sobre la naturaleza vicaria de la potestad de los responsables de los organismos de la Curia Romana subrayaba que el prefecto de un dicasterio: *Non ha autorità per il grado gerarchico di cui è investito, ma per la potestà che riceve dal papa… Se il prefetto e il segretario di un dicastero sono vescovi, ciò non deve far cadere nell'equivoco che la loro autorità venga dal grado gerarchico ricevuto, come se agissero con una potestà propria… La potestà vicaria per svolgere un ufficio è la stessa se ricevuta da un vescovo, da un presbitero, da un consacrato o una consacrata oppure da un laico o una laica…". Concluye Ghirlanda que Praedicate Evangelium, "indirettamente afferma che la potestà di governo nella chiesa non viene dal sacramento dell'ordine ma dalla missione canonica*, en https://www.youtube.com/watch?v =IOV3kMqcA7Y&t=891s a partir de min. 57:00.

10. Benedictus XV, *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, en *AAS* 9/II (1917) 2-593, en adelante citado como CIC 17. La orden de los Capuchinos era y es considerado un instituto de vida consagrada clerical exento, por tanto, los superiores y los capítulos tienen la *potestas iurisdictionis ecclesiastica*, cf. canon 501 § 1 CIC 17.

11. Cf. también los cánones 588 y 596.

12. Cf. canon 587 § 1..

ejemplo, la orden capuchina obtuvo en 1566 del Papa Pío V -en el contexto de la jurisprudencia de la Congregación del Concilio- una interpretación auténtica de la norma del Concilio de Trento contenida en el canon 4 sesión 22 *de reformatione*[13], por la que todos los frailes, sacerdotes, clérigos o laicos, podían participar en los capítulos con voz activa y pasiva en los nombramientos y elecciones a todos los cargos[14]. El rescripto del 18 de mayo parece haber abierto la posibilidad de resolver la contradicción entre el derecho común actual y una costumbre reconocida por la Sede Apostólica. San Francisco no pidió privilegios para su fraternidad, ni los Capuchinos quisieron nunca privilegios para no contradecir esta opción del fundador. Así debe entenderse el espíritu y el contenido de la atestación del cardenal Clemente D'Olera -miembro de la Congregación del Concilio- del 29 de octubre de 1566 solicitada por Eusebio de Ancona en nombre de los Capuchinos, así que el rescripto del 18 de mayo de 2022 se encuentra en continuidad con el magisterio de Pío V[15] confirmado por Inocencio X[16].

El origen de la costumbre de la voz activa y pasiva de los religiosos laicos y su no distinción de los clérigos en el ejercicio de los derechos capitulares en la Orden de los Frailes Menores y en los Capuchinos tiene naturaleza carismática, de carácter fundacional, y deriva de la Regla bulada[17] que fue redactada por San Francisco con el apoyo del cardenal Hugo de Segni, el gran canonista-decretalista

13. *Quicumque in cathedrali vel collegiata, saeculari vel regulari ecclesia divinis mancipatus officiis, in subdiaconatus ordine saltem constitutus non sit, vocem in eiusmodi ecclesiis in capitulo non habeat...,* en Concilium tridentinum, sess. 22 *de reformatione*, c. 4, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus Josepho Alberigo – Josepho A. Dossetti – Perikle P. Joannou – Claudio Leonardi – Paulo Prodi, Bologna 1991, 739 (en adelante citado como COD).

14. En las constituciones de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos del 1575 se establece que: *I chierici quantunque non siano suddiaconi, possino havere voce nelle elettioni, non ostante il decreto del Sacro Concilio Tridentino, per dichiarazione, seu concessione di Pio Quinto di felice memoria però tutti i frati tanto chierici, quanto laici, fatta ch'haranno la professione tra di noi, habbino voce attiva, ma niuno di loro possa havere la passiva, se non sarà stato quattro anni finiti nella nostra congregatione*. – Const. año 1575, *Constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum,* vol. 1*,* Roma 1980, 186.

15. Para el texto de la declaración cf. G. Gambaro, *Il diritto comune tridentino*, en CF 91 (2021) 64-65. Interesante notar la similitud entre la declaración *vivae vocis oraculo* del 1566, con la dificultad de la prueba, solucionada con el recién descubrimiento en el Archivo Apostólico Vaticano de la atestación del cardenal D'Olera miembro de la Congregación del Concilio, y el *rescriptum ex audientia ss.mi* del Prefecto y del Secretario de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

16. Cf. Innocentius X, *Exponi nobis* (24 de settembre de 1647), en Michael a Tugio in Helvetia, *Bullarium ordinis ff. Minorum Capuccinorum*, vol. I, Romae 1740, 103.

17. Este es el texto del capítulo séptimo de la Regla bulada: *Ipsi vero ministri, si presbyteri sunt, cum misericordia injungant poenitentias; si vero presbyteri non sunt, injungi faciant per alios sacerdotes ordinis, sicut eis secundum Deum melius videbitur expedire*.

y futuro Gregorio IX, y que fue insertada dos veces en el *corpus iuris canonici*[18]. Esta norma, definida tradicionalmente por los autores franciscanos como *libertas regulae*[19], fue transpuesta por el derecho propio de los Menores[20] especialmente de la Observancia cismontana[21].

La fórmula canónica de la concesión de la potestad de gobierno a los superiores monásticos y regulares se representaba también en el decreto de exención de la jurisdicción del obispo diocesano del monasterio o de la iglesia, y, por consiguiente, de las personas adscritas a ellos, emitido por autoridad del romano pontífice. Esto, en el caso de los Menores, puede verse en las bulas *Recolentes* e *Is qui ecclesiam* de 1230 con las que Gregorio IX concedió la *libertas romana* a la *ecclesia Beati Francisci* en Asís, *caput et mater ordinis*, y a los frailes, cuyos superiores generales y provinciales en ese contexto eran a menudo laicos[22].

18. Como parte de las decretales *Exiit qui seminat* de Niccolò III y *Exivi de paradiso* de Clemente V la Regla bulada será en primer lugar insertada en el *liber sextus* VI° 5, 12, 3 en Æmilius Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, II, 1114-111 (en adelante citado como "Friedberg CIC" con la indicación del tomo y de la columna) y después en las clementinas, cf. Clem. 5, 11, 1 (Friedberg CIC II, 1193-1200).

19. Bartolomeo degli Albizzi en el *De Conformitate* define este derecho como *libertas regulae* y Marraccini escribe: *Se poi dagli Osservanti furono promossi alle Guardianie talvolta anche i Frati Conversi, o Laici, s'è fatto secondo la libertà datane dal Patriarca nella sua Regola, in cui non gli esclude dal Provincialato* – Ranier-Francesco Marczic (alias Crescenzio Marraccini), *Apologia per l'ordine de' frati minori in risposta al libro intitolato Ragioni storiche*…, vol. 2, Lucca 1750, 368.

20. Así por ejemplo de Gubernatis recuerda el capítulo general del 1443 celebrado en Padova al cual asistieron 2000 frailes observantes y conventuales en que: *In capitulo patavino sub Antonio de Rusconibus anno 1443, decretum fuisse, invenio, ut laici in discretos, diffinitores, atque vicarios locorum, et provinciarum inter observantes eligi possent, dummodo in ipsa tabula capituli pro forma iuris observanda describatur sacerdos aliquis pro gubernio loci, in quo laicus deputatur. Huius constitutionis effectus non apparet ex professo, de quo ad integram satisfactionem legendus est pater Sanctorius in doctissimis suis commentariis super ordinis constitutiones* – Dominicus de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, vol. 1, Romae 1682, 457. Cf. también Michele M. Vecchioni, *Esame istorico e legale del diritto delle famiglie religiose e principalmente delle francescane*, Napoli 1778, 135, nota 9.

21. Cf. Ioannes de Capestrano, *Constitutiones*, en Michael Angelus a Neapoli, *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis fratrum minorum sancti patris Francisci*, vol. 1, Neapoli 1650, 103 y D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, vol. 3, Romae 1684, 98 y Ioannes de Capestrano, *Declarationes super praescriptas constitutiones*, en Michael Angelus a Neapoli, *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis fratrum minorum sancti patris Francisci*, vol. 1, Neapoli 1650, 111 y en D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, vol. 3, Romae 1684, 105.

22. Cf. Gregorius IX, *Recolentes* (29 de abril de 1228), en *Bullarium Franciscanum Romanum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa, studio et labore fr. Ioannis Hyacinti Sbaralaeae*, tomus I: *Ab Honorio III ad Innocentium IV*, (en adelante citado

El rescripto del 18 de mayo aplica a las personas consagradas, fieles cristianos que tienen unas especificas obligaciones y derechos en la Iglesia, la posibilidad prevista en el canon 129 § 2, interpretando de forma más amplia el sentido de cooperación –o de *partem habere*– de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen eclesiástico no sólo en la función judicial sino también en la ejecutiva. El rescripto confirma el valor del principio de realidad eclesial y carismática en el debate sobre la *potestas sacra* y la distinción entre la potestad de santificación y las potestades de enseñanza y de gobierno, así como la necesidad de mantenerse fiel al enfoque realista y funcionalista. En este sentido, Ghirlanda afirma que es el propio oficio eclesiástico –en este caso de superior local o mayor, o de moderador supremo de un instituto– en su concreción el que determina el poder que necesita, y recuerda la expresión de Tomás de Aquino: "*Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso*"[23], concluyendo que: "*Sono le cose, i fatti, che ci dicono se le nostre costruzioni intellettuali sono vere o false. Così il diritto nella sua fattualità di regolazione dei rapporti precede la sua sistematizzazione dottrinale*"[24]. Veamos, por tanto, las fuentes canónicas relevantes para nuestro tema.

---

como BF) Romae 1759, 40-41. La bula *Is qui ecclesiam* establece: *Cum igitur apud Assisium in fundo nobis, et ecclesiae romanae oblato, in loco qui dicitur Collis Paradisi… Nos… ecclesiam ipsam sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et praesentis scripti privilegio communimus. In primis si quidem statuentes ut ecclesia ipsa nulli nisi romano pontefici sit subiecta; et vestri ordinis, cuius institutor et pater extitit confessor praedictus, caput habeatur et mater; ac in ea per fratres eiusdem ordinis perpetuo serviatur* – Gregorius IX, *Is qui ecclesiam* (22 de abril de 1230), en *BF*, I, 60-62. El complejo inmobiliario iglesia y convento fue insertado en el *liber censuum* al n° 277 con esta fórmula: *Ecclesia sancti Francisci de Asisio, quae libera est, I libram cerae, ad indicium autem huius libertatis ab ecclesia romana perceptae, persolvat ecclesia nobis et successoribus nostri annuatim*, un oficial de la Curia Romana, Lanfranco de Scano, anota el pago: *Solvit in curia, ut percep.* – en Paul Fabre, *Le liber censuum de l'église romaine*, Paris 1889, 81. Por lo que concierne la dimensión dominical-agraria del derecho canónico cf. Alfons M. Stickler, *La proprietà fondiaria della chiesa nella società medievale*, en *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 56 (1972) 3-42. Panizzolo recién confirma que *in passato potestà di giurisdizione ed esenzione venivano attribuite nello stesso momento* – Francesco Panizzolo, *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico del can. 596*, Venezia 2009, 156-157). Cuanto al caso particular de los Menores cf. Giuseppe Di Mattia, *La protectio beati Petri e la libertas romana nelle decretali e in Benedetto XIV*, en ed. a cargo de Giuseppe Forchielli – Alfons M. Stickler, *Studia Gratiana*, vol. 13, Bologna 1967, 524 ss.

23. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II^{ae}, q. 91 a. 3 ad 2.

24. G. Ghirlanda, *L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni*, en *Periodica* 106 (2017) 625 y sobre todo cf. el principio anti-ideológico declarado en la sección de *Evangelii gaudium* intitulada "La realidad es más importante de la idea", en Franciscus, *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 231-233, en AAS 105 (2013) 1113-1114. Ya Cabreros de Anta afirmaba que "el concepto de potestad se aclara y completa examinando sus funciones" – Marcelino Cabreros de Anta, *La potestad dominativa y su ejercicio*, en *Salmanticensis* 6 (1959) 578.

I. Los institutos ni clericales ni laicales y su potestad: el decreto Perfectae caritatis y el proceso de redacción de los cánones 588 y 596

Lumen gentium afirmaba, en relación con la participación de los religiosos en la constitución jerárquica de la Iglesia, que no se trata de una posición intermedia entre el clero y los laicos, sino de un don para su misión salvífica[25], y *Perfec-*

25. Cf. LG 43. Al contrario, Pio XII había considerado a los religiosos como pertenecientes a un estatuto público eclesial intermedio entre clérigos y laicos, así en *Provida mater ecclesia*: *Hinc, in primis status publicus perfectionis inter tres praecipuos ecclesiasticos status recensitus fuit, atque ex ipso ecclesia secundum personarum canonicarum ordinem gradumque unice petivit (canone 107). Res sane digna quae attente ponderetur: dum alii duo canonicarum personarum ordines, scilicet clericorum et laicorum, divino iure, cui ecclesiastica adiungitur institutio (cc. 107, 108, § 3), ex Ecclesia petuntur, quatenus ipsa est societas hierarchice constituta et ordinata; haec media, inter clericos et laicos, religiosorum classis, quae utrisque clericis et laicis communis esse potest (c. 107), ex arcta peculiarique relatione ad ecclesiae finem, sanctificationem nempe, efficaciter, rationibusque adaequatis prosequendum, tota desumitur."*, cf. Pius XII, *Provida mater ecclesia* 4 (2 febbraio 1947), en AAS 39 (1947) 116. Véase también la alocución de Pius XII *Annus sacer* (8 de diciembre de 1950) al I Congresso Generale degli Stati di Perfezione, en Pius XII, en AAS 43 (1951) 27-28. La Pontificia Comisión para la Revisión del Código en su respuesta a la observación al canon 202 del *schema novissimum* indica que el código no tiene la intención de excluir la estructura tripartita: *Codex tamen minime intendit excludere divisionem tripartitam communiter usitatam et ab ipso Concilio Vat. II admissam* – Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis (reservata),* Città del Vaticano 1981, 51. La Pontificia Comisión para la Revisión del Código Oriental, destacando el carácter secular de los laicos y la neta diferencia con los religiosos, es más decidida y afirma: *Tutto considerato, il gruppo di studio, non ha accettato il canone 207 del CIC, se non per quanto riguarda il principio imprescindibile, contenuto nel § 1*, cf. Pontificia commissio iuris canonici orientalis recognoscendo, *Schema de laicis et de christifidelium consociationibus nella nuova revisione*, en *Nuntia* 21 (1985) 6-7, cf. el canon 399 del CCEO. La Glossa Ordinaria y los decretalistas habían resaltado la diferencia de estatuto canónico entre los "laicos puros", los "*laici conversi qui ad saeculum redire possunt*" y los "religiosos laicos" especialmente en relación al derecho de voz activa y pasiva en sus respectiva iglesias, conventos y monasterios, véase entre otros: Innocentius IV, en X. 1, 2, 9 *Cum M.*, Francofurti ad Moenum 1570, 5; *Ibid.*, en X. 3, 7, 2 *In Ecclesia*, Francofurti ad Moenum 1570, 368r; Bartholomeus brixiensis, *Glossa ordinaria* en C. 27, q. 1, c. 40 *Ut lex*, Basileae 1493, sin número; Ioannes Teutonicus, *Decretum Gratiani cum glossis Ioannis Theutonici*, en C. 27, q.1, c. 40, Venetiis 1514, 482; Hostiensis, *Summa aurea*, Venetiis 1574, 101-102; Ioannes de Imola, *Lectura super clementinis*, Lugduni 1525, 35; Petrus de Ancharano, *Super clementinis facundissima commentaria*, Bononiae 1580, 35; Helya Regnier, *Casus longi sexti et clementinarum*, en *De aetate et qualitate* c. *Ut hii*, Argentine 1496, sin número; Franciscus De Zabarellis, *Commentaria in clementinarum volumen*, Lugduni, 1513, 30-31; Ioannes Andreae, en VI° 1, 6, 32 v. *Conversi laici*, en *Sextus decretalium liber a Bonifacio octavo*, Venetiis 1572, 90; Bonifacius Vitalini, en Clem. 1, 6, 2 *Ut ii*, Venetiis 1574, 33r; Antonius a Butrio,

tae caritatis urgía la necesidad de volver continuamente a las fuentes inspiradoras fundacionales[26]. El decreto conciliar subrayaba que para que este proceso de renovación sea eficaz debe implicar a todos los miembros del instituto, el Concilio indicaba también que la Iglesia tiene un interés particular, un derecho y una obligación de salvaguardar y proteger estos dones de Dios[27]. *Perfectae caritatis* pedía también a los institutos no exclusivamente laicos y a los monasterios masculinos que tuvieran cuidado de reconocer la igualdad de derechos y obligaciones de los religiosos laicos en la vida de las comunidades religiosas, "salvo los derivados de las órdenes sagradas"[28], de acuerdo con su índole. Veremos cómo esta última expresión será objeto de interpretaciones ambiguas y de dificultades.

El código de 1983, último documento del Concilio[29], en los cánones 588 y 596, a pesar de algunas resistencias en la comisión encargada de la revisión, establece categorías y definiciones como la de estado de vida consagrada, de instituto de vida consagrada clerical o laical, o de potestad de gobierno de los institutos, que conviene revisar. El código confirma que la naturaleza, el carácter y la finalidad del instituto de vida consagrada en relación con el ejercicio del sacerdocio determinan sus estructuras de gobierno, por lo que ambos cánones se entrelazan y dependen el uno del otro. La investigación ya ha explorado ampliamente el debate post-codicial, sobre todo después del Sínodo sobre la Vida Consagrada

---

en VI° 1, 6, 32, Venetiis 1575, 60r-61 y Guido a Baisio, *Rosarium decretorum*, en C. 17, q. 4, c. 21 *Quisquis*, Lugduni 1497, 250.

26. Cf. PC 1 y 2.

27. Cf. PC 4; LG 45 y canon 576. Pablo VI impulsaba a los institutos a tener una actitud positiva, en *Ecclesia sancta* así indicaba: *Potiores partes in renovanda et aptanda vita religiosa pertinent ad ipsa instituta, quae id efficient praesertim per capitula generalia… Munus capitulorum non absolvitur tantummodo leges ferendo sed insuper promovendo vitalitatem spiritualem et apostolicam* , Cf. *Ecclesia sancta*, II, I, 1, en AAS 58 (1966) 775 y *Ceterum apta renovatio non semel fieri potest, sed continua quadam ratione fovenda est, fervoris sodalium ope, necnon capitulorum et superiorum sollicitudine*; en *Ecclesia sancta*, II, III, 19, en AAS 58 (1966) 778. Cf. Lázaro Iriarte, *Le nuove costituzioni dei frati minori cappuccini: tra creatività ed istituzione, tra fedeltà e rinnovamento*, en *Laurentianum* 35 (1994) 495.

28. Cf. PC 15. Jesús Torres, subsecretario de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, confirma que: *Il concilio intende stabilire come principio che quella uguaglianza di diritti e condizione di vita che è richiesta nella vita fraterna in comune, divenga norma assoluta per ogni istituto religioso, laicale o meno, esclusa per necessità quella differenza che porta con sé il sacerdozio che esiste nella Chiesa per divina istituzione*, en Jesús Torres, *Chierici e laici nelle congregazioni religiose clericali secondo il nuovo codice di diritto canonico*, en ed. a cargo de Fernando Taccone, *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*. Atti del I Convegno intercongregazionale, Roma, 18-23 aprile 1982 *La vocazione del fratello negli istituti clericali*, Roma 1983, 104.

29. Cf. Ioannes Paulus II, *Redemptionis donum* (25 marzo 1984), en AAS 76 (1984) 514.

y la exhortación apostólica *Vita consecrata*, 60 y 61; en general se reconoce la necesidad de superar la rigidez de la dicotomía clerical/laical y la necesidad de abordar oportunamente la cuestión de las estructuras de gobierno y la participación de los religiosos laicos en los institutos, de modo que sean coherentes con su índole y naturaleza[30].

I.1. Los institutos "mixtos" y el canon 588

El debate sobre las tipologías de los institutos de vida consagrada en el período posterior a la codificación se centró sobre todo en los aspectos específicos de la participación de los religiosos laicos en los institutos clericales y abrió a la hipótesis de los llamados institutos "mixtos", ni clericales ni laicales, o tanto clericales como laicales, o no meramente laicales[31].

La Iglesia ha tratado a menudo de identificar tipologías de formas de vida religiosa, como por ejemplo en el IV Concilio de Letrán con el decreto *Ne nimia religionum*[32], en las que comprender la variedad de experiencias carismáticas. En este sentido se destaca que la forma de vida de San Francisco en varios aspectos

30. En específico, Noguchi, Panizzolo y Luisi consagraron sus investigaciones a las conexiones entre índole y naturaleza de los institutos de vida consagrada y sus estructuras de gobierno, indicando una amplia bibliografía, cf. Takayoshi Noguchi, *La participación de los hermanos laicos en el gobierno de un instituto religioso, especial referencia a la orden cisterciense de la estrecha observancia*, Disertación para el doctorado en derecho canónico en la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002 e *Ibid.*, *La naturaleza clerical, laical y "mixta" de los institutos religiosos a partir del CIC 83*, Cuadernos doctorales: derecho canónico 20 (2003-2004) 196-235; F. Panizzolo, *La potestà di governo nella vita consacrata: linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Venezia 2009 y Maia Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata. Natura, caratteristiche e potestà di governo*, Ariccia (Roma) 2014.

31. Juan Pablo II durante la plenaria de la Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares del 24 de enero de 1986 elaboró la presencia de tres tipologías de institutos y reconoció que: *Altri fondatori pensarono di creare istituti, in cui i religiosi sacerdoti e i religiosi laici, in unione senza confusione, lavorassero uniti per il regno di Dio* – Ioannes Paulus II, *Allocutio ad eos qui plenario coetui Congregationis pro religiosis et institutibus saecularibus interfuerunt, coram admissos* (24 de enero de 1986), en AAS 78 (1986) 726 y VC 61. Andrés, considerando la articulación bipartita del pueblo de Dios en clérigos y laicos, considera las dos tipologías del canon 588 come exhaustivas, sin embargo, es significativo que declare la posibilidad de un tercero grupo "clerical-laical", escribe: *… né potrà esistere una forma di vita consacrata che possa essere non classificabile né come laicale, né come clericale, né come laicale-clericale* – Domingo J. Andrés, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al codice di diritto canonico*, Roma 2005, 61.

32. Cf. Concilium lateranense IV, const. 13 *De novis religionibus prohibitis*, en COD, 242.

fue significativamente reconocida como *novitas*[33]. La Iglesia ha acompañado el surgimiento de diversidades y especificidades en la vida religiosa con apertura y responsabilidad, especialmente en lo que concierne a su autonomía, para lo cual el principio *exemptio est nomen iurisdictionis* y la indicación de Inocencio IV a evaluar *diligentius* los documentos de exención para cada orden, monasterio o comunidad, reafirman la necesidad de considerar constantemente las especificidades de cada instituto para que puedan encontrar una expresión adecuada incluso canónica e institucional[34]. En este sentido, el rescripto del 18 de mayo que renueva el canon 588 § 2, si por un lado abre a la posibilidad de que un religioso laico ejerce la potestad de gobierno en un instituto clerical, por otro lado, da a la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica la facultad de evaluar su aplicación caso por caso a la luz, entre otras, de la forma de vida, la índole, la finalidad, la misión, las intenciones del fundador y de las sanas tradiciones del instituto.

El canon 588 recuerda la premisa fundamental de que el estado de vida consagrada no es ni clerical ni laical, no se define por estas categorías, sino por la pertenencia a la vida y santidad de la Iglesia[35]; luego, la naturaleza, el carácter

33. Hugo de Digne utiliza el registro de la novedad de la forma de vida franciscana recordando el tema del derecho de no tener ningún derecho sobre las cosas, cf. Hugo de Digna, *Expositio regulae*, ed. a cargo de D. Flood, Grottaferrata 1979, 161. Así pensaba también el grande jurista del '300 Bartolo da Sassoferrato que afirmaba: *Minorum fratrum sacra religio fuit a Christi confessore Francisco in arctissima paupertate fundata et a multis summis pontificibus approbata, cuius vitae tanta est novitas, quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur authoritas: sacri tamen cánones circa eos multa sanxerunt, et ut reprehenderent mordentium linguas et purificarent eorum conscientias principaliter providerunt*, Bartolus de Saxoferrato, *Tractatus minoricis*, en *Consilia, quaestiones et tractatus*, Venetiis 1585, fol. 106. Véase para profundizar Emanuele Coccia, Regula et vita. *Il diritto monastico e la regola francecana*, en *De Medio Aevo* 3 (2013) 208; Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer*, Vicenza 2011; y para la novedad franciscana en los aspectos pastorales y litúrgicos Roberto Paciocco, *Le interpretazioni eccessive dei frati minori (secc. XIII-XIV). In margine ad una abbreviatura privilegiorum della Marca d'Ancona,* en Aa.Vv., *Gli ordini mendicanti (sec. XIII-XIV)*. Atti del XLVIII Convegno di studi maceratesi (24-25 novembre 2007), Macerata 2009, 208.

34. Cf. Innocentius IV, en X. 5, 33, 8 *Recepimus*, Francofurti ad Moenum 1570, 531. Cuantos a los privilegios y la exención de los frailes menores cf. R. Paciocco, *Le interpretazioni eccessive dei frati minori (secc. XIII-XIV). In margine ad una abbreviatura privilegiorum della Marca d'Ancona,* en Aa. Vv., *Gli ordini mendicanti (sec. XIII-XIV)*. Atti del XLVIII Convegno di studi maceratesi (24-25 novembre 2007), Macerata 2009, 204, nota 16 y *Ibid.*, *Frati minori e privilegi papali tra due e trecento*, Padova 2013. Para el listado de las bulas de exención desde el inicio hasta el concilio di Vienne véase la monografía sobre los privilegios de los Menores de Burkhard Mathis, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne* (1311), Paderborn 1928, 133-135.

35. Cf. el canon 207 § 2 y LG 43, afirma con autoridad Juan Pablo II: *Questo stato di vita rimarrà sempre come elemento essenziale della santità della Chiesa* – Ioannes Paulus II, *La vita consacrata nella Chiesa. Udienza generale*, en L'Osservatore Romano, 29/09/1994, 4. Si es

o el fin distingue a los institutos en clericales o laicales, ya sea que, en relación con el fin o el proyecto del fundador o con las tradiciones legítimas, asuman o no el ejercicio de las órdenes sagradas. Sin embargo, tanto el *coetus* que revisó la parte del código relativa a la vida consagrada como los autores coinciden en que el criterio definitivo que reúne y sintetiza estos elementos es el reconocimiento[36] de la Iglesia que sanciona la pertenencia de cada instituto a uno u otro grupo, y no tanto el hecho de que sólo los clérigos puedan ser superiores[37].

---

innegable la santidad de la dimensión sacerdotal de la tradición franciscana y capuchina vivida por muchos hermanos sacerdotes que fueron testigos del ejercicio del ministerio sacerdotal según la espiritualidad y la forma de vida franciscana y capuchina, es igualmente innegable la santidad de muchos hermanos laicos. Algunos dicen que la familia capuchina no existiría hoy si no hubieran existido San Félix de Cantalicio, San Crispín de Viterbo, San Francisco María de Camporosso, entre otros hermanos laicos capuchinos; lo que une a los hermanos sacerdotes y a los hermanos laicos es la profesión de la única forma de vida, la única misión, el único *sensum ecclesiae*, dentro de una fraternidad carismática.

36. El reconocimiento es un acto de voluntad de la autoridad competente que implica el conocimiento y es un acto de potestad, así escribe Gutiérrez: *Sed agnoscere est magis quam cognoscere; cognoscere est actus intellectus, agnoscere supponit cognitionem, sed in se est actus voluntatis; est recipere, excipere consensum dare, aliquo modo probare; agnoscere innuit actum reflectendi super rem cognitam eamque mente et animo benevolo excipiendi. Agnoscere in iure implicare videteur aliquem actum potestatis ecclesiasticae saltem magisterii*." – Anastasio Gutiérrez, *Cánones circa instituta vitae consecratae et societatis vitae apostolicae vagantes extra partem eorum propriam*, en *Commentarium pro Religiosis* (en adelante citado como CpR) 64 (1983) 256.

37. Dammertz, después de haber subrayado que el código del 1983 define los institutos laicales mientras que el código piano-benedictino los consideraba simplemente como una categoría residual y mutuamente excluyente, afirma de toda manera que: *Anche qui è decisivo il riconoscimento della competente autorità ecclesiastica* – Victor J. Dammertz, *Gli istituti di vita consacrata del nuovo codice di diritto canonico*, en *Apollinaris* 55 (1982) 638. Beyer escribe: *La définition dépend finalement de la nature du charisme de ces instituts, charisme reconnu par l'autorité de l'église* – Jean Beyer, *Le droit de la vie consacrée*, vol. 2, Paris 1988, 89, mientras Rincón-Pérez más pragmáticamente subraya el reconocimiento de la Iglesia como el criterio definitivo, cf. Tomás Rincón-Pérez, *La vida consagrada en la iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Pamplona 2001, 110. También Castaño considera que en el caso de duda el criterio pragmático para seguir es aquello del reconocimiento por parte de la autoridad de la Iglesia, cf. José Fernández Castaño, *La vida religiosa. Exposición teológico-jurídica*, Salamanca 1998, 51. Durante la sesión del 2 de marzo de 1979 de la comisión para la revisión del texto *de institutis vitae consecratae* en que se tomó en examen el canon 15 del esquema relativo a los institutos laicales, distintos consultores subrayaron el reconocimiento por parte de la Iglesia como el único criterio definitivo para determinar la tipología de cada instituto, así en las actas de la comisión: *Un altro consultore rileva che nella definizione degli istituti laicali non sembra che ci siano elementi propri e veramente caratteristici; infatti, il riconoscimento da parte della gerarchia, il carisma proprio, la legittima tradizione e le norme stabilite dal fondatore sono elementi che valgono per tutti gli istituti; l'unica cosa specifica sarebbe il non esercizio dell'ordine sacro, ma questo è proprio un elemento negativo. Propone un terzo consultore che si dica soltanto: «Institutum laicale appellatur quod ab ecclesiae auctoritate uti tale agnoscitur, attento charismate proprio*» – Coetus studiorum de institutis vitae con-

El texto de referencia para la redacción del canon 588 fue el canon 488 del Código de 1917, para el que se había pensado inicialmente en incluir el aspecto del ejercicio de las órdenes sagradas para cumplir la misión y finalidad del instituto como elemento discriminatorio entre los distintos tipos de instituto. Sin embargo, el texto final del código piano-benedictino sólo mantuvo el criterio numérico[38]. La fuente conciliar para la revisión de la norma es el número 15 del decreto *Perfectae caritatis* antes mencionado y el número 27 de la segunda parte de la carta apostólica *Ecclesiae sanctae* que Pablo VI pretendía como instrumento para aplicar *Perfectae caritatis*, en la que se decía que:

> *Capitula generalia et synaxes modum explorent, vi cuius sodales qui conversi, cooperatores vel alio nomine vocantur, gradatim in determinatis actibus communitatis et in electionibus votum obtineant activum et, in quibusdam muneribus, etiam passivum; ita revera fiet ut ipsi cum vita et communitatis operibus arcte coniungantur, et sacerdotes liberius in ministeria propria incumbere possint*[39].

Cabe señalar que las razones que el pontífice destacó para que los institutos reconocieran la voz activa y pasiva de los laicos al menos en algunas funciones, fueron para reforzar la inclusión de los religiosos laicos en la vida y actividades de la comunidad y para que los sacerdotes pudieran dedicarse más libremente a sus ministerios.

El texto base con el que se inició el proceso de revisión en relación con los tipos de instituto fue el canon 100 del *De institutis vitae consecratae* de 1977, que decía lo siguiente:

> *§ 1. Instituta monastica quae integre ad contemplationem ordinantur praeclarum in Christi corpore mystico partem semper retinent et ecclesiam arcana foecunditatem ditant; ideo quantumvis actuosi apostolatus urgeat necessitas, in suo statu firmiter permaneant. § 2. Instituta autem quae aliqua apostolatus vel christiane*

---

secratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión III* (2 de marzo de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 60.

38. El canon 488, 4° del esquema preparatorio del 1914 así indicaba: *Religionis clericalis, religio quae ex proprio fine tendit ad opera quae sacerdotium requirunt et plerosque sodales, etsi non omnes, ad sacerdotium disponit; secus est laicalis*, cf. Gasparri, *Schema codicis iuris canonici* (sub secreto pontificio), Romae 1914, 204-205. Sobre el tema cf. Eutimio Sastre Santos, *Sobre los hermanos coadjutores en los institutos clericales. Variaciones en torno al canon 588*, Roma 1985. Schaefer considera que el discrimen no se encuentra tanto en el simple dado numérico cuanto más bien el hecho que el instituto sea o menos gobernado por clérigos, cf. Timotheus Schaefer, *De religiosis ad normam codicis iuris canonici*, Roma 1947, 85.

39. Paulus VI, *Ecclesiae sanctae*, II, II, 1, en AAS 58 (1966) 780.

caritatis opera legitime assumpserint, iis tantum incumbant quae vitae monasticae indoli consentanea sint. § 3. Instituta monastica per se nec clericalis nec laicalis sunt[40].

El texto se refería únicamente a los institutos monásticos, pero en el curso del proceso de revisión el principio indicado en el tercer párrafo se incorporó al canon 14 § 1 del esquema de 1979 y se extendió a todos los institutos, que quedó establecido así: *"Instituta vitae consecratae, suapte natura, neque clericalia neque laicalia"*[41]. El texto fue aprobado por unanimidad por la comisión sin comentarios, pero hubo más discusiones sobre los dos párrafos siguientes en relación tanto a la incardinación de clérigos en los institutos seculares clericales, como a la potestad de jurisdicción relacionada con la incardinación de clérigos propios en institutos de derecho pontificio y a la expresión *sub moderamine clericorum*[42].

40. Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Schema canonum de Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* (reservatum), Città del Vaticano, 1977, 30. Cf. Eduardus N. Peters, *Incrementa in progressu 1983 codicis iuris canonici*, Montréal 2005, 540-541.

41. Así en las actas del coetus: *Sessione del primo marzo. Canone 14 (il canone 14 proposto dal Relatore è stato sostituito dal § 3 del canone precedente). La formula, che corrisponde al canone 5 dello schema, è la seguente: "§ 1. Instituta vitae consecratae, suapte natura, neque clericalia neque laicalia sunt. § 2. Institutum autem clericale dicitur quod ab ecclesiae auctoritate uti tale agnoscitur, attenta assumptione exercitii ordinis sacri a fundatore definita vel legitima traditione comprobata. § 3. Institutum vero laicale appellatur quod ab ecclesiae auctoritate uti tale agnoscitur, attento charismate proprio, quod, etsi exercitium ordinis sacri non includat, proprium tamen munus habet a fundatore statutum vel legitima traditione definitum* – Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión III* (1 de marzo de 1979), en *Comunicationes* 11 (1979) 57.

42. En las actas del coetus se encuentra que: *Il relatore è dell'opinione che questo § 2 valga per tutti gli istituti di vita consacrata, perché non si può escludere che anche tra gli istituti secolari e le società di vita comune ci siano istituti che assumono l'esercizio dell'ordine sacro… Secondo una risposta della s. Congregazione per la Dottrina della Fede ad un quesito posto dalla nostra commissione, anche i laici possono partecipare della potestà di giurisdizione quando «singulis pro causis auctoritas ecclesiae suprema ipsis concedit»; ma ciò non impedisce che sia conveniente aggiungere nella definizione degli istituti clericali l'espressione «quae sub moderamine sunt clericorum». Un consultore vede difficoltà sia giuridiche che di fatto per la predetta aggiunta; si potrebbe ammettere se viene riferita alla pars regens, ma non a tutti i livelli; perciò sarebbe meglio mantenere la dicitura dello schema. La stessa opinione è manifestata dal relatore. Un altro consultore pensa che l'unico criterio veramente sicuro si trova nell'espressione «quod ab ecclesiae auctoritate uti tale agnoscitur»; dire «sub moderamine sunt clericorum» richiederà in molti casi ulteriori precisazioni. Un terzo consultore si dichiara d'accordo con la formula proposta da uno degli organismi consultivi, e cioè: «Nomine instituti clericalis intelligitur institutum quod ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit et uti tale ab ecclesiae auctoritate agnoscitur». Essa è una formula*

Durante el examen del canon 15 relativo a los institutos laicales, se debatió en torno a su definición, sobre todo la inclusión o menos del no ejercicio del ministerio sagrado como aspecto distintivo y el reconocimiento por parte de la autoridad eclesiástica competente como único elemento verdaderamente dirimente y significativo. En este contexto, la comisión también consideró la propuesta de insertar un párrafo final en este canon que hubiera establecido la obligación de que cada instituto definiera en sus constituciones su carácter clerical, laical o "indiferente", hipótesis que significativamente no fue aceptada[43]. El proceso de revisión no sufrió más cambios y continuó hasta el texto final con la importante modificación en el primer párrafo del término "instituto" por el de "estado" que tuvo lugar tras la consulta promovida en 1982 y por intervención del cardenal Pierre-Paul Philippe, fraile dominico, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe y Prefecto de la Congregación para las Iglesias Orientales[44].

---

accuratamente studiata, e che può avere varie modalità di applicazione. Non ci sono più interventi in materia, per cui si sottomette a votazione il seguente testo per il § 2 del canone: «Institutum clericale dicitur quod, ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit et uti tale ab ecclesiae auctoritate agnoscitur» (placet 10, non placet 1), cf Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión III* (26 de febrero-3 de marzo de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 58-59.

43. Así se encuentra en las actas: *Cuiuscumque instituti est suis in constitutionibus determinare utrum clericale sit vel laicale vel «indifferens». Il risultato della votazione è il seguente: placet 2, non placet 8 – Ibid.*, 61. Cabe señalar que, a pesar de ello, la Sagrada Congregación para los Institutos Religiosos y Seculares pidió insistentemente a los Capuchinos que se definieran como instituto clerical. Según Primetshofer, el hecho de que la comisión no haya acordado concluir el canon con este texto y no haya querido exponer los motivos es indicativo de que la referencia al PC 15 en el primer párrafo del canon 588 deja implícita la posibilidad ordinaria y normal de institutos no clericales ni laicos, cf. Bruno Primetshofer, *Instituta nec clericalia nec laicalia. Möglichkeit und Konsequenzen*, en Jozef Kremsmair – Helmuth Pree, Ars boni et aequi. *Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer. Kanonistische Studien und Texte*, Berlin 1997, 490.

44. La aclaración entre instituto y estado, coherente con LG 43, fue acogido por el texto del 1982 en el *schema novissimum* después la consultación solicitada por Pablo VI. Así la *relatio*: *Can. 516 1. Clarius redigatur § 1 (quidam pater, card. Wyszynski). 2. In § 1 dicatur: "Status vitae consecratae… est, quia non instituta, sed status est clericalis vel laicalis, uti patet ex Const. LG 43, (alter pater, card. Paul-Pierre Philippe). R. Animadversiones recipiuntur iuxta modum, ita ut § 1 sic redigatur: "Status vitae consecratae, suapte natura, non est sive clericalis sive laicalis". 3. In § 2 addatur "exercitium ordinis sacri praevalenter (vel principaliter) assumit…" (nonnullus pater, card. Pironio). R. Animadversio recipienda non videtur, quia sunt instituta iuridice clericalia quorum tamen opera et activitates (ex. gr. iuvenum institutio in scholis) dici non possunt "praevalenter" vel "principaliter" clericalia. 4. Addatur in § 2: "clericorum, et in quo plerique sodales exercitium…", quia fere in omnibus institutis clericalibus adsunt fratres laici (unus pater, card.*

Como nota al margen, y como confirmación adicional de que el *coetus* de estudio sobre los institutos de vida consagrada no consideraba la distinción entre clérigos y laicos como el único criterio para distinguir los institutos y que no debía entenderse de forma rígida, cabe mencionar que se pidió a un ponente que preparara un esquema de algunos cánones que partiendo de la lista del canon 488, 1-2 y 7-8 del Código de 1917 y, teniendo en cuenta las novedades que habían surgido mientras tanto entre las diferentes experiencias religiosas y carismáticas, pudo ordenar y definir los tipos de institutos y expresar su diversidad. Durante la última sesión del *coetus*, el 30 de mayo de 1980, se examinó una propuesta de cinco cánones preparada por un "cuarto consultor". El presidente, el cardenal Pericle Felici, expresó una opinión negativa sobre la propuesta, afirmando: "*che la natura particolare dei singoli istituti deve apparire sia dalle norme generali del CIC che dal diritto particolare*". El secretario Castillo Lara y la mayoría de los consultores coincidieron en no aceptar el esquema propuesto, pero tampoco en imponer definiciones que pudieran "*condizionare giuridicamente espressioni e termini la cui esposizione è compito della dottrina*"[45]. Una vez más, el *coetus* se resistió a la tentación de insertar definiciones en un código legislativo y forzar la variedad de la experiencia religiosa en categorías, optando en cambio por la referencia al derecho propio de los institutos y a la doctrina.

En cuanto al ejercicio de las órdenes sagradas como factor discriminatorio, Calabrese recuerda que: "*Non è il numero degli ordinati* in sacris *che determina quest'aspetto dell'istituto clericale, ma il fatto che, secondo il progetto del fondatore o in forza di una legittima tradizione, i membri* ex instituto *sono destinati e si dedicano prevalentemente all'esercizio dell'ordine sacro*"[46]. La doctrina, sin embargo, parecía tender gradualmente hacia la posibilidad de considerar un tercer grupo de institutos intermedio entre los dos, de acuerdo a un enfoque menos rígido y más coherente con la autocomprensión de los Capuchinos, los Menores, los Marianistas[47],

---

Philippe). R. Additio proposita non recipitur, quia talis clausula can. 488, 4° CIC consulto vitata est propter eiusdem difficultatem applicationis in praxis, en Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc. mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis (reservata)*, Città del Vaticano 1981, 137, cf. también en *Communicationes* 15 (1983) 61-62.

45. Coetus studii de institutis vitae consecratae, *Sesión XII* (26-31 de mayo 1980), en *Communicationes* 13 (1981) 403.

46. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 1997, 47.

47. *Il convient donc dire qu'à la Société de Marie s'applique bien la qualification d'institut mixte, ni clerical ni laïcal, tel qu'on peut le dégager de la lecture du code, bien que ce type d'institut*

los Hijos de la Inmaculada Concepción[48], entre otros, incluyendo algunas órdenes monásticas[49].

I.2. El Sínodo de los Obispos sobre la vida consagrada, la llamada a la participación de los religiosos laicos en las estructuras de gobierno y la hipótesis de los institutos "mixtos"

Juan Pablo II, con su exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, impulsó la posibilidad de una tercera categoría de los llamados institutos "mixtos", afirmando así:

> *Nonnulla religiosa instituta, quae ad conditoris primigeniam mentem veluti fraternitates habebantur in quibus omnes sodales – sive sacerdotes sive non sacerdotes – aequales inter se considerabantur, progrediente tempore novam adepta sunt speciem. Instituta haec, quae 'mixta' vocantur, fundationis charismate prae oculis habito, perpendant oportet sitne consentaneum et tolerabile ad primigeniam mentem et voluntatem redire. Patres synodales exoptarunt ut in id genus institutis eadem omnibus religiosis iura officiaque adsignentur, praeter illa quae ex ordine sacro oriuntur. Ut hac de re quaestiones ponderentur eademque solvantur, apposita constituta est commissio, cuius praestolandae sunt conclusiones, ut aptae depromantur electiones prout legitime statuetur*[50].

---

n'y soit pas défini, en Enrique Torres, *Composition mixte*, en ed. a cargo de Ambrogio Albano, *Dictionnaire de la règle de vie marianiste*, Roma 1988, 233.

48. Las constituciones de los Hijos de la Inmaculada Concepción declaran que la congregación está "*composta di religiosi laici e di religiosi sacerdoti*" con igualdad de derechos y obligaciones, ministerio de la autoridad incluso.

49. Escribe Dammertz, abad primado de la confederación benedictina: *Tra questi due estremi o 'modelli' o 'tipi' esiste poi nella Chiesa una vasta gamma di forme miste che si avvicinano più o meno a questi due tipi… il concilio Vaticano II ha parlato degli 'istituti non del tutto laicali'* (PC 15); *analogamente si potrebbe parlare di 'istituti non del tutto clericali'. Il nuovo CIC ha voluto tener conto di questa ricca realtà.* Eliminando *l'inciso secus est laicalis del vecchio canone 488, 4° CIC '17 fa capire che le due categorie considerate nel canone 588 non vogliono essere esclusive e normative per tutti gli istituti; non sono un 'letto di Procuste', sono due tipi ai quali il diritto proprio deve orientarsi. Il punto di riferimento è sempre il progetto del fondatore oppure la legittima tradizione riconosciuti dall'autorità competente della Chiesa, come insiste il canone 588 § 2 e § 3*, cf. V. Dammertz, *Il ruolo dei fratelli negli istituti clericali*, en *Vita Consacrata* 12 (1986) 59-60. Gambari, Boni, Rincón-Perez, Ghirlanda, Beyer, Forgues, Dammertz, Salaverri e Primetshofer son autores que han expresado opiniones en buena substancia favorables a la hipótesis, Calabrese, Castaño e Andrés la excluyen.

50. VC 61, en AAS 88 (1996) 435. Juan Pablo II tomó de nuevo el tema dirigiéndose con estas palabras a los frailes capuchinos reunidos durante el congreso internacional *La vocación capuchina*

Al comienzo de la fase de preparación de la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, no se hizo ninguna referencia especial a este tema y los *lineamenta*[51] indicaron que sólo existen las dos categorías previstas por el Código de Derecho Canónico latino y el Código de Derecho Canónico para las Iglesias Orientales. Posteriormente, el *instrumentum laboris* subrayó la complementariedad entre los religiosos laicos y clérigos y afirmó que "*Vi sono istituti laicali, composti da soli fratelli; altri sono per fondazione e carisma laicali; altri invece clericali e laicali insieme, in quanto vi appartengono, sulla base della stessa consacrazione e carisma, chierici e laici, secondo la diversa natura degli istituti e con una diversa partecipazione nella vita, nel governo e nell'apostolato*"[52]. Además, el número 13 consideraba la posibilidad de institutos mixtos, pero destacaba la ambigüedad inherente a la propia expresión "mixto", ya que podía referirse a "*l'indole mista del gruppo, cioè composto di uomini e donne*"[53]. Finalmente, el *instrumentum laboris* encomendaba al Sínodo la petición de que

---

en sus expresiones laicales (Roma, 2-21 de septiembre de 1996) con estas palabras: *Codesto ordine religioso costituisce dunque una fraternità, composta da chierici e laici che condividono la stessa vocazione religiosa secondo il carisma francescano e cappuccino, descritto nei suoi tratti essenziali dalla propria legislazione approvata dalla Chiesa*, cf. Ioannes Paulus, *Messaggio al reverendo padre John Corriveau, ministro generale dell'ordine francescano dei frati minori cappuccini*, en *Analecta OFMCap* 112 (1996) 566.

51. Cf. Synodus episcoporum IX coetus generalis ordinarium, de vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo, *Lineamenta*, Città del Vaticano, 1992, n° 18. Crítico con respeto a los *lineamenta* fue Beyer sobre todo porque no hubieran orientado de manera adecuada la reflexión sobre los institutos laicales, faltando de claridad en relación a los "tipi di vita consacrata vissuta negli istituti" – J. Beyer, *Gli aspetti giuridici della vita consacrata nei* lineamenta, en *Vita Consacrata* 29 (1993) 562-563.

52. Synodus episcoporum IX coetus generalis ordinarium, de vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo, *Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 1994, n° 12. Vallejo afirma que la existencia de los institutos mixtos y escribe: "que la vida religiosa tiene un fundamento vocacional único, que se expresa y se vive en la profesión de los consejos evangélicos, conforme al carisma del instituto… puede favorecer la vitalidad del propio instituto y la complementariedad de su respectivo camino dentro de la misma vida religiosa" – Carlos Amigo Vallejo, *Profetas para el 2000. Lectura y comentario de la exhortación Vita consecrata*, Madrid 1998, 98-99.

53. Una posible referencia puede ser, no sólo a las experiencias actuales, sino también a los llamados monasterios "dobles", tanto masculinos como femeninos, que se fundaron en Francia con cierta frecuencia ya desde la época merovingia bajo la influencia de los discípulos de San Columbano, que gozaban de la exención concedida tanto por las autoridades civiles como por la Sede Apostólica, y que a menudo eran gobernados por abadesas, como Faremoutiers, Chelles, Jouarre y Montivilliers. También cabe destacar uno de los centros monásticos más importantes de Francia, la abadía de Fontevrault fundada por Robert d'Arbrissel en 1099, donde la abadesa ya gobernaba a más de 5.000 monjas, monjes y sacerdotes en 1117, o la abadía "doble" de Goleto (Sant'Angelo dei Lombardi) fundada en 1133 y dirigida por la abadesa hasta su anexión en 1505 a la abadía de Montevergine, y las comunidades de Brigidinas y Brigidinos.

se "*risolva la questione della partecipazione dei fratelli nel governo degli istituti clericali e misti, in modo che, nel rispetto della propria natura e tradizione, sia regolata dalla legislazione dei singoli istituti*"[54]. En la *relatio ante disceptationem*, el cardenal Hume, monje benedictino, entre los retos para la vida consagrada, destacó el tema de la participación de los hermanos laicos en el gobierno de los institutos clericales o mixtos, preguntándose al final si "*non occorre(sse) rivedere certe categorie troppo fisse tenendo conto dei carismi*"[55]. Durante las sesiones del Sínodo hubo veintitrés intervenciones relacionadas con el número 32 del *instrumentum laboris*, nos referimos a las tesis de Takayoshi Noguchi y Maia Luisi[56] consagradas específicamente al tema de los institutos "mixtos", aquí recordaremos algunas que nos parecen más significativas. En general, se trataba de reflexiones y testimonios más interesados en subrayar la necesidad de abordar el asunto de la participación de los religiosos laicos en las estructuras de animación y de gobierno de los institutos clericales o mixtos, que en recordar la necesidad del reconocimiento de un tercer tipo de institutos, que ya se daba por supuesto y cuya existencia se pedía que la Iglesia simplemente la certificara[57]. Marcello Zago, superior general de los Oblatos de María Inmaculada y secretario especial del Sínodo, subrayó que la variedad carismática de los institutos exigía igualmente una variedad de estructuras y la necesidad de que ésta fuera reconocida y protegida por la Sede Apostólica, de modo que no fuera necesario acudir a la Congregación para nombrar a un religioso laico como superior local de una casa religiosa de un instituto clerical. En cuanto a los casos de religiosos laicos como superiores mayores siempre en institutos clericales o mixtos, éstos deberían haber sido regulados puntualmente por el derecho propio de cada instituto, teniendo en cuenta tanto las necesidades específicas en cuanto a las funciones jurisdiccionales como la misión y fines del instituto[58]. Los frailes franciscanos presentes en el Sí-

54. *Instrumentum laboris*, n° 32.

55. George B. Hume, *Relatio post disceptationem*, n° 32, en L'Osservatore Romano, 3-4/10/1994, 11.

56. Cf. T. Noguchi, *La naturaleza clerical, laical y "mixta" de los institutos religiosos a partir del CIC 83*, en *Cuadernos doctorales: derecho canónico* 20 (2003-2004) 217-226 y M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 145-178.

57. Taccone escribe: *Gli istituti misti entrano in scena con ambigua apparenza di novità, una novità relativamente al codice di diritto canonico, ma non nella realtà della Chiesa e del concilio. Si chiede il riconoscimento di una consistente realtà di istituti… ma non tutti gli istituti denominati 'misti' hanno la stessa configurazione giuridica. Si attende legittimamente che la proposta sinodale trovi logica conferma con l'inserimento doveroso della figura degli istituti misti nell'ordinamento ecclesiastico, senza cadere in facili riduzionismi*, enF. Taccone, *Il religioso fratello al Sinodo sulla vita consacrata*, en *Notiziario* CISM 290 (1995) 725-726.

58. Cf. Marcello Zago, *Intervento in scriptis degli auditores al Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata*, en *L'Osservatore Romano*, 20/10/1994, 7.

nodo como superiores generales o como obispos, por ejemplo, el capuchino monseñor Papamanolis -delegado de la Conferencia Episcopal Griega- recordaron la existencia de institutos cuyo carisma fundacional no está ligado exclusivamente a un ministerio, función o servicio específico, sacerdotal o laical, sino a una forma de vida evangélica propia, con la necesaria consecuencia de un continuo y adecuado reconocimiento canónico. Hermann Schalück, ministro general de los Frailes Menores, y John Corriveau, ministro general de los Capuchinos, indicaron la necesidad de entrar en una etapa de reflexión para llegar a una correcta integración entre lo carismático y lo estructural-canónico, como ocurrió en los inicios de los Menores y de los Capuchinos[59]. Flavio Carraro, en su calidad de ex presidente de la Unión de Superiores Generales y ex ministro general de los Capuchinos, recordó que no se trataba de "reivindicaciones sindicales" sino de respeto y puesta en práctica de la voluntad del fundador[60].

Tras escuchar los informes de los círculos menores, el Sínodo aprobó cincuenta y cinco proposiciones para presentarlas al pontífice. Con la décima proposición, el Sínodo pidió que se reconocieran en el derecho común los institutos mixtos en los que los religiosos clérigos y los religiosos laicos gozaban de las mismas obligaciones y derechos sin discriminación alguna, salvo los derivados

59. Afirma Schalück, que el *instrumentum laboris*, reconociendo la existencia histórica de los institutos mixtos: *Va più in là dell'attuale diritto canonico e apre la porta ad un'auspicabile evoluzione* – Hermann Schalück, *La vocazione e il ruolo dei fratelli laici.* Discorso tenuto nella 10° congregazione generale del Sinodo 1994, en *Il Regno – Documenti* 21 (1994) 661. Corriveau recuerda la constante sensibilidad de la Sede Apostólica en el acoger la *novitas* franciscana y capuchina: *Il giudicare una 'nuova' realtà con un criterio canonico che quasi sempre la esclude, rappresenterebbe una grave condizione. Dico 'nuova' poiché la divisione di tutti gli istituti religiosi in laicali e clericali è un fenomeno relativamente recente. In effetti gli istituti 'misti', che non sono per propria natura né laicali né clericali, esistono e sono esistiti fin dalla nascita dei primi movimenti religiosi. Nel XIII e nel XIV secolo, uno dei periodi più significativi per il diritto canonico, le strutture ecclesiastiche hanno saputo adattare ed integrare una forma di vita come quella di san Francesco, che era così originale da far autorevolmente dire: «cuius vita tanta est novitas quod de ea in corpore iuris non reperitur auctoritas» (Bartolo da Sassoferrato). Credo che, una volta che l'autorità ecclesiastica ha approvato i principi che regolano il loro diritto particolare, i capitoli e le altre strutture di governo possono trovare da sole i mezzi più appropriati per applicarli in modo coerente. Ad esempio: quando l'uguaglianza nella fratellanza evangelica è un principio fondamentale approvato ed è espressamente richiesto dall'istituto in fedeltà al suo proprio carisma, il capitolo deve essere libero di applicare tale principio a ogni livello, anche quello direttivo*, en John Corriveau, *Sia accordato il massimo rispetto alla natura specifica dei carismi dei vari istituti.* Discorso tenuto nella 11° congregazione generale del Sinodo 1994, en *L'Osservatore Romano*, 12/10/1994, 8. Confirma Corriveau que un instituto mixto *esiste per il fine della fraternità che definisce l'indole e lo spirito della sua presenza e del suo servizio nella Chiesa e nel mondo*, en J. Corriveau, *Fraternità evangelica*, en *Analecta OFMCap* 113 (1997) 12.

60. Cf. Flavio R. Carraro, *Discorso tenuto nella 14° congregazione generale del Sinodo 1994*, en *L'Osservatore Romano*, 13/10/1994, 10.

de las órdenes sagradas, atribuyendo a sus respectivos capítulos generales la competencia para regular su ejercicio, afirmando así:

> *Ad dignitatem et identitatem propriam vitae religiosae virorum roborandas, publice agnoscatur exsistentia institutorum mixtorum, id est, illorum in quibus, secundum propositum fundatoris, aequales sint religiosi clerici et laici pari ratione paribusque iuribus et obligationibus, salvis in quae ex ordine sacro proveniunt (PC 15). Proponitur insuper ut, capitulis generalibus id petentibus, munera gubernationis aperta maneant sine discriminatione*[61].

La exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, en el número 61, retomó el tema. De la exhortación apostólica postsinodal se pueden extraer algunas conclusiones. En primer lugar, observamos que el Sínodo no ha añadido ni quitado nada en cuanto a la definición de instituto laical o clerical, la única novedad parece ser la contenida en la número 60 que señala como mejor terminología la de *instituta religiosa fratrum* en lugar de instituto laical para evitar la confusión con el carácter secular reconocido como propio de los fieles laicos[62]. *Vita consecrata* reconoce la existencia de institutos mixtos como aquellos institutos en los que la intención del fundador y el carisma fundacional fueron establecer una fraternidad de sacerdotes y no sacerdotes que se consideran iguales entre sí reconociéndose mutuamente iguales obligaciones y derechos; en consecuencia, a los religiosos no sacerdotes se les debe reconocer por su derecho propio la igualdad de oportunidades para asumir oficios y ministerios, excepto los directamente relacionados con las órdenes sagradas, incluidos los de gobierno y animación a todos los niveles. El elemento que califica a un instituto como mixto, que la exhortación considera que se refiere exclusivamente a la co-presencia de sacerdotes y no sacerdotes y no, por ejemplo, de hombres y mujeres, es sólo el de la voluntad e intención del fundador, que la Iglesia acepta como un don de Dios y que, por tanto, se siente obligada a proteger.

Obsérvese que entre la proposición décima, con su referencia a *Perfecta Caritatis* 15, y *Vita Concecrata* 61 hay un cambio significativo de términos. El primer texto se refiere a *iuribus et obligationibus* mientras que el segundo se refiere a *iura officiaque adsignetur*. La sustitución de *obligatio* por *officium* -término que puede asumir el significado tanto de deber como de oficio- y el verbo

61. Synodus episcoporum ix coetus generalis ordinarius, De vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo. *Propositiones*, n° 10, en *Enchiridion della vita consacrata. Dalle decretali al rinnovamento postconciliare (385-2000),* Bologna-Milano 2001, n° 6802, y en *Adista Documenti* 78 (12 novembre 1994).

62. Cf. VC 60.

adsignor, orientó la reflexión posterior por un camino más complejo que estaría vinculado más a los temas relacionados con la noción de oficio eclesiástico, y por tanto de potestad de jurisdicción, que a las conectadas a la identidad y el estatuto específico del religioso. El Concilio y el Sínodo hablaban de derechos y obligaciones, mientras que *Vita consecrata* hablaba de derechos y oficios y cargos a asignar.

El pontífice encomendó a una comisión la tarea de estudiar cómo poner en práctica estas autorizadas indicaciones. Como es sabido, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica no ha hecho pública ninguna conclusión de los trabajos de esta comisión postsinodal, y no cabe duda de qué ante las muchas expectativas generadas por el camino sinodal desde la fase preparatoria hasta la etapa postsinodal de las proposiciones, la exhortación apostólica y la comisión convocada por la Congregación, existe en la actualidad una situación de sustancial frustración, ya que no hay resultados oficiales que tengan un impacto adecuado en el derecho común[63]. Sin embargo, el 11 de febrero, los superiores de la Congregación *ex audientia ss.mi* recibieron la facultad de autorizar a un religioso laico de un instituto clerical de derecho pontificio a recibir el oficio de superior local o mayor, y de moderador supremo, en derogación de las disposiciones del canon 588 § 2. El religioso laico elegido o nombrado superior mayor o moderador supremo de un instituto de vida consagrada o de una sociedad clerical de vida apostólica de derecho pontificio en virtud del canon 596 § 2 tendrá la potestad de régimen en el fuero externo e interno no sacramental ejercida -en caso de institutos religiosos- *ad instar ordinarii* (canon 134 § 1). Es probable que las razones de este estancamiento se debieron a las dificultades relativas a la potestad de régimen que pueda tener un religioso laico en un instituto no meramente laical y a las posibles contradicciones con los cánones 129 § 1 y 274 § 1[64].

I.3. Canon 596

El 24 de enero de 1986, Juan Pablo II se dirigió así a la asamblea plenaria de la Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares:

63. Cf. F. Iglesias, *L'identità dell'ordine alla luce delle intenzioni del fondatore*, en *Analecta OFMCap* 122 (2006) 809-810.

64. En este sentido es significativo que el decreto de la CIVCSVA 28 de mayo 2019 (Prot. n° 30336/1995) de derogación concedido a f. Mark Schenk, laico capuchino, para que pueda asumir el oficio de ministro provincial en la Provincia de Mid America hace explícita referencia al canon 129 § 1 y al ejercicio de la potestad de jurisdicción.

> *È necessario che i religiosi laici prendano coscienza del fatto di essere responsabili, accanto ai loro fratelli sacerdoti, di tutto ciò che può favorire la vitalità del proprio istituto. Il codice di diritto canonico apre ad essi molte possibilità di partecipazione alla vita e missione della propria famiglia religiosa, eccettuando ovviamente quegli aspetti che dipendono strettamente dal carattere sacerdotale. Sarà compito dei capitoli generali lo studio più preciso e l'applicazione di tali possibilità, alla luce delle norme del diritto universale, e in un rinnovato impegno di fedeltà al carisma di fondazione, alla missione specifica di ciascun istituto nelle attuali necessità della Chiesa*[65].

El texto base para la revisión de la norma que debía terminar con el canon 596[66] ha sido el canon 501 § 1 del código piano-benedictino, que decía lo siguiente: "Superiores et capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo"[67]. A esta hay que añadir otras fuentes posteriores, como el canon 26 §§ 1-2 del *Codex Iuris Canonici Orientalis* de 9 de febrero de 1952[68] y la respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico del 26 de marzo de 1952 con la que se aplicaron al ejercicio de la potestad dominativa los cánones 197, 199 y 206-209 del Código de 1917relativos al ejercicio de la potestad de jurisdicción en determinados casos. Este texto se convertirá en fuente directa del tercer párrafo del canon que estamos tratando[69]. El 6 de noviembre de 1964 Pablo VI, con el rescripto *Cum admotae*[70], delegó a

65. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad eos qui plenario coetui congregationis pro religiosis et institutibus saecularibus interfuerunt, coram admissos* (24 gennaio 1986), en AAS 78 (1986) 728.

66. Canon 596 § 1.

67. Canon 501 § 1 CIC '17. A su vez las fuentes del canon 501 § 1 son: X. 3, 35, 6 *Quum ad monasterium* (Friedberg CIC II, 599-600); Concilium tridentinum, sess. 25, *de regularibus*, c. 1, en COD, 776 y Leo XIII, Constitutio apostolica *Conditae a Christo*, del 6 de dicembre de 1900, § 2, nn° I-II, en ASS 33 (1900-1901) 341-347. Se recuerdan también los siguientes cánones del código del 1917 que están directamente involucrados en la reforma del tema del canon 501 § 1: canon 502; 1312. § 1, además del canon 488 ya citado.

68. *"Superiores maiores monachorum non exemptorum cuiusvis condicionis iuridicae, et congregationum clericalium iuris pontificii non exemptarum vel iuris patriarchalis habent iurisdictionem eccleiasticam in utroque foro tantum in casibus in iure expressis"* – Codex Iuris Canonici Orientalis*: de religiosis, de bonis ecclesiae temporalibus, de verborum significatione pro ecclesiis orientalibus*, canon 26 § 2, 2°, en AAS 44 (1952) 74.

69. Cf. Pontificia commissio ad codicis cánones authentice interpretandos, *Responsa ad praescripta canonum* (26 de marzo de 1952), en AAS 44 (1952) 496-497.

70. Secretaria status, *Rescriptum pontificium supremis moderatoribus religionum clericalium iuris pontificii atque abbatibus praesidibus congregationum monasticarum facultates quaedam ab apostolica sede delegantur*, en AAS 59 (1967) 374-378.

los moderadores supremos de los institutos clericales de derecho pontificio y a los abades-presidentes de las congregaciones monásticas ciertas facultades para facilitar y simplificar el gobierno interno de sus institutos. En continuidad con el *Cum admotae*, cabe recordar también dos decretos de la Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares, el primero -*Religionum laicalium* del 31 de mayo de 1966[71]- que extendía a los moderadores supremos de los institutos seculares ciertas facultades no relacionadas con el ejercicio de las órdenes sagradas, y el segundo -*Clericalia instituta* del 27 de noviembre de 1969[72]- que se refería a la participación de los miembros no clérigos de los institutos clericales en ciertos aspectos del gobierno de sus institutos. El Concilio Vaticano II trató esta cuestión en *Perfectae caritatis*, en particular en el número 14[73], y Pablo VI, con el motu proprio *Ecclesiae sanctae*, abrió un tiempo de experimentación de las formas de gobierno de los institutos al confiarles la facultad de modificar, con prudente libertad, el ejercicio de la potestad de sus superiores y capítulos para favorecer la descentralización de las facultades de gobierno integrando el principio de subsidiariedad con el de legalidad[74].

Pasemos, pues, al proceso de redacción del canon 596. El punto de partida es el canon 501 § 1 del Código de 1917, sin embargo la lectura combinada del canon 118 del Código de 1917[75] y el rescripto *Cum admotae* ya habían extendido la potestad de jurisdicción ordinaria -es decir la ejercida en virtud del oficio- a todos los superiores mayores de los institutos clericales de derecho pontificio, superando de hecho la distinción de régimen entre los exentos y los no exentos.

En el coetus *de institutis perfectionis*, durante la sesión del 9 al 14 de diciembre de 1968 se discutió del gobierno interno de los institutos religiosos. Ramón Bidagor y los demás miembros del coetus consideraron la relación entre la potestad de jurisdicción y la figura del superior mayor como "ordinario" en relación tanto con las dificultades vinculadas a la propia noción de *potestas dominativa publica* como con el tema del poder en los institutos laicales, por lo

71. Sacra congregatio de religiosis, *Decretum de facultatibus, quae supremis moderatoribus religionum laicalium iuris pontificii tribuuntur*, en AAS 59 (1967) 362-364.

72. *"2. Capitula generalia institutorum religiosorum clericalium possunt pariter eisdem religiosi laici vocem activam et passivam ad capitula cuiusque gradus, atque at electiones negotiorumque tractationem in iisdem capitulis habendas, secundum mensuram et condiciones tum ipsa rerum natura impositas tum a capitulo generali statuendas… 4. Sodales non clerici vero non poterunt munus superioris vel vicarii gerere sive generalis sive provincialis sive localis"* – Sacra congregatio pro religiosis et institutis saecularibus, *De ratione qua sodales laici regimen institutorum religiosorum clericalium participare possint*, en AAS 61 (1969) 739-740.

73. PC 14.

74. Cf. ES II, 6.

75. Que corresponde a el actual canon 129 § 1.

que un consultor se preguntaba si era posible que los superiores mayores y los capítulos de los institutos laicales -incluidos los femeninos- tuvieran la potestad de jurisdicción y la plena participación de los religiosos laicos en los capítulos. En este contexto de reflexión abierta y crítica sobre la naturaleza de la potestad de jurisdicción en los institutos religiosos, se afirmó que la doctrina no era pacífica en cuanto a la reserva de la potestad de jurisdicción a los clérigos únicamente y lo que establecía el canon 118 del Código de 1917[76]. También es interesante notar la referencia que hicieron dos consultores al ejercicio de la potestad de jurisdicción en el fuero interno no sacramental por parte de los religiosos laicos, tema estrechamente relacionado con lo dispuesto en el capítulo séptimo de la Regla bulada de San Francisco[77]. El coetus en esta fase de estudio se limitó a señalar que otros -el coetus *de normis generalibus*- estaban trabajando en la cuestión. Posteriormente, en la sesión del 24 al 27 de noviembre de 1969, se discutió, entre otras, la terminología utilizada, y se confirmó la decisión de eliminar el adjetivo *dominativa* del texto revisión porque se refería a un poder de carácter doméstico

76. Así en las actas del coetus: *"Rev.mus p. Bidagor animadvertit quod si omnibus superioribus datur potestas iurisdictionis, tunc omnes venirent sub nomine «ordinarii», non tantum superiores maiores religionis clericalis exemptae. Mens est ut supprimatur sic dicta «potestas dominativa publica». Attamen ex hoc exurgit nota quaestio de potestate in institutis laicalibus; potestne potestas iurisdictionis extendi ad laicos, etiam ad mulieres? In iure hodierno (cf. can. 118), soli clerici sunt capaces obtinendi potestatem iurisdictionis, sed hoc in doctrina non est pacificum. Quaestio haec evidenter connectitur cum alia memorata quaestione de potestate capitulorum, quia etiam in capitulis laici partem habent.… Exc.mus secundus consultor quaerit an sit revera utilis locutio «tam pro foro interno quam pro foro externo» per ipsam enim laici excluderentur a possibilitate exercendi potestatem iurisdictionis. Respondet tamen rev.mus nonus consultor quod, etiam si laicis non detur potestas iurisdictionis in foro interno sacramentali, quaedam semper ipsis tribui possunt in foro interno non sacramentali. Attamen cum de potestate ecclesiastica alio in coetu agendum sit, relinquitur haec quaestio"* – Coetus studii de institutis perfectionis, *Sesión V* (9-14 de diciembre de 1968), en *Communicationes* 25 (1993) 261-262.

77. Es notable a esto propósito recordar en el octavo centenario el texto de la Regla no bulada: *"Et fratres mei benedicti tam clerici quam laici confiteantur peccata sua sacerdotibus nostrae religionis. Et si non potuerint, confiteantur aliis discretis et catholici sacerdotibus scientes firmiter et attendentes quia a quibuscumque sacerdotibus catholicis acceperint poentitentiam et absolutionem, absoluti erunt procul dubio ab illis peccatis, si poenitentiam sibi iniunctam procuraverint humiliter et fideliter observare. Si vero tunc non potuerint habere sacerdotem, confiteantur fratri suo, sicut dicit apostolus Iacobus: «Confitemini alterutrum peccata vestra». Non tamen propter hoc dimittant recurrere ad sacerdotem, quia potestas ligandi et solvendi solis sacerdotis est concessa. Et sic contriti et confessi sumant corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi cum magna humilitate et veneratione recordantes quod Dominus dicit: «Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum habet vitam aeternam» et «Hoc facite in meam commemorationem»"* – ed. a cargo de Enrico Menestò, Stefano Brufani, Giuseppe Cremascoli, Emore Paoli, Luigi Pellegrini, Stanislao da Campagnola; aparatos de G. M. Boccali, *Fontes franciscani*, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1995, XX, 1-5.

y, por tanto, no era coherente con la realidad y la naturaleza eclesial de los religiosos[78]. Así, tras algunas modificaciones de los textos que llevaron a la unificación de los párrafos y a cambios léxicos[79], se llegó al texto del canon 25 bajo el título *De institutorum regimine* del esquema *De vita consecrata*, que decía lo siguiente:

> *§ 1. Institutorum moderatores et capitula in sodales sua gaudent potestate ad normam iuris particularis et communis; in institutis autem clericalibus pollent insuper iurisdictione ecclesiastica pro foro interno quam pro foro externo. § 2. Moderatores omnes erga sodales suae curae commissos suam adimpleant missionem et suam potestatem exerceant ad normam iuris particularis et communis. § 3. In institutis exemptis ad normam canon 17, moderatores pleniorem obtinent potestatis ecclesiasticae participationem et eiusdem liberum usum ad normam iuris etiam particularis exercendum. Qui autem moderatores maiores clerici sunt nomine Ordinarii veniunt*[80].

El texto del canon 21 del esquema de 1977 enviado a los consultores e instituciones para sus comentarios era el siguiente:

> *§ 1. Institutorum moderatores et capitula in sodales sua gaudent potestate ad normam iuris universalis et constitutionum; in institutis autem clericalibus iuris pontificii pollent insuper iurisdictione ecclesiastica tam pro foro interno quam pro foro externo, firmo tamen praescripto canonis. § 2. Moderatores omnes erga sodales ipsorum curae commissos suam adimpleant missionem suamque potestatem exerceant ad normam constitutionum et iuris universalis. § 3. In institutis exemptis ad normam canon 17, moderatores pleniorem obtinent potestatis ecclesiasticae participationem et eiusdem liberum usum ad normam iuris universalis et constitutionem exercendum*[81].

78. Cf. Coetus de institutis vitae perfectionis, *Relatio quarta, adnexum III, Sesión VI* (24-27 de marzo de 1969), en *Communicationes* 25 (1993) 283-284.

79. Cf. Coetus de institutis vitae perfectionis, *Sesión VII* (29 de septiembre – 4 de octubre de 1969), en *Communicationes* 26 (1994) 36 y 56.

80. Coetus de institutis vitae perfectionis, *Sesión XVI* (6-9 de mayo 1974). *Adnexum III. Relatio introductiva decima quarta. IV De mutationibus, praesertim terminologicis quae in schema canonum introducendae proponuntur*, en *Communicationes* 28 (1996) 132-133.

81. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión IV* (23-28 de abril de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 305 y cf. Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis (reservata),* Città del Vaticano 1981, 139-140, y en *Communicationes* 15 (1983) 64-65.

Como ya se ha dicho, el asunto de la participación de los laicos en la potestad de jurisdicción también fue objeto de debate en el coetus *de normis generalibus*, donde algunos miembros subrayaron que la cuestión de la incapacidad de los laicos en esta potestad debía considerarse un asunto de derecho eclesiástico y no divino, como había deseado el Vaticano II[82]. En enero de 1975, un coetus mixto *de sacra hierarchia et de institutis vitae consecratae* se reunió para discutir la naturaleza de esta potestad y si se podía atribuir a los superiores no clérigos[83]. Al año siguiente, en febrero de 1976, también el coetus *de lege Ecclesiae fundamentali* abordó la cuestión y decidió preguntar a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe si los laicos podían ser asumidos en cargos y oficios que implicaran el ejercicio de la potestad de jurisdicción. En las actas del coetus *de institutis vitae consecratae* de marzo de 1979 aparece la siguiente nota: "*Secondo una risposta della S. Congregazione per la Dottrina della Fede ad un quesito posto dalla nostra commissione, anche i laici possono partecipare della potestà di giurisdizione* singulis pro causis auctoritas ecclesiae suprema ipsis concedit"[84]. La concesión por parte de la Sede Apostólica debe entenderse en su contexto y como una excepción, teniendo en cuenta que en las actas de la sesión plenaria del 23 al 29 de octubre de 1981 de la Comisión para la Revisión del Código se informa de que el 8 de febrero de 1977 se preguntó a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la posible participación de los laicos en la potestad de régimen y la respuesta fue que desde un punto de vista teológico los laicos deben considerarse excluidos sólo "*dagli uffici intrinsecamente gerarchici*", de aquellos para los que sólo están habiles los ordenados *in sacris*[85].

82. En el contexto de la discusión sobre los preceptos el coetus se preguntó: *"An laici subiectum esse possint ecclesiasticae iurisdicitionis? Rev.mus Consultor declarat quod: 1. Theologice ac proinde etiam iuridice est laicorum inhabilitatem, a Codice constanter retentam, una alteraque exceptione mitigatam, ad recipiendam potestatem iurisdictionis ab uno promanare iure, ab illo, nempe ecclesiastico, non autem ab illo divino. 2. In novo Codice expedit, saltem pro nonnullis peculiaribus casibus, vigentem disciplianm aliquantulum mitigare. Concilium Vat. II in clara luce posuit sive dignitatem sive etiam maturitatem laicorum et hic aspectus conciliaris suadet illam mitigationem in novo Codice inducere, seu iurisdictionis potestatem quoque illis laicis concedere. Rev.mus Secretarius Ad. aestimat potestatem legislativam semper reservandam esse clericis, potestatem vero exsecutivam concedendam etiam laicis"* – Coetus de normis generalibus, *Sesión V* (29 de septiembre – 4 de octubre de 1969), en *Communicationes* 19 (1987) 202-203.

83. Cf. Coetus studiorum de Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *De nova terminologia in hoc schemate adoptata*, en *Communicationes* 7 (1975) 25 e 89-90.

84. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión III* (26 de febrero-3 de marzo de 1979) en *Communicationes* 11 (1979) 59.

85. La duda sometida a la Congregación era formulada en estos términos: *"Utrum laici, utpote baptismate suo modo munerum Christi participes facti, adsumi possint, sub ductu quidem episcoporum, ad aliqua munera regiminis seu iurisdictionis, participationem nempe secumferentia in potestatibus legislativa, exsecutiva vel iudiciali; et, si affirmative, quaenam sint*

Durante la sesión del 26 de abril de 1979, el coetus discutió el texto del canon 21 y las actas informan que:

> *Un consultore ricorda come la potestà di tutti gli istituti, purchè laicali, è in qualche modo ecclesiastica, derivata cioè dalla potestà ecclesiastica; non è amicale, privata, né dominativa (termine ormai superato). Anche nel caso dei laici, vi può essere una certa partecipazione nella potestà di regime. Si dica: "ea potestate ecclesiastica gaudent, quam eis tribuunt ius universale et constitutiones". Il relatore fa notare che questa questione è stata discussa a lungo nella preparazione dello schema. Certamente non è in nostro potere prendere una decisione in merito*[86].

En el *coetus* surgió el entendimiento que la facultad otorgada a un instituto para incardinar clérigos implicaba la potestad de jurisdicción, se dijo que: "*la potestà di regime negli istituti secolari di diritto pontificio è proporzionata al fatto che abbiano o meno la facoltà di incardinare… o hanno la potestà di regime soltanto quelli che siano istituti clericali di diritto pontificio con facoltà di incardinare*"[87]. A continuación se trataron cuestiones terminológicas y las diferentes tipologías de institutos, especialmente en relación con los institutos clericales seculares de derecho pontificio y su facultad de incardinar diáconos y presbíteros. El Secretario declaró en un momento dado que: "*la questione ha ripercussioni nell'insieme del CIC, perciò appare conveniente precisare bene se la potestà di regime dovrà essere per tutti gli istituti clericali di diritto pontificio oppure soltanto per gli istituti religiosi*"[88]. Por ello, el canon 523 del Schema *novum* de 1980 fue propuesto con esta fórmula:

---

haec munera ecclesiastica ad finem spiritualem exercenda qua etiam laicis committi possunt?" La respuesta fue: *"1. Dogmaticamente, i laici sono esclusi soltanto dagli uffici intrinsecamente gerarchici, la cui capacità è legata alla recezione del sacramento dell'ordine. Determinare concretamente tali uffici ad normam iuris spetta agli organismi istituiti "ad hoc" dalla Santa Sede. 2. Si proceda con la massima cautela per evitare che si crei un ministero pastorale laico in concorrenza con il ministero dei chierici. 3. Si raccomandi che l'assunzione di laici a uffici ecclesiastici sia contenuta nei limiti del diritto vigente senza nuova estensione"* – Pontificium consilium de legum textibus interpretandis, *Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita,* Città del Vaticano 1991, 37.

86. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión IV* (23-28 de abril de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 306.

87. *Ibid.*, 307.

88. *Ibid.* 307.

§ 1. Institutorum superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate quae iure universali et constitutionibus definiutur. § 2. In institutis autem religiosis clericalibus iuris pontificii pollent insuper potestate ecclesiastica regiminis pro foro tam externo quam interno[89].

Las observaciones a este texto se referían a tres asuntos distintos y la secretaría respondió negativamente a todos ellos. La primera, del Cardenal Florit, sobre la extensión de la potestad de régimen a los superiores de los institutos seculares de derecho pontificio, a la que la secretaría respondió que no era necesario que una norma general previera esta situación por dos razones: la primera, porque sólo los institutos religiosos clericales de derecho pontificio tienen la facultad de incardinar, y la segunda, de orden más concreto, el hecho de que el número de estos institutos seculares era muy reducido. La segunda observación, del Cardenal Pironio, pedía que se suprimiera el adverbio *insuper* en el texto del segundo párrafo porque del texto se podía entender que otros superiores, como los de las sociedades clericales de vida apostólica o los institutos clericales de derecho diocesano, no podían recibir la potestad de régimen. El secretario respondió que: *"Animadversio non recipitur, quia per verbum 'insuper' non negatur ut etiam alii hanc habeant potestatem"*[90]. Por último, el secretario incluyó una nota a la petición del Cardenal Philippe de añadir al final del texto una referencia al canon 131 § 1, correspondiente al actual canon 134, que merece ser mencionado: *"Non videtur necessarium. Attamen cum potestas regiminis nunc intelligenda tantum sit sensu c. 126, opportunum censetur ut quoad potestatem de qua in linn. 1-2 huius canonis (quae non est potestas regiminis, etsi quamdam potestatem ecclesiasticam publicam constituat), applicentur cánones 128, 130 et 134-141, prudentiae causa"*[91]. Así que, finalmente, el esquema *novissimum* de 1982 añadió el párrafo

89. Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis (reservata),* Città del Vaticano 1981, 139-140.

90. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión IV* (23-28 de abril de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 64 y cf. *Communicationes* 11 (1979) 305-308. Rhode pero considera que: "La struttura del canone 596 circa la potestà esecutiva negli istituti religiosi è un indizio per una distinzione tra la potestà di tutti i superiori di cui al § 1 e la *potestas ecclesiastica regiminis* del § 2 che viene esercitata solo negli istituti clericali di diritto pontificio. In modo particolare l'avverbio *insuper* nel § 2 dà l'impressione che si tratti di due tipi distinti di potestà" – Ulrich Rhode, *Attività amministrativa svolta senza esercizio di potestà di governo*, en *Periodica* 106 (2017) 371.

91. *Ibid.*, 64.

3 al canon 596 de la siguiente manera: *"Potestati de qua in § 1 applicantur praescripta cann. 131 et 137-144"*[92].

Esta es la crónica, entremos brevemente en algunos detalles significativos. En primer lugar, salta a la vista que en el paso del texto del código piano-benedictino al del esquema *De vita consecrata*, desaparece la *potestas dominativa*, que indicaba la potestad propia de los superiores de todos los institutos. El intento de superar el problema léxico relacionado con el adjetivo *dominativa* no hizo más que volcar la cuestión de la naturaleza misma de esta potestad. En realidad, se trata de una potestad que permite realizar actos de gobierno ejecutivo, pero que no fue definida como *potestas regiminis exsecutiva*, porque ésta está reservada sólo a los superiores ordenados *in sacris*, con ciertas excepciones. Además, esta potestad indefinida del que gozan todos los superiores tiene ciertamente una naturaleza pública, porque es *potestas a Deo recepta per ministerium Ecclesiae* (canon 618), sin embargo, paradójicamente, no se la puede llamar eclesiástica[93]. El

92. Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*, canone 596 § 3, Città del Vaticano 1982, 111.

93. Favorables a considerar la perspectiva pública de la potestad que poseen todos los superiores de los institutos religiosos son Maroto, Larraona, Bertrams y finalmente José Luis Gutiérrez, cf. Felipe Maroto, *Instituciones de derecho canónico. De conformidad con el nuevo código,* vol. 2, Madrid 1919, 460; Arcadio Larraona, *De potestate dominativa publica in iure canonico: VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis - Romae 12-17 novembris 1934*, vol. 4, Romae 1937, 147-180; Wilhelm Bertrams, *De publicitate iuridica statuum perfectionis ecclesiae*, en Idem, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969, 133-163 y José Luis Gutiérrez, *Dalla potestà dominativa alla giurisdizione*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 39 (1983) 74. En cambio, contrario es Michiels que sin embargo concede que se pueda entenderla como *non ex toto mere privata*, afirma: *"Potestas dominativa communiter dicitur ex toto privata non solum modo ratione originis,… sed etiam ratione subiecti atque obiecti eius… Ex se hoc etiam valet de potestate dominativa ecclesiatica, de ea scilicet quae ex dispositione iuris habetur in societatibus fidelium privato iure initis et ab Ecclesia recognitis aut approbatis, vel immo ab ipsa Ecclesia erectis et ordinatis… ut congregationes non exemptae, quarum potestas dominativa ex se mere privata ex speciali dispositione iuris ab Ecclesia publice agnoscitur et efficacia publica (in fuero externo) plus minusve extensa munitur, ita ut iam dici nequeat ex toto mere privata"* – Gommarus Michiels, *Normae generales iuris canonici*, vol. 1, Parisiis 1949, 164. Aguirre, en cambio, considera que el contexto del ejercicio de la potestad dominativa es de todos puntos de vista privada, afirma: *"Non vero omnem potestatem dominativam esse eo ipso mere privatam recte asserunt plures scriptores, quorum nonnulli id validis rationibus ostendunt"*, cf. Philippus Aguirre, *Adnotationes ad responsiones datas a P. Comm. Codicis d. 26 martii, a. 1952*, en *Periodica* 42 (1952) 164. Finalmente hay que citar como último aporte el de Panizzolo que considera: *"Le osservazioni che si potrebbero fare in merito alla potestà esercitata dai superiori maggiori tutti, sia di istituti religiosi laicali che clericali sono molte, ma tutte ci porterebbero alla stessa con-*

debate, como hemos señalado, fue muy acalorado y el *coetus De vita consecrata* decidió no abordar la cuestión.

Además, el nuevo texto extendía la potestad de régimen a todos los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, y por extensión a las sociedades de vida apostólicas clericales de derecho pontificio (canon 732), restringiendo así de facto el sentido de la exención, instituto canónico que ha tenido una importancia considerable en la historia del derecho de los religiosos, institución que sin embargo seguía presente en el código con el canon 591[94].

El *coetus* fue muy cauto y no quiso asumir la responsabilidad de precisar la naturaleza y la terminología del poder ejercido por los superiores y los capítulos de los institutos de vida consagrada en general, éstos en todo caso poseen una estructura de gobierno suficiente con la legislación actual, ver por ejemplo los cánones 641; 647 § 1; 656 § 3; 684 § 1; 686 § 1; 689 § 1; 699 y 700. Sin embargo, queda abierta la discusión sobre qué normativa rige los actos de los superiores religiosos, especialmente de los superiores mayores, y si por analogía deben considerarse las normas previstas para los actos administrativos singulares (cánones 35-93) y, por tanto, los amparos a utilizar son los de los recursos contra ellos (cánones 1732-1739)[95], o si se debe pensar en soluciones puntuales a considerar en el derecho propio o en caminos alternativos de resolución.

---

clusione e affermazione: essi esercitano potestà di governo esecutiva, perché tali sono gli atti che possono produrre per lo stesso diritto", cf. F. Panizzolo, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 326.

94. Se subrayó en el coetus que: *"De institutis exemptis suppressa fuit quia instituta exempta non constituunt aliquam categoriam exclusivam. Possunt enim esse vel monastica vel religiosa apostolica vel non religiosa. Ceterum non videtur necessarium integrum titulum dedicare huic quaestioni et etiam locus forsan non est aptus. De his quaestionibus coetus decisionem ferre debebit tempore opportuno"*, cf. Orlando Manzo, *L'esenzione canonica degli istituti di vita consacrata (can. 591)*, Roma 2005.

95. Cf. U. Rhode, *Attività amministrativa*, en *Periodica* 106 (2017) 391-403. Rhode considera la posibilidad de entender como una acepción de la potestad de gobierno en sentido amplio y en sentido estricto utilizando la expresión de Erdö que opone la potestad de gobierno *strictu sensu* a las "*aliae formae potestatis publicae*" de manera implícita consideradas *latu sensu*, cf. Péter Erdö, *Quaestiones quaedam de provisione officiorum in ecclesia*, en *Periodica* 77 (1988) 374-375 nota 30 y 31. Así también Rincón-Perez *"la potestad de todos los institutos deriva de la potestad eclesiástica, aunque no llegue a ser potestad de régimen en sentido estricto*" – Tomás Rincón-Perez, v. *can. 596*, en ed. a cargo de Pedro Lombardía – Juan Ignacio Arrieta, *Código de derecho canónico*, Pamplona 2007, 436.

II. La potestad en los institutos de vida consagrada y de sus superiores

II.1. La eclesialidad de la potestad en los institutos de vida consagrada

La vida religiosa tiene naturaleza carismática y no forma parte de la estructura jerárquica de la Iglesia, pero es expresión de su vida y santidad, y cada instituto de vida consagrada posee el poder necesario para la protección y promoción de su patrimonio carismático, espiritual y misionero en la Iglesia universal y particular. Según Bender, la diferencia entre la potestad dominativa -como se denominaba a la potestad de los superiores y capítulos de los institutos de vida consagrada (canon 501 § 1 del Código de 1917)- y la potestad de jurisdicción es el carácter público de esta última, escribe Bender: *"Potestas dominativa distinguitur a potestate iurisdictionis stricte dictae ut potestas privata a potestate publica*"[96]. Sin embargo, Larraona ya en 1934 había subrayado el carácter público y eclesiástico del poder de los superiores y de los capítulos de los institutos de vida consagrada hasta el punto de elaborar la noción de potestad dominativa pública cuasi jurisdiccional que *"accedit ad potestatem iurisdictionis, imo dici valet, iurisdictio inchoata seu imperfecta, eodem gradu, et intra hunc gradum eodem iure, quo societas qua ipsa regitur publica aestimanda est*"[97]. Cabreros de Anta, comentando a Larraona, afirmaba que: "El concepto de potestad se aclara

96. Ludovicus Bender, *Potestas ordinaria et delegata*, Roma 1957, 7.

97. A. Larraona, *De potestate dominativa publica in iure canonico*, en *Acta congressus juridici internationalis a. 1934*, vol. 4, Romae 1937, 145-180, n° 23. Cicognani e Staffa, escriben: *"Potestas qua hae societates (religio, paroecia) reguntur non est igitur mere privata nec ad potestatem dominativam privatam reduci potest, sed est praevalenter publica, quamvis neque ad potestem iurisdictionis reduci queat, licet eiusdem functionem publicam participet*" – Amleto Giovanni Cicognani – Dino Staffa, *Commentarium ad primum librum CJC*, vol. 1, Romae 1939, 132. Ciprotti escribe: *"La così detta potestà dominativa pubblica è, non ostante il canone 501 § 1, una vera e propria potestà di giurisdizione che viene chiamata vescovile: la differenza non è di natura, bensì soltanto di quantità"* – Pio Ciprotti, *Lezioni di diritto canonico*, Padova 1943, 241. La declaración de la *Pontificia commissio ad codicis cánones authentice interpretandos* de 26 de marzo de 1952 establecía que a la potestad dominativa se aplicaban las normas de la potestad estrictamente pública. De opinión contraria es Gerardo Kindt, *De potestate dominativa in religione*, Bruges 1945, 322 que describe la potestad dominativa como potestad "ecclesiastica de tipo privado" y Andrea Boni, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo*, Roma 1989, 417 está contrario a razón de la justaposición de la atribución dominativa respeto a público. Schaumber considera que Arcadio Larraona logró a conectar las funciones de los superiores religiosos laicos con la potestad dada por el canon 501 § 1 sin buscar de conciliar la contradición inerente al utilización de dos adjetivos 'público' y 'dominativo' en la misma frase, cf. Monica M. Shaumber, *The Evolution of the Power of Jurisdiction of the Lay Religious Superior in the Ecclesial Documents of the Twentieth Century*, Roma 2003, 77.

y completa examinando sus funciones. La potestad dominativa se asemeja en sus funciones a la potestad jurisdiccional, sin llegar a identificarse con ella y aún, distinguiéndose sustancialmente... las funciones generales de toda potestad de régimen pueden reducirse a tres, las cuales en la potestad de jurisdicción se llaman legislativa, judicial y ejecutiva; esta última recibe distintos nombres"[98].

La respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, de 26 de marzo de 1952, no resolvió la ambigüedad, pero desde entonces la potestad dominativa pasó a ser ordinaria, es decir, adscrita a un oficio eclesiástico[99]. En 1957, la Sede Apostólica aplicó los cánones sobre la jurisdicción a "todas las potestades eclesiásticas públicas" para las Iglesias orientales[100], en las que "se reconoce la existencia de una potestad ecle-

98. M. Cabreros de Anta, *La potestad dominativa y su ejercicio*, en *Salmanticensis* 6 (1959) 578.

99. Ya Maroto en el comentario al canon 153 CIC '17 afirmaba que los superiores en los institutos laicales asumen un verdadero y propio oficio eclesiástico también si no fueran clérigos porque la profesión religiosa podría ser entendida 'en lugar' de la ordinación. Así escribe: *"Functiones officio adnexae possunt igitur respicere sive proprie dictam iurisdictionem… vel saltem aliqualem participationem potestatis iurisdictionis (e.g. … in superiore religioso non exempto, ut suo loco dicemus), sive ordinis, vel cultus divini exercitium*, cf. Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, vol. 1, Romae 1921, 676 y anteriormente había escrito sobre el canon 153 *"promovendus (ad vacans officium ecclesiasticum) debet esse clericus (cc. 153 § 1; 118), et colligitur ex ipsa notione officii, quod secumfert aliquam participationem ecclesiasticae potestatis (c. 145), qua laici sunt destituti. Pro religiosis officiis loco clericatus requiritur professio religiosa in eo instituto, de quo agitur (cc. 504 e 1442)" – Ibidem, 693. También Regatillo en la definición de oficio eclesiástico que implica necesariamente una participación a la potestad eclesiástica de orden o de jurisdicción escribe: "Iurisdictio et ordo hic forsan late sumenda sint, pro quavis potestate imperativa, ut in superiore religionis laicalis; vel administrativa, ut in parocho; non enim repugnata quod beneficium constituatur ex munere organoedi, sacristae, catechistae et huiusmodi"* , en Eduardus Regatillo, *Institutiones iuris canonici*, vol. 1, Santander 1961, 217. Misma línea la de Kloostermann que afirma la dimensión eclesiástica y pública de la potestad de los superiores religiosos de institutos laicales: *"Acceptando potestatem dominativam, de qua loquitur can. 501 § 1, esse potestatem publicam… sequitur omnes superiores religiosos officio ecclesiastico stricto sensu (c. 145 § 1) fungi, quia hoc in casu potestas dominativa est quaedam participatio potestatis iurisdictionis… Aliqua partecipatio potestatis ecclesiasticae, etsi minima. Quare officium ecclesiasticum stricto sensu est functio exercendi potestatem ecclesiasticam regiminis ad bonum ecclesiae consequendum"* – Alphonsus Kloostermann, *De potestate ordinaria et delegata superioris religiosi in missione*, Monasterii-Romae 1964, 12, 20. Con referencia al canon 305 del entonces vigente *Codex Iuris Canonici Orientalis*, O'Connor escribe: "*Some participation in ecclesiastical power either of orders or of jurisdiction or of dominion, i.e. dominative power (cf. text of canon 305 of the Oriental Code)"*en James O'Connor, *Dominative Power of Religious Superiors*, en *The Jurist* 21 (1961) 19.

100. Así establecía el canon 153 para las iglesias de rito oriental: *"Praescripta cánones 139-152 de potestate iurisdictionis, nisi natura rei aut textus contextusque legis obstet, serventur de omni ecclesiastica potestate publica"*, en Pius XII, *Cleri sanctitati* (2 giugno 1957), en AAS 49 (1957) 476.

siástica distinta de la potestad de orden y de jurisdicción y que es suficiente para constituir un oficio eclesiástico en sentido estricto"[101]. Cabreros de Anta, entre la respuesta de 1952, el Código para las Iglesias Orientales de 1957 y el *Cum admotae* de 1964, al tiempo que confirmaba la diferencia entre la potestad dominativa –constituida en virtud del acto libre y voluntario de incorporación del religioso con la profesión de los votos públicos– y la potestad de jurisdicción que proviene de Cristo cabeza del cuerpo y que se transmite a través del Romano Pontífice, subrayaba de toda manera la publicidad y eclesialidad de la vida religiosa laica y clerical[102]. Reconociendo la naturaleza jurisdiccional de la potestad que se ejerce en los institutos, también afirmó que: "Los efectos canónicos que acompañan a la potestad dominativa, en cualquier grado, no son efectos directos de ella, sino que son producidos por la potestad de jurisdiccional... Así, por ejemplo, de que los superiores en las religiones no exentas tengan a veces potestad jurisdiccional no se sigue que la potestad dominativa de ellos se equipare a la jurisdiccional, sino que hay dos potestades distintas acumuladas en un mismo sujeto. Otras veces no hay acumulación de dos potestades en un mismo sujeto, sino simplemente vinculación de efectos jurisdiccionales al ejercicio de la potestad dominativa, producidos por la potestad jurisdiccional"[103].

101. M. Cabreros de Anta, *La potestad dominativa y su ejercicio*, en *Salmanticensis* 6 (1959) 588.

102. Continúa Cabreros de Anta: "Si bien es cierto que de la publicidad del estado religioso se deduce la publicidad de su potestad; de este mismo principio no puede conducirse el carácter jurisdiccional de la potestad de los religiosos laicos y aun la de las mismas religiosas contra lo que prescribe el canon 118. Las facultades jurisdiccionales de que gozan los superiores en las religiones clericales no exentas van añadidas por el derecho positivo a la potestad dominativa, sin confundirse con ella, lo cual se verifica también, de forma más general, en las religiones clericales exentas" – M. Cabreros de Anta, *La potestad dominativa y su ejercicio*, en *Salmanticensis* 6 (1959) 590. Sigue Cabreros: "Es en efecto, evidente que las religiones y las sociedades equiparadas son un estado y organismo público, dentro de la iglesia, aunque su publicidad no sea igual que la que compete por institución divina a la misma Iglesia; es un estado reconocido y organizado, en una estructura interna y externa, por el derecho canónico. La condición de religioso es una cualidad que modifica la personalidad juridica de las religiones y de cada uno de sus miembros" – *Ibid.*, 589-590. Sobre la cuestión véase también Ioannes Bautista Fuertes, *De potestate dominativa in religionibus non exemptis*, en CpR 32 (1953) 275.

103. M. Cabreros de Anta, *La potestad dominativa y su ejercicio*, en *Salmanticensis* 6 (1959) 588. A proposito de la potestad dominativa como participación de la potestad de jurisdicción Gutiérrez escribe: *"In se ipsa considerata potestas dominativa canonica superiorum religiosarum (immo et superiorissarum) nihil est nisi participatio potestatis qua ecclesia hierarchica ducit fideles per viam organizatam consiliorum evangelicorum; quae est potestas iurisdictionis. Illa participatio habet diversos gradus; in praesens reducitur ad quandam participationem magisterii et ad functionem exsecutivam-gubernativam, exclusa legislativa et poenali"* – A. Gutiérrez, *Participatio laicorum in regimine religionis clericalis*, en CpR 48 (1967) 380 nota 8.

En el proceso de revisión del código, se consideró la cuestión sin llegar a definir su naturaleza o noción. Durante la sesión del 22 al 26 de octubre de 1973 del *coetus* de estudio para la revisión de los cánones relativos a las personas físicas y jurídicas en presencia de cuatro consultores del *coetus de normis generalibus* -en el marco de la discusión sobre los decretos y preceptos singulares incluidos los penales- cuando un "tercer consultor" planteó el asunto de los preceptos penales impuestos en virtud de la potestad dominativa pública, el Subsecretario Onclin respondió que: *"Illam, si potestas est publica, esse potestatem exsecutivam. Hodie moderator supremus potestate exsecutiva gaudet, quae iurisdictionis potestati assimilatur*"[104]. Además, como ya hemos recordado, el *coetus* encargado de preparar los cánones relativos a los institutos de vida consagrada decidió ir más allá de la noción de potestad dominativa y no especificar con definiciones la potestad que rige los institutos, dejando abiertas distintas posibilidades según la naturaleza y la finalidad de cada instituto, porque *non est de iure dare definitiones*[105].

El pensamiento de estos importantes canonistas ha sido retomado recientemente por Ghirlanda, quien saca las siguientes conclusiones: "*Se non si ammettesse che i laici possono esercitare la potestà di governo, i superiori degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica laicali, eserciterebbero una potestà naturale non pubblica per il buon ordine dell'istituto o società. Ma questo non si può ammettere perchè un istituto o una società hanno personalità giuridica pu-*

104. Coetus studii de personis physicis et iuridicis, *Sesión XII* (22-26 de octubre de 1973), en *Communicationes* 22 (1990) 304. *L'ultima versione del canone sui precetti penali dei superiori religiosi era stata approvata nell'undicesima sessione del coetus de personis del 12-16 marzo 1973, en Communicationes 22 (1990) 273, e il canone 4 § 1 così prevedeva: "Praecepta quae alia potestate quam regiminis data sunt cum quibus imponantur ubique ligant, et cessant resoluto iure praecipientis, nisi aliud constet. § 2 Quae praecepta, si iura personarum afficiant, ad normam iuris imponi debent". Però lo stesso coetus nella dodicesima sessione del 22-26 ottobre 1973 ritenne che fosse preferibile trasferire la questione dei precetti alla sezione specifica del diritto dei religiosi, così riportano gli atti: "Praeferendum esset ut canon in iure religiosis inseratur, cum illos solummodo respiciat" – Communicationes* 22 (1990) 304. En la sesión XIV del *coetus de normis generalibus* el asunto no se consideró más, cf. Coetus studii de normis generalibus deque personis physicis et iuridicis, *Sesión XIV* (13-17 de marzo de 1974), en *Communicationes* 23 (1991) 32-35, y no fue tampoco incorporada en la sección sobre los religiosos.

105. Así el Coetus studiorum recognoscendis normis generalibus codicis, *Sesión V* (29 de septiembre - 4 de octubre de 1969), en *Communicationes* 19 (1987) 186. Durante la discusión sobre la terminología a utilizar para las sociedades de vida común, las actas recuerdan que un sexto consultor en la reunión del 26 de mayo de 1980 propone un texto en que: *"Ha tolto l'espressione «consociatio publica» perché è evidente che sono società pubbliche, in quanto erette dalla Chiesa e non c'è bisogno di chiarirlo"* – Coetus studii de institutis vitae consecratae, *Sesión XII*, en *Communicationes* 13 (1981) 382.

bblica e sono organismi soprannaturali che perseguono fini soprannaturali"[106]. Como ya hemos recordado, durante el proceso de redacción del canon 596 y, en particular, en la *relatio* a la Asamblea Plenaria de 1981, se definió la potestad de los institutos como pública, aunque no debía considerarse como una potestad de régimen[107], ya que no deriva de la mera voluntad de los miembros del instituto o sociedad, sino del derecho universal y del legislador supremo, cuya finalidad por lo tanto no es instrumental para un simple patrimonio asociativo, corporativo o privado, sino el de la Iglesia[108]. El canon 618 declara que todos los superiores de

106. Luis Navarro, con referencia al Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español del 1979, considera que la atribución de la personalidad jurídica pública a los institutos de vida consegrata *ipso iure praescripto* es solo por motivos de caractér prático patrimonial, cf. Luis F. Navarro, *Considerazioni riguardo al ruolo della personalità giuridica nell'ordinamento canonico*, en *Ius Canonicum* 39 (1999) 135-136. Concluye Navarro citando Lombardía: "Concibo la persona jurídica como un instrumento que el legislador utiliza para cumplir unas concretas finalidades" – P. Lombardía, *Persona jurídica pública y privada en el ordinamiento canónico*, en *Apollinaris* 63 (1990) 139.

107. Así la declaración del secretario: *"non est potestas regiminis, etsi quamdam potestatem ecclesiasticam publicam constituat"* – Pontificia commissio codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis (reservata),* Città del Vaticano 1981, 140. También en las actas de la comisión para la revisión del código para las iglesias orientales se encuentra que los consultores consideraban la potestad de los superiores y capitulos (synaxes) una potestad pública pero distinta de la potestad de gobierno, cf. Pontificia commissio iuris canonici orientalis recognoscendo, *Ultime modifiche* (28 de enero de 1989 – 25 de octubre de 1990), en *Nuntia* 31 (1990) 40, ad can. 441 (439) § 1 e *Ibid*, en *Nuntia* 31 (1990) 43, ad can. 995 (990). Entre los autores que niegan que la potestad del canon 596 § 1 sea potestad de gobierno se pueden indicar: Hans Heimerl, *Der hierarchische Rekurs (cann. 1732-1739 CIC),* en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35 (1985) 159; Pier Giorgio Marcuzzi, *Natura della potestà degli istituti di vita consacrata*, en Aa.Vv., *Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, 114; Agostino De Angelis, *I laici nell'attività amministrativa ed economica della Chiesa*, en Aa.Vv., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 161; Winfried Aymans – Klaus Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, vol. 1, Paderborn 1993, 229, 404-406; Bruno Esposito, *Alcune riflessioni sul superiore maggiore in quanto ordinario e sulla valenza ecclesiologica e canonica della qualifica*, en *Angelicum* 78 (2001) 712; Jorge Miras, v. *can. 35*, en ed. coord. por Ángel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocaña, *Comentario exegético al código de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 2002, 504; Velasio De Paolis, *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010, 233-235; Francisca Pérez-Madrid, *El acto administrativo canónico y los derechos de los fieles*, en ed. a cargo de Józef Wrocenski – Marek Stoklosa, *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico.* Atti del XIV Congresso internazionale di diritto canonico, Varsavia 14-18 de septiembre de 2011, Warszawa 2012, 469 nota 5.

108. Cf. Pio XII el 11 de febrero de 1958 a los moderadores generales de las órdenes religiosas afirmaba en la alocución *Haud mediocri*: *"… dilectissimi filii, sive recto tramite, aliquid vobis per codicem iuris delegantes nostrae supremae iurisdictionis, sive per ipsa nobis probata regulas et*

los institutos religiosos ejercen la potestad recibida *a Deo per ministerium Ecclesiae receptam* (canon 734 para las sociedades de vida apostólica), por lo que, si es potestad de Dios, es la potestad de gobierno por la que Cristo mismo, cabeza de la Iglesia, la gobierna a través de sus ministros tanto en el ámbito jerárquico como en el de la vida consagrada[109]. Ghirlanda concluye: "*Allora, poiché la potestà è una per il fatto che è sempre la stessa potestà di Cristo esercitata in ambiti e con estensione diversi, quella dei superiori non chierici non può che essere della stessa natura della potestà di governo che il canone 596 § 2 attribuisce agli istituti religiosi e alle società di vita apostolica clericali di diritto pontificio (cf. canone 715)*". Precisa su opinión afirmando que "*ha senso che il canone 596 § 2 chiami* potestas regiminis ecclesiastici *quella esercitata in questi istituti e società, perchè si estende non solo al foro esterno, ma anche al foro interno, e i superiori maggiori in un qualche modo sono assimilati ai vescovi, per cui sono considerati ordinari (canone 134 § 1)*"[110]. Dado que el oficio eclesiástico de los superiores de institutos y sociedades laicales no requiere la asunción de las órdenes sagradas, como el del superior laico de un instituto clerical y laico, la solución a la cuestión de la naturaleza de su poder se basará en las posibilidades, ofrecidas por el canon 129 § 2, de "cooperar" o "*partem habere*" en la potestad de régimen que tienen estos laicos en razón no solo del bautismo sino también de su especial estatuto de religiosos[111].

En el caso de un instituto carismáticamente "mixto", donde la co-presencia de religiosos sacerdotes y religiosos laicos no es un mero hecho numérico o instrumental, sino que el patrimonio carismático y las intenciones del fundador definen intrínsecamente el modo de ejercer el ministerio sacerdotal y laical como expresión de fraternidad y comunión entre religiosos -pero también en aquellos

---

instituta vestra illius potestatis vestrae…", en Pius XII, *Discorsi e radiomessaggi di sua santità Pio XII*, vol. 19, Città del Vaticano 1958, 749-756 y en AAS 50 (1958) 154. Sobre la eclesialidad sobrediocesana de la vida consagrada y su valor púbblico véase la carta *Communionis notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe que declara: *"Nel contesto della Chiesa intesa come comunione, vanno considerati pure i molteplici istituti e società, con i quali lo Spirito Santo arricchisce il corpo mistico di Cristo: pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, appartengono alla sua vita e alla sua santità. Per il loro carattere sovradiocesano, radicato nel ministero petrino, tutte queste realtà ecclesiali sono anche elementi al servizio della comunione tra le diverse chiese particolari*" – Congregatio pro doctrina fidei, *Communionis notio,* n° 16, en AAS 85 (1993) 848.

109. Cf. U. Rhode, *Attività amministrativa*, en *Periodica* 106 (2017) 370.

110. G. Ghirlanda, *Una questione non risolta da 2000 anni*, en *Periodica* 106 (2017) 609-610.

111. Cuanto a la sustitución del verbo *partem habere* con *cooperari* en el canon 129 § 2 propuesta por el cardenal Ratzinger durante la congregación plenaria del 22 de diciembre de 1980 véase Elizabeth McDonough, *Jurisdiction Exercised by Non Ordained Members in Religious Institutes*, en *Canon Law Society of America Proceedings of the Annual Convention* 58 (1996) 294.

en las que las intenciones del fundador no contemplan expresamente un valor carismático a la co-presencia de laicos y clérigos- el poder de los superiores y capítulos debe ser suficiente para que los sacerdotes, clérigos y laicos puedan realizar adecuadamente su misión y vocación, tal y como prescribe el derecho común. El Sínodo ha instado a que esto se regule por el derecho propio de cada instituto según sus necesidades específicas y sea confirmado por la autoridad eclesiástica competente, que en este caso debería confirmar, entre otras, la facultad de incardinar clérigos[112].

Con el canon 586, el derecho común reconoce el principio de la justa autonomía de vida, especialmente de gobierno, orientada a tener estructuras adecuadas para proteger y promover el patrimonio carismático y espiritual, don de Dios a la Iglesia (canon 576). Si la Iglesia considera que la justa autonomía es un principio importante para ejercer adecuadamente su función de protección, que es necesariamente específica para cada instituto tanto en la fase de erección canónica (cánones 573 § 2 y 576) como de acompañamiento (cánones 576 y 578), y si las estructuras de gobierno y animación del instituto en su especificidad forman parte de su patrimonio, estas deberán ser evaluadas puntualmente para determinar la naturaleza de la potestad de los superiores y capítulos en cada instituto de vida consagrada, sin caer en generalizaciones que puedan perjudicar el debido respeto por las diferencias entre las formas de vida, dones del Espíritu Santo a la Iglesia.

II.2. Los superiores religiosos y ordinarios propios

Los superiores mayores sobre los religiosos que les han sido confiados ejercen la potestad que el derecho común y propio les atribuye, en los institutos religiosos clericales de derecho pontificio también la potestad de régimen tanto para el fuero externo como para el interno (canon 596 § 2). La potestad de los superiores en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica es ordinaria porque va unida a un oficio reconocido por la Iglesia a cada instituto (canon 145), regulado por el derecho propio y común, de modo que pueden asumir el oficio eclesiástico y gobernarlo ejerciendo las funciones de enseñar, de gobierno y santificar[113]. Además, en el caso de un instituto religioso

112. Cf. *Propositio* n° 10, véase nota 61.

113. Luisi conviene que el cargo confiado a un superior religioso puede ser considerado un oficio eclesiástico, así que la noción de oficio eclesiástico no está necesariamente conectado a la potestad de gobierno, algunos oficios la necesitarán otros no, algunos serán anexos a la *cura animarum*, otros al *munus docendi*, cf. M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 256-257. Arrieta escribe: *"le funzioni assegnate a ciascun ufficio determineranno in ultima istanza quale debba essere il grado di abilitazione sacramentale richiesto al suo titolare per poter esercitare tali funzioni"*,

clerical de derecho pontificio, el superior mayor es ordinario (canon 134 § 1)[114] y ha recibido de la Iglesia la facultad de incardinar clérigos (canon 266 § 2 y canon 428 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales). Las dos nociones de instituto con facultad de incardinar y de superior mayor con título de ordinario no se superponen; de hecho, es posible que un instituto incardine y no tenga superiores mayores que sean ordinarios, como ocurre, por ejemplo, con los institutos clericales de derecho diocesano o los institutos clericales seculares[115].

---

en J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, 148-149. Véase también M. M. Schaumber, *The Evolution of the Power of Jurisdiction of the Lay Religious Superior in the Ecclesial Documents of the Twentieth Century*, Roma 2003, 187.

114. Viana escribe que los superiores religiosos: "no pertenecen a la organización jerárquica de la iglesia… dentro de los institutos de vida consagrada algunos institutos religiosos y sociedades de vida apostólica necesitan beneficiarse del ejercicio de la potestad de régimen, más allá de la potestad interna que en ellos se ejerce en virtud de las constituciones y que tradicionalmente se ha llamado potestad dominativa o asociativa. En efecto, tratándose de institutos y sociedades clericales (cf. cánones 588 § 2 e 736 § 1), los superiores mayores ejercen en esas comunidades la potestad de un ordinario de incardinación, de modo que, junto a su función referida a la dirección de los aspectos propios de la vida religiosa en sentido estricto, aquellos superiores velan además por el cumplimiento de los derechos y deberes clericales, al estilo de un obispo para los sacerdotes de su diócesis. Además, tratándose de institutos y sociedades de derecho pontificio (cf. cánones 589 y 732), es preferible que el obispo diocesano no sea el ordinario ya que de lo contrario resultaría perjudicada la unidad de gobierno de esos institutos y sociedades interdiocesanas… Son las necesidades de la vida religiosa clerical interdiocesana las que reclama esa calificación… el título jurídico que les da la condición de ordinarios no es la exención en cuanto tal, sino el tipo de jurisdicción de que gozan algunos de ellos", en Antonio Viana, v. *Ordinario*, en ed. a cargo de Javier Otaduy – Antonio Viana – Joaquín Sedano, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, Pamplona 2012, 822-823. Andrés distingue, por un lado los superiores ordinarios en sentido propio y pleno junto a aquellos que en las mismas condiciones gozan de potestad ejcutiva ordinaria general como los vicarios generales y vicarios episcopales, y por el otro ordinarios en sentido propio pero limitado como el superior mayor de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de sus vicarios cuando se encuentra ausentes o impedidos y los superiores de las sociedades de vita apostólica y el prelado personal, cf. D. J. Andrés, *Los superiores de los religiosos según el codigo: IV Estatuto especifico de los superiores mayores ordinarios*, en CpR 79 (1998) 161-162.

115. Navarro recuerda la opinión que no sea de excluir el hipotesis que también otras tipologías de institutos de vida consagrada puedan tener la potestad de gobierno, cf. L. Navarro, *L'incardinazione nei movimenti ecclesiali. Problemi e prospettive*, en *Fidelium Iura* 15 (2005) 77 nota 40. Rincón-Pérez reconoce que también los institutos seculares clericales de derecho pontificio podrían recibir la potestad de gobierno en el mismo momento del acto de la concesione della facoltà di incardinare cf. T. Rincón-Pérez, v. *can. 596*, en ed. coord. por Á. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocaña, *Comentario exegético al código de derecho canónico*, vol. 2/2, Pamplona 2002, 1479. También en ocasión del reciente debate sobre la incardinación de clérigos en asociaciones públicas clericales de fieles se subrayó la importancia de no ceder a la tentación de generalizar sino más bien de evaluar caso por caso las especificidades en relación a la relación entre ministerio ordenado y movimiento eclesial, que proceden de la naturaleza misma de su carisma. Para la bibliografía relativa al debate véase por ejemplo Miguel Delgado Galindo, *Movimenti ecclesiali*

Si, por un lado, el derecho canónico y la autoridad eclesiástica reconocen a los institutos el poder necesario para cumplir su misión y asumir las necesidades de los religiosos clérigos o laicos adscritos de acuerdo al patrimonio espiritual expresado en su propio derecho[116], los autores están divididos en cuanto al sujeto de este poder, si es atribuible exclusivamente al instituto o más bien a la persona del superior. El primer planteamiento hace hincapié en la eclesialidad y la dimensión pública del instituto, como hemos indicado ampliamente, pero hay que tener en cuenta que el canon 618 establece que la autoridad del superior es personal y no colegial[117]. El canon 127 da las disposiciones relativas al proceso de formación de la voluntad del superior para que ponga un acto jurídico del que es personalmente responsable en virtud de la capacidad de actuar asociada al oficio conferido. Los efectos de la ley no radican en la ley positiva en sí misma, sino en la voluntad del superior que quiere que los efectos de la ley -abstractos y generales- se apliquen a la situación concreta, en cuanto responden a la voluntad que trasciende la ley positiva, que es la voluntad de Cristo[118]. Sin embargo, se está de acuerdo con la opinión de Luisi en cuanto a la perplejidad hacia los autores que hacen demasiado hincapié en la dimensión "subjetiva" o "de estado personal" en relación con la potestad de régimen, como D'Auria que en relación con las asociaciones públicas de fieles deriva el principio general de la inoportunidad de que los no ordenados sean superiores de clérigos[119], aplicándolo al caso concreto de las cartas dimi-

---

e incardinazione dei chierici: a proposito dell'erezione di un'associazione clericale con facoltà di incardinare, en *Ius Ecclesiae*, 30 (2018) 655 nota 13. Además, el ejercicio del ministerio sagrado implica la existencia de aspectos jerárquicos, en cuanto al ministerio sacerdotal, por su naturaleza, no puede ser objeto de un mero pacto asociativo entre fieles porque se encuentra fuera del ámbito propio de su autonomía, postulando así la naturaleza pública de las asociaciones clericales, cf. Patrick Valdrini, *Comunità, persone, governo: lezioni sui libri i e ii del CIC 1983*, Città del Vaticano 2013, 235.

116. Cf. Yuji Sugawara, *La natura della potestà interna presso gli istituti religiosi non clericali*, en *Folia Canonica* 8 (2005) 288.

117. Salvo el caso del canon 699 § 1 (y del canon 746 para las sociedades de vida apostólica) en que el supremo moderador actúa *collegialiter* con su consejo en el ejercicio de la función judicial.

118. Cf. G. Ghirlanda, *Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale (can. 127 CIC)*, en *Periodica* 90 (2001) 228. Cf. por ejemplo el decreto de la Congregatio pro religiosis et institutis saecularibus, en AAS 64 (1972) 393 y B. Esposito, *La partecipazione del superiore religioso alle votazioni con il suo consiglio quando il diritto richiede il consenso: questione risolta?*, en *Periodica* 95 (2006) 40-41.

119. Sobre las razones de la no oportunidad de superiores religiosos laicos véase entre otros Petrus M. Passerini, *De electione canonica tractatus*, Venetiis 1661, 196; Manuel Rodrigues, *Quaestiones regulares et canonicae*, vol. 2, Turnoni 1609, 142; Ludovicus Miranda, *Manuale prelatorum regularium*, vol. 2, Romae 1612, 56-58 y Domingo de Soto, en *In quartum sententiarum commentarii*, vol. 1, dist. 20, q. 1, art. 4, Methymnae a Campi (München) 1581, 881. Por lo contrario, Roberto Bellarmino, *Disputationum de controversiis christianae fidei*, vol. 3, Parisiis

sorias que sólo pueden emitir los ordinarios, o de la dimisión y excardinación, o del ejercicio de la *potestas regiminis iudicialis* sobre clérigos[120]. El requisito de las órdenes sagradas se entiende para la dirección de las asociaciones clericales (canon 302), pero no necesariamente en todos los demás casos. Más bien se considera que el elemento principal y primario se encuentra en la naturaleza y índole de la entidad eclesiástica en la que se incardinan los clérigos, es decir, si el ejercicio de las órdenes sagradas se asume o no en el propósito o proyecto del fundador o de una tradición legítima y como tal reconocida por la autoridad de la Iglesia (cánones 588 § 2 y 732). Según Navarro, la jurisdicción otorgada al superior de la entidad de incardinación no coincidiría con la potestad propia del instituto, se trataría de una potestad de jurisdicción otorgada a ese superior para que pueda gobernar a los clérigos. Por lo tanto, habría dos líneas de potestad, una de jurisdicción con respecto a los clérigos y otra propia del instituto[121]. Hervada subraya que, junto a los argumentos sobre la potestad propia del instituto, hay quienes consideran la potestad de jurisdicción del superior en relación con los

1608, 1278; Francisco Suarez, *Opus de religione*, vol. 4, Lugduni 1634, 70; Agostinho Barbosa, *Ius ecclesiasticum universum*, vol. 1 *de personis*, Lugduni 1650, 367 y San Juan de Capestrano en G. Gambaro, *Il diritto comune tridentino*, en CF 91 (2021) 67 nota 43 que explícitamente afirman que no es inconveniente que un religioso laico sea superior de un religioso sacerdote.

120. D'Auria considera que: *"sottoporre dei chierici alla potestà dei laici ci pare andare contro la struttura costituzionale della Chiesa… resta comunque il fatto che troppo potere decisionale rimarebbe in capo al moderatore laico di un'associazione di fedeli nella quale il chierico viene incardinato. Inoltre, se si riconoscessero tali poteri al moderatore laico di un'associazione di fedeli non si finirebbe per clericalizzare i fedeli laici?"*, en Angelo D'Auria, *Incardinazione dei preti nei movimenti? Riflessioni su un tema attuale*, en ed. a cargo de L. Navarro, *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Milano 2006, 392, cf. M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 243 nota 123. Así también Recchi se pregunta sobre el moderador laico que *"si troverebbe ad esercitare un'autorità sui ministri sacri, laddove la normativa attuale stabilisce che le associazioni clericali debbano essere dirette da chierici"* , en Silvia Recchi, *I movimenti ecclesiali e l'incardinazione dei sacerdoti membri*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 15 (2002) 174.

121. Navarro escribe: *"In ultima analisi, l'incardinazione esprime una peculiare forma costitutiva di messa in rapporto con la gerarchia della Chiesa. Il superiore dell'ente incardinante abitualmente è ordinario, possiede una potestà specifica per quanto riguarda i chierici e il loro ministero. C'è sempre un superiore dal quale si dipende. Lì dove c'è incardinazione v'è anche una potestà di giurisdizione, con la quale si governa quanto riguarda i chierici"*, en L. Navarro, *L'incardinazione nei movimenti ecclesiali. Problemi e prospettive,* in *Fidelium Iura* 15 (2005) 77, cf. M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 254. Sin embargo, en las actas de la sesión del 25-26 de abril de 1979 se encuentra que el *coetus* consideró la conexión entre potestad de régimen y facultad de incardinación, sin tener la intención de dar definiciones, cf. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión IV* (23-28 de abril de 1979), en *Communicationes.* 11 (1979) 307.

clérigos[122], por lo que esta jurisdicción no coincide con la potestad propia del instituto religioso o de la sociedad de vida apostólica, sino que es una potestad de jurisdicción de carácter episcopal que se confía al superior de la entidad que incardina para que gobierne a los clérigos.

El clérigo incardinado en una entidad no es simplemente un miembro de esa cómo podría serlo un miembro en una asociación, está incardinado en un instituto religioso también en cuanto ministro de la Iglesia y está de hecho incardinado o adscrito *tamquam [ut] clericus* (canon 266 § 2 y canon 358 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales). Por tanto, el superior de un instituto clerical, mixto, no meramente laical, o con co-presencia de religiosos laicos y clérigos, tiene una función de carácter público en la Iglesia, no sólo por el don de Dios a la Iglesia del patrimonio carismático del instituto o de la parte que preside, sino también porque interviene como superior de clérigos tanto en su formación inicial y permanente como en el ejercicio de su ministerio. Si se considerara al clérigo únicamente como miembro del instituto, la posición sería diferente, porque se basaría sólo en la incorporación al instituto, mientras que con la incardinación adquiere un elemento más de participación en la Iglesia y su estructura jerárquica.

Este debate, entre una posición que pretende enfatizar la dimensión pública y eclesial de la potestad de los superiores y capítulos, y la de los autores que enfatizan la condición personal de los superiores[123], con el Magisterio de Francisco

122. Afirma Hervada: "En estas formas mixtas son distinguibles lo asociativo y la línea institucional. Por ejemplo, en el gobierno lo asociativo se rige por la potestad dominativa y pertenece a los superiores propios, mientras que lo ministerial se rige por la jurisdicción y pertenece de suyo a los obispos, como de hecho ocurrió durante siglos. Sin embargo, en la práctica actual – cf. cánones 596 § 2 y 732 – la jurisdicción se concede a los superiores propios, generando así fenómenos mixtos – asociativos y ministeriales – con una línea de jurisdicción", en Javier Hervada, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1989, 177.

123. Así los define Beal: *"The result of this personalization [by the Navarre school] of the two powers was forgetfulness of the fact that these powers were entrusted by Christ not to individuals but to the church and that they are to be exercised by private individuals in and for the service of the church"*, cf. John P. Beal, *The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State the Question*, en *The Jurist* 55 (1995) 42. Sobre la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, la primera conectada a las órdenes sagradas y la segunda unida al oficio y no tanto al estatuto del sujeto, así entre *ordo* y *officium* Stickler escribe: *"de facto tamen duplex hierarchia et duplex potestas exsisterit, altera ordinis, altera regiminis; illa cum ordine, haec cum officio conferenda, illa personae, haec officio inhaerens"*, en A. M. Stickler, *De potestatis sacrae natura et origine*, en *Periodica* 71 (1982) 71 y recién Orazio Condorelli, *La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina*, en ed. a cargo de Giuseppe D'Angelo, *Rigore e curiosità. Scritti in memoria di Maria Cristina Folliero*, vol. 1, Torino 2018, 241-271. Para una amplia bibliografía sobre la participación de los laicos en la potestad de gobierno cf. A. Viana, *El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen*, en *Ius Canonicum* 54 (2014) 635-638 y Émile Kouveglo, *I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa.*

está recibiendo un nuevo impulso en torno a las múltiples y constantes llamadas a abordar las tendencias al clericalismo y al ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia. Nos parece reconocer que la *mens* del legislador del rescripto del 18 de mayo de 2022 se inscribe dentro de este debate, y que el discernimiento que la Congregación deberá hacer caso por caso no puede dejar de referirse a la finalidad, al carácter y a las sanas tradiciones del instituto, es decir, a su eclesialidad[124].

II.3. Superiores *ad instar ordinariorum*

Si un instituto ha recibido la facultad de incardinar clérigos de acuerdo con los cánones 265 y 266 § 2, esto significa que la Iglesia ha considerado que puede ejercer un poder específico con respecto a los religiosos clérigos y su ministerio[125], y que en sus articulaciones estructurales y a través de sus superiores[126] ha sido y es capaz de asumir la responsabilidad de evaluar la idoneidad

---

Status quæstionis *e ricerca di una chiave funzionale di lettura*, en *Apollinaris*, 40 (2017/1) 207-230, en particular véase página 212.

124. Un ejemplo del encuentro entre estas dos perspectivas puede ser la institución del sínodo diocesano en la Iglesia particular, donde se subraya cómo la función del obispo diocesano -en cuanto legislador- debe entenderse como un ministerio dentro de la comunidad eclesial y al servicio de la misma (canon 466), en lugar de subrayar la exclusividad de sus prerrogativas subjetivas. Véase por ejemplo Myriam Wijlens, *"For you I am a Bishop, With you I am a Christian": The Bishop as Legislator*, en *The Jurist* 56 (1996) 68-91 que toma una conocida expresión de San Agustín: *"Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis"* – Agustín, *Sermón* 340 *In die ordinationis suae*, en PL 38, 1483.

125. Escribe Woestmann: *"The importance of incardination in an institute as a cleric lies in the fact that the superiors of the institute are also superiors of the individual as a cleric, even though they might not direct his ordained ministry, and that they are responsible for his temporal support, not only by virtue of his religious profession, but also by his affiliation to the institute (and not to a particular church)"* – William H. Woestmann, *The Sacrament of Orders and the Clerical State*, Ottawa 1999, 149. Con motivo de la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Clero, celebrada del 30 de mayo al 1 de junio de 2017, se presentó una nota de síntesis sobre la institución canónica de la incardinación, en la que se indicaban los criterios a seguir para valorar la idoneidad de la realidad eclesial (en el caso de las asociaciones clericales públicas) para recibir la facultad de incardinación, cf. la nota de la Congregación para el Clero en http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Plenaria%202017/ 01p%20%20Incardinazione.pdf. Así concluye la nota: *"L'incardinazione di chierici infatti è foriera di varie e importanti conseguenze, teologiche, canoniche, umane, che devono essere ben ponderate, caso per caso e senza generalizzazioni"*.

126. Navarro subraya que, al no haberse planteado ninguna objeción durante el proceso de revisión del código, la facultad de incardinar implicaba también una potestad de carácter jurisdiccional para gobernar a los clérigos, *"tale giurisdizione non coincide con il potere proprio dell'istituto o società: si tratta di un potere di giurisdizione (di natura episcopale) che viene concesso al superiore dell'ente incardinante perché possa governare i chierici"*, en L. Navarro, *L'incardinazione nei*

de los candidatos a la admisión a las órdenes menores y especialmente a las órdenes sagradas[127]; de asegurar su preparación humana, espiritual y cultural con continuidad, así como su formación permanente y maduración gradual[128]; garantizar oportunidades concretas para el ejercicio de las obligaciones y derechos que corresponden a los clérigos incardinados como tales y no simplemente como religiosos[129], y desempeñar los ministerios según las formas de apostolado del instituto[130], como conceder la facultad de recibir las confesiones de los miembros del instituto y dar el consentimiento -incluso presunto- para que el ordinario del lugar lo conceda para su ejercicio en la Iglesia universal[131], o ejercer el derecho de presentación para el nombramiento y la asignación de oficios eclesiásticos, supervisando su ejercicio[132]; y, por último, asumir la responsabilidad de intervenir con respecto a los clérigos que se encuentren en situaciones

---

movimenti ecclesiali? en *Fidelium Iura* 15 (2005) 77. En cambio, las actas de la sesión del 25 y 26 de abril de 1979 del *coetus de vita consecrata* ponen de manifiesto la conexión entre el poder de régimen y la facultad de incardinación, pero se sabe que la comisión no pretendía entrar en definiciones, cf. Coetus studiorum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum, *Sesión IV* (23-28 de abril de 1979), en *Communicationes* 11 (1979) 307, véase también Stephan Haering, *Die Inkardination in den Religioseninstituten und in den Gesellschaften des apostolischen Lebens. Zur geschichtlichen Entwicklung und zum geltenden Recht der Bindung von Klerikern an geistliche Gemeinschaften*, en L. Navarro, *L'istituto dell'incardinazione: Natura e prospettive*, Milano 2006, 161-193.

127. Cf. Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Lettera circolare agli eccellentissimi vescovi diocesani ed agli altri ordinari che hanno facoltà di ammettere agli ordini sacri circa gli scrutini sulla idoneità dei candidati* (10 de noviembre de 1997), n° 3, en *Notitiae* 33 (1997) 496. Para un comentario a este documento, cf. Ariel David Busso, *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes*, en AADC 5 (1998) 155-184. Véase también Congregatio de institutione catholica, *Istruzione alle conferenze episcopali circa l'ammissione in seminario di candidati provenienti da altri seminari o famiglie religiose* (8 marzo 1996), en EV 15/384-394 y Congregatio de istitutione catholica, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinantur ad homosexualitatem, intuitu eorundem admissionis ad seminarium et ad ordines sacros* (4 de noviembre de 2005), en AAS 97 (2005) 1007-1013.

128. Cf. *Pastores dabo vobis*, 70, en AAS 84 (1992) 778-782.

129. Cf. cánones 279, 281-283.

130. La relación canónica constituida por la incardinación genera el derecho en sentido amplio de recibir un cargo o funciones en el contexto de la entidad que incardina, cf. A. Viana, *L'incardinazione nelle circoscrizioni ecclesiastiche*, en ed. a cargo de L. Navarro, *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Milano 2006, 152.

131. Véanse los cánones 967 § 3 y 969 §§ 1-2 y para los Capuchinos cf. Const. año 2013, 115.1.

132. Véanse los cánones 523; 682 §§ 1-2.

excepcionales que requieran la imposición de sanciones[133]. Se considera ordinario al superior mayor del instituto o sociedad de vida apostólica que tiene la facultad de incardinar, y en el caso de un instituto o sociedad de derecho pontificio los superiores mayores y sus equivalentes tienen autoridad para emitir las cartas dimisorias[134].

El código actual y el piano-benedictino no definen la noción de ordinario, sólo enumeran quién debe ser llamado así. Para los religiosos, hay cuatro características para que un superior sea considerado ordinario: debe tratarse de un instituto religioso, es decir, un instituto de vida consagrada "cuyos miembros... emiten votos públicos y perpetuos... y llevan vida fraterna en comunidad" (canon 607 § 2) y no de un instituto secular; sean superiores mayores o moderadores supremos, que gobiernan el instituto o una parte de él, al igual que sus respectivos vicarios (canon 620); sea un instituto clerical, en el que el ejercicio de las órdenes sagradas es necesario para la realización y el cumplimiento del proyecto del fundador o de una tradición legítima[135], y como tal es reconocido por la autoridad eclesiástica competente (canon 588 § 2), ya que la naturaleza o el carácter clerical

133. Véanse los cánones 1341, 1348, 1355, etc., con la distinción entre sanciones penales en fuerza de la potestad de jurisdicción o de la potestad disciplinaria.

134. Cf. canon 1019 § 1, afirma De Paolis: *"Le dimissorie infatti esprimono un giudizio della competente autorità ecclesiastica sull'idoneità del candidato a ricevere l'ordine sacro e l'utilità o necessità del suo ministero nella Chiesa. Si tratta della Chiesa che, trovato il candidato idoneo, lo chiama al sacerdozio. Ora tale giudizio va lasciato all'autorità ecclesiastica"*, en V. De Paolis, *I ministri sacri o chierici*, en ed. a cargo de Adolfo Longhitano, *Il fedele cristiano. Il codice del Vaticano II*, Bologna 1989, 152. Continúa De Paolis: *"La Chiesa vuole impegnare la coscienza e la responsabilità degli ordinari particolarmente nel rilasciare le lettere dimissorie. Ciò deve comportare che l'ordinario che si impegna a dare le dimissorie abbia avuto la possibilità di accompagnare il cammino dell'ordinando, in modo da poter emettere responsabilmente un giudizio di idoneità, e abbia avuto la possibilità di vigilare e controllare che tutto il cammino formativo si sia svolto nel rispetto delle norme della Chiesa"*, en V. De Paolis, *Le associazioni nate con l'intento di divenire istituti religiosi*, en *Informationes* SCRIS 21 (1995) 174. Para los Capuchinos cf. Ord. año 2013, n° 2/19.

135. También hay que tener en cuenta otra aclaración, los cánones 129 § 1 y 274 se refieren a la exigencia de las órdenes sagradas para el acceso a los oficios con potestad de gobierno, en cuanto a la potestad en los institutos religiosos, la exigencia se limita de hecho y sustancialmente a los sacerdotes, ya que existe una dificultad específica para el acceso al diaconado en forma permanente en los institutos de vida consagrada. En efecto, es necesario que el superior mayor del religioso llamado a este ministerio presente, a través de la Curia General, una solicitud a la Congregación para el Clero y a la Congregación para la Educación Católica para que se autorice la ordenación, cf. Paulus VI, *Sacrum diaconatus ordinem* (18 giugno 1967), VII, 32-35, en AAS 59 (1967) 703-704; Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* (22/02/1998), 17, 39, en AAS 90 (1998) 843-879, y para los Capuchinos cf. Ord. año 2013, n° 2/19.

del instituto determina intrínsecamente su vida interna y externa[136]; y, por último, la misión del instituto exceda en extensión territorial la dimensión de la Iglesia particular y está sometida a la potestad inmediata y exclusiva de la Sede Apostólica en lo que respecta a su gobierno interno (cánones 589 y 593). Por lo tanto, los miembros de estos institutos tienen a su superior mayor como su ordinario propio[137]. Sin embargo, estos religiosos también están sometidos a la autoridad específica del ordinario del lugar en determinados asuntos, especialmente los relacionados con la *cura animarum* (canon 678 § 1), lo que implica un perímetro de potestad muy amplio[138].

Sin embargo, si el religioso no tiene su ordinario propio, como en el caso de los institutos clericales de derecho diocesano o de los institutos laicales de derecho pontificio o diocesano, su ordinario propio se convierte en el del lugar de la casa religiosa (cánones 103 y 107 § 1), por lo que el ordinario del lugar ejercerá también su potestad como ordinario propio en lo referente a la casa religiosa, la disciplina, el apostolado y los asuntos económicos.

Los institutos clericales de derecho diocesano están bajo el cuidado especial del ordinario del lugar (canon 594) y no tienen un religioso como ordinario propio, a pesar de que su naturaleza clerical, su carácter o su finalidad podrían permitir a sus superiores asumir la calidad de ordinarios, como parece ocurrir en el caso de las cartas comendaticias solicitadas en virtud del canon 903 por el rector de la iglesia para autorizar a un sacerdote a celebrar. Los superiores de los

136. Sugawara subraya que la distinción entre la clericalidad y la laicidad de un instituto es de derecho eclesiástico, cf. Y. Sugawara, *Ordinari per i membri degli istituti religiosi*, en *Periodica* 101 (2012) 422 nota 11.

137. Para Sugawara, las facultades específicas que tienen los ordinarios religiosos en relación al *munus sanctificandi* son los cánones: 936 (conservación de la Eucaristía), 951 § 1 (finalidad de las ofrendas de binación), 968 § 2 (recepción de confesiones de los hermanos religiosos, pero con las atenciones del canon 630 § 4), 969 § 2 (concesión de la misma facultad a otros sacerdotes), 1019 § 1 (cartas dimisorias), 1042 § 3 (evaluación de la idoneidad del neófito para la ordenación), 1207 (bendición de lugares sagrados), 1224 (construcción de oratorios y su conversión al uso profano); en relación al *munus regendi*: 87 § 2 (dispensa de las leyes disciplinarias universales y particulares), 557 § 2 (presentación del candidato a rector de una iglesia), 1301 § 1 (ejecución de la causa pía), 1308 § 5 (reducción de cargos de ss. misas), 1310 § 1 (ejecución de reducción y cambio de testamentos a favor de causas pías); en relación a la *potestas iurisdictionis iudicialis* los cánones: 1319 (imponer por precepto penas no perpetuas), 1339 § 1 (amonestar al religioso en ocasión inminente de delinquir), 1340 § 3 (añadir penitencias a la amonestación o reprimenda), 1341 (iniciar un procedimiento penal judicial o administrativo), 1355 (remitir la pena), 1480 § 2 (presentarse en juicio en nombre de la persona jurídica), 1708 (acusar la validez de la ordenación del clérigo religioso), 1717-1724 § 1 (iniciar un juicio), cf. *Ibidem*, 423-424.

138. Para las disposiciones sobre la potestad exclusiva del ordinario del lugar en el ámbito pastoral del *munus docendi*, litúrgico, económico-administrativo, cf. *Ibidem*, 429-433.

institutos laicales de derecho pontificio tampoco tienen la potestad de régimen, aunque es teóricamente posible que el código les reconozca una participación en la misma, tal y como establece el canon 129 § 2. En el caso de estos superiores, el código presenta de hecho algunas contradicciones, como por ejemplo el juramento de desempeñar honesta y fielmente las obligaciones administrativas que el administrador debe prestar ante el ordinario (canon 1283 § 1), o el consentimiento del ordinario para invertir los excedentes (canon 1284 § 2, 6°), y en otros casos previstos en el Libro V[139]. En estas situaciones, no parece que el ordinario del lugar sea el superior más adecuado para asumir estas responsabilidades en relación con los institutos religiosos de derecho pontificio; razonablemente, deberían ser facultades que se atribuyeran también al superior mayor para asegurar su adecuada autonomía en una dimensión sobre-diocesana. Además, se puede considerar la condición de los institutos religiosos laicales con sacerdotes, como los Hospitalarios de San Juan de Dios, donde el derecho propio reconocido por la Sede Apostólica establece que se pueden atribuir facultades específicas, propias de los ordinarios, a los superiores mayores laicos que de por sí no gozan de la potestad de gobierno[140]. Por último, si bien es cierto que cada clérigo tiene su ordinario propio, también ocurre que el código atribuye al ordinario funciones que

139. Como en numerosos cánones del Libro V, por ejemplo: 1276 §§ 1-2, 1281, 1287 § 1, 1302 § 1, 1304 § 1, 1305 o el canon 1288 § 1 relativo al consentimiento del ordinario de lugar para iniciar un litigio ante la justicia civil por parte de una persona jurídica pública como un instituto, una provincia o una casa religiosa; la aplicación y remisión de penas (cánones 1348 y 1356 § 1, 2°).

140. Cf. Alexander VII, Breve (15 de julio de 1664), en *Bullarium totius ordinis hospitalaris s. Joannis de Deo*, Romae 1724, 270-271, o el indulto para la provincia de Alemania concedido por la Congregación de Obispos y Religiosos el 18 de julio de 1721, en el que el General de la Orden en su petición a la Congregación hace un recorrido de los documentos de la Sede Apostólica sobre el privilegio concedido a los superiores generales para emitir las dimisorias, en *Ibidem*, 159-160. La Congregación para el Clero, mediante carta del 19 de julio de 1968 (Prot. nº 119159/I), confirmó los privilegios, al igual que el art. 58 de los Estatutos Generales de la orden revisados por el Capítulo General de 2009, cf. Ciro Mezzogori, *Vocazione sacerdotale e incardinazione nei movimenti ecclesiali. Una questione aperta*, Roma 2012, 290, nota 338. Saucedo concluye así su estudio sobre la potestad de los superiores laicos en la orden: *"a) Privilegium exemptionis requirit exigentia moraliter necessaria jurisdictionem ecclesiasticam in propriis pastoribus. b) Quod superiores ordinis s. Joannis de Deo, etsi laici, gaudent vera et propria jurisdictione spirituali in suos subditos. c) Sunt veri et proprie praelati, et hoc nomine plerumque designantur a romanis pontificibus praesertim a Benedicto XIV et a constitutionibus ordinis. d) Possunt proinde agere et exercere ea omnia, quae non requirunt potestatem ordinis, et quaead superiores regulares spectant"*, en R. Saucedo, *Exercitium jurisdictionis et superiores laici ex ordine hospitalario s. Joannis de Deo*, en CpR 13 (1932) 302.

no están necesariamente relacionadas con la dimensión clerical y que son más bien independientes de ella[141].

La figura del ordinario para los religiosos, sus competencias y responsabilidades, representan una realidad que parece problemática en relación con ciertos tipos de institutos de vida consagrada, incluso los mixtos, sobre todo cuando la norma común se refiere a las competencias y responsabilidades del ordinario propio, y éste, si se aplican las normas al pie de la letra, sólo puede ser el ordinario del lugar, esta solución no siempre parece óptima. El superior de estos institutos se encuentra a menudo actuando como ordinario de facto, y esto ocurre especialmente en lo que se refiere a los asuntos relacionados con el gobierno interno del instituto y no sólo de carácter administrativo y económico. Según Rhode, en efecto, estos superiores mayores ejercen una potestad ejecutiva ordinaria entendida en sentido amplio[142], diferente de la prevista en el 596 § 2, que, sin embargo, requiere una referencia implícita, de hecho y prudencial, por analogía a las normas sobre los actos administrativos (cánones 35-93) al menos para las competencias relativas a la forma de vida y al ministerio de los religiosos y de los institutos, a pesar de que se trata de actos de los superiores mayores colocados sin potestad de gobierno[143].

La expresión "sin perjuicio del canon 134 § 1" en el rescripto de derogación del canon 588 § 2 sugiere que el superior mayor o moderador supremo de un instituto religioso clerical de derecho pontificio, aunque sea laico, debe ser considerado como el ordinario propio de los religiosos miembros del instituto. En cam-

141. Rhode considera que la voluntad del legislador era reservar el ejercicio de la potestad de gobierno normalmente a los clérigos, y en el ámbito de la actividad administrativa normalmente a los ordinarios, cf. U. Rhode, *Attività amministrativa*, en *Periodica* 106 (2017) 383.

142. *"Il fatto che i superiori di tutti gli istituti possano, secondo la terminologia del CIC/1983, emanare «decreti» (canone 647 § 1: erezione di un noviziato; canoni 699-700: dimissione di un membro), viene addotto come argomento secondo cui essi possono emanare atti amministrativi singolari e, dunque, godono di potestà esecutiva"*, en U. Rhode, *Attività amministrativa*, en *Periodica* 106 (2017) 371. Los superiores mayores, aunque no posean la potestad de régimen, emiten actos administrativos que se ajustan de hecho a la forma canónica, por ejemplo, por escrito, como los relativos a la admisión al noviciado (canon 641) o a los votos (cánones 656, 3º y 689 § 1), y *"pongono atti giuridici a nome della Chiesa hanno bisogno di quella potestà che Gesù Cristo ha trasmesso agli apostoli per governare la sua Chiesa, cioè della potestà di governo" – Ibidem*, 382. También De Paolis conviene que se trata de verdaderos y propios actos administrativos según el canon 35, cf. V. De Paolis, *I ricorsi amministrativi presso gli istituti religiosi*, en *Informationes SCRIS* 18 (1992) 225, también Grocholewski incluye los actos de los superiores religiosos como la admisión al noviciado entre los actos administrativos, cf. Zenon Grocholewski, *De ordinatione ac munere tribunalium in ecclesia ratione quoque habita iustitiae admiistrativae*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 18 (1992) 67.

143. Cf. U. Rhode, *Attività amministrativa*, en *Periodica* 106 (2017) 387-391. Sobre el recurso jerárquico ex cánones 1732-1739 presentado en contra de un acto administrativo hecho sin ejercicio de potestad de gobierno, cf. *Ibid.*, 400-401.

bio, en el caso de un instituto secular clerical de derecho pontificio, si bien puede nombrar o elegir a un miembro laico como superior, éste no puede ser considerado ordinario. En el caso de que se pretendiera que sólo los clérigos pudieran ser considerados ordinarios, la expresión que los Capuchinos habían sugerido, era que el ejercicio de la potestad de gobierno en el caso de un superior mayor o moderador supremo laico tuviera lugar "*ad instar ordinariorum*"[144] o "*secundum quid*"[145].

II.4. El ejercicio de la potestad de gobierno de los superiores en los institutos religiosos

La Nota presentada el 10 de noviembre de 1995 con un texto conjunto preparado por los Frailes Menores y los Capuchinos a la Congregación para los

144. Cf. Curia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum, *Risposta OFM-OFM-Cap alle "Riflessioni e Osservazioni" di un consultore della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (25 febbraio 1994)*, del 2 giugno 1994 (Prot. n° 00739/94). La expresión fue utilizada por Fuertes en su comentario a *Cum admotae* de 7 de febrero de 1964 porque consideraba que tras la concesión de facultades a los superiores mayores de institutos clericales de derecho pontificio *"… conceditur tamen illis exercitium iurisdictionis, non officium, ad instar regularium et ad normas can. 501 ° 1 et can. 198 § 1; unde plano est non esse ordinarios stricto sensu, sed ad instar"*, en J. B. Fuertes, *Commentarium in rescriptum pontificium «Cum admotae»,* en CpR 47 (1966) 64. La expresión "*ad instar*" se encuentra tres veces en el código (cánones 370; 713 § 1 y 715 § 3) y se origina en el latín *in-stare*, y significa una posición de equilibrio o igualación, puede indicar igualdad de peso o tamaño o significado, de ahí los sinónimos imagen, figura, similitud. Un ejemplo es el utilizado por Sixto V en la bula *Etsi pro debito* del 1 de octubre de 1586 por la que se establece la orden de los Hospitalarios de San Juan de Dios: *"… tamquam in diversa et distincta membra in unum commune corpus coniungimus et unimus, ad instar aliarum approbatarum monachorum aut regularium personarum congregationum"*. Comenta Fuertes: *"Sixtus V non erigit hospitalia s. Ioannis in congregationem monasticam quia talis non est, nec in ordinem regularem eadem ratione; sed ad instar ut de natura et iuribus veri ordinis participet et quidem de iurisdictionem"*, en J. B. Fuertes, *Commentarium in rescriptum pontificium «Cum admotae»*, en CpR 47 (1966) 61 nota 18), cf. Rafael Maria Saucedo, *Exercitium iurisdictionis et superiores laici ex ordine hospitalario s. Ioannis de Deo*, en CpR 13 (1932) 227.

145. Cf. Curia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum, *Risposta OFM-OFM-Cap alle "Riflessioni e Osservazioni" di un consultore della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (25 febbraio 1994)*, del 2 de junio de 1994 (Prot. n° 00739/94), o *secundum quid* como propone Pujals en los casos en que el superior de incardinación no sea ordinario se puede considerarlo 'ordinario secundum quid', escribe: "porque no goza de todas las potestades del ordinario, aunque sólo sea *secundum quid*" – Antonio Pujals i Ginebreda, *La relación jurídica de incardinación en el código de 1983*, Roma 1992, 122. Cf. el *Cum admotae* en Secretaria status, *Rescriptum pontificium supremis moderatoribus religionum clericalium iuris pontificii atque abbatibus praesidibus congregationum monasticarum facultates quaedam ab apostolica sede delegantur*, en AAS 59 (1967) 374-378.

Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica como respuesta a la encuesta promovida tras la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos[146], indica en el apéndice el resultado del examen cruzado de las normas del código relativas al superior, al superior mayor y al ordinario y las implicaciones concretas que pueden tener para el *ministerium fratrum* en las órdenes franciscanas. Se han considerado los cánones que se refieren al ejercicio ordinario -por estar adjunto al oficio eclesiástico- de los superiores mayores de los institutos religiosos clericales, pero también como ordinarios porque así lo define el código, o *ad instar ordinariorum*, en consideración a que no todos los que tienen potestad ordinaria son ordinarios[147]. A esta lista pueden añadirse los siguientes cánones relativos al servicio de gobierno y animación: 85 (concesión de una dispensa de una ley puramente eclesiástica en un caso particular)[148]; 273 (vigilancia de la obligación de los clérigos de especial respeto y obediencia al sumo pontífice y al ordinario); 312 § 1, 3° (erección de fundaciones pías autónomas por privilegio apostólico)[149]; 307 § 3 (consentimiento para que un religioso se una a una asociación); 581 (facultad, de acuerdo con las constituciones, de dividir el instituto en partes, designadas con cualquier nombre, de erigir otras nuevas, de fusionar las ya constituidas o de circunscribirlas de manera diferente); 587 § 1 (disposición conjunta del canon 94 § 3 relativa a la competencia para promulgar estatutos y reglamentos en el ejercicio de la potestad legislativa, por ejemplo el moderador supremo para la promulgación de las constituciones); 587 § 4 (aprobación de nor-

146. Con carta del Prefecto, cardenal Eduardo Martínez Somalo del 20 de octubre de 1995 (Prot. n° SpR 749/88).

147. Se trata concretamente de los siguientes cánones: 14; 65 § 1; 66; 68; 84; 87 § 2; 107 § 1; 131-133; 137-144; 162; 258; 266 § 2; 268 § 2; 274 § 2; 283; 285 § 4; 289 § 1; 317 § 2; 346; 443 § 3, 2º; 474; 520; 557 § 2; 611, 3º; 613 § 2; 615; 620; 623; 623; 625 § 3; 630; 636 § 1; 641; 645 § 2; 647 § 3; 649 § 2; 650 § 2; 653 § 2; 665 § 1; 672; 678 § 2; 679; 684 § 3; 688 § 2; 689 § 1; 694 § 2; 695 § 2; 697; 703; 708; 709; 764; 765; 826 § 3; 832; 833, 8º; 903; 911; 936; 951 § 1; 956; 958 § 2; 967 § 3; 968 § 2; 969 § 2; 970; 971; 974 §§ 1 e 4; 1019 § 1; 1025 § 1; 1029; 1030; 1032 § 2; 1034 § 2; 1036; 1038; 1039; 1042, 3º; 1043; 1044 § 2, 2º; 1047 § 4; 1048; 1051, 2º; 1052 § 2; 1053 § 2; 1054; 1179; 1189; 1196, 2°; 1203; 1207; 1210; 1212; 1223; 1224 § 1; 1245 § 1; 1265 § 1; 1267 § 2; 1276 § 2; 1279 § 2; 1281 § 1; 1283, 1º; 1284 § 2, 6º; 1288; 1301; 1302 § 2; 1304 § 1; 1305; 1308 §§ 2 e 5; 1309; 1310 §§ 1-2; 1319; 1339 § 3; 1340 § 3; 1341; 1348; 1350 § 2; 1354; 1355 § 1; 1356 § 1, 2°; 1371; 1373; 1427; 1480 § 2; 1708; 1717; 1718; 1719-1722; 1724 § 1, cf. la nota del 10 de noviembre de 1995 en respuesta a la encuesta promovida por la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

148. El canon 85 establece que la concesión de una dispensa presupone la potestad ejecutiva, respecto a los superiores de los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica, la facultad de conceder dispensas sólo está prevista para los institutos clericales de derecho pontificio (cánones 1196, 2° y 1245), en consonancia con el canon 596 § 2.

149. Cf. Benedictus XVI, *Intima Ecclesiae natura "de caritate ministranda"*, art. 1 § 4, (11 de noviembre de 2012), en AAS 104 (2012) 998 ss.

mas para el instituto, que son de rango inferior a las constituciones, revisarlas y adaptarlas según las necesidades de los lugares y tiempos); 609 (erección de una casa religiosa con el consentimiento escrito del obispo diocesano); 616 §§ 1-2 (supresión de una casa religiosa legítimamente erigida, previa consulta al obispo diocesano, siempre que no sea la única casa del instituto); 625 § 3 (nombramiento, previa consulta, de los superiores locales); 630 §§ 1-5 (en particular 4 y 5 sobre la prohibición de oír las confesiones de los súbditos); 638 § 3 (autorización escrita para las enajenaciones y cualquier transacción de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica); 668 § 2 (concesión a un profeso del derecho a modificar las disposiciones relativas a la administración de los bienes temporales); 682 § 2 (destitución de un religioso del oficio o cargo eclesiástico que le ha sido conferido en la diócesis, incluso sin el consentimiento del obispo diocesano); 686 § 1 (conceder a un profeso perpetuo por una causa grave, con el consentimiento de su consejo, un indulto de exclaustración por un período no superior a tres años); 690 § 1 (readmitir, con el consentimiento de su consejo, a una persona que ha abandonado legítimamente el instituto); 694 (reunir pruebas y declarar el hecho para la expulsión *ipso facto* del instituto en los casos previstos, y transmitir la declaración a la Sede Apostólica para su confirmación)[150]; 699 § 1 (emitir un decreto de destitución de un religioso de votos perpetuos, después del proceso mencionado en el canon 697, por una causa grave, el decreto debe ser confirmado por la autoridad competente de acuerdo al canon 700); 702 § 2 (uso de la equidad y de la caridad evangélica con respecto a un religioso que se separa del instituto); 750 § 2 (punición con pena justa a los que, además de lo dispuesto en el canon 1364 § 1, enseñan doctrinas condenadas y, amonestados por la Sede Apostólica o por ellos mismos, no se retractan, cf. 1371, 1°)[151]; 829-830 § 3 (sobre la licencia de publicación, también para las traducciones y nuevas ediciones, y la obligación de comunicar los motivos de su denegación); 951 § 1 (para establecer la finalidad de las santas misas binadas)[152]; 968 § 2 (de oficio recibir las confesiones de los súbditos y otras personas que viven en la casa, salvo lo dispuesto en el canon 630 § 4); 1224 § 2 (conversión del oratorio a uso profano); 1342 § 3 (obligaciones y derechos en caso de procesos administrativos penales, para declarar una sanción por decreto extrajudicial); 1732-1739 (procedimiento de recurso contra los decretos administrativos). Por otra parte, es necesario recordar las normas del motu proprio, *Vos estis lux mundi*, del 7 de mayo de 2019, que en su artículo 3 § 1

150. Cf. Franciscus, *Communis vita* del 19 de marzo de 2019, en L'Osservatore Romano, 27/03/2019, 9.

151. Cf. Ioannes Paulus II, *Ad tuendam fidem* (18 de mayo de 1998), en AAS 90 (1998) 457-461.

152. Cf. Pontificia commissio codici iuris canonici authenticae interpretando, *Responsio I* (20 de febrero de 1987), en AAS 79 (1987) 1132.

dispone sobre la obligación de recibir el informe a que se refiere el artículo 1 del mismo motu proprio y el artículo 6 d) relativo a la conducta realizada por los moderadores o ex moderadores -*durante munere*- de los institutos de vida consagrada de derecho pontificio, clérigos o no clérigos[153].

Estos casos se refieren a las funciones de enseñar, santificar y de régimen legislativo, judicial y ejecutivo, y no parece que se realicen acciones o se prevean realidades jurídicas que impliquen "intrínseca" y "estrictamente" el ejercicio de las órdenes sagradas[154]. De hecho, por ejemplo, incluso cuando un superior, sacerdote o laico, autoriza o limita a un clérigo el ejercicio del ministerio sagrado, en realidad se trata de un mero acto de gobierno[155]. A la luz de este listado no exhaustivo, se considera que la potestad de gobierno de los superiores de los institutos de vida consagrada está al servicio del *munus regendi* ejecutivo en el fuero externo (canon 596 § 3), se recibe de Dios por el ministerio de la Iglesia (canon 618) y es en el caso de un superior laico, la participación en la potestad de gobierno que se ejercer como cooperación (canon 129 § 2), es por tanto una verdadera potestad de jurisdicción[156]

153. Cf. Franciscus, *Vos estis lux mundi*, en L'Osservatore Romano, 10/5/2019, 10

154. Cuanto al adverbio "intrínsecamente" se reenvía a la respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe citada líneas arriba en la nota 86.

155. Muchos autores han presentado listas de competencias y obligaciones de los superiores mayores, por ejemplo, véase: M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 237-240; B. Esposito, *Il superiore maggiore in quanto ordinario: alcune riflessioni sull'evoluzione storica degli aspetti ecclesiologici e canonici e sulle prospettive future*, en *Religiosi in Italia* 9 (2004) 57-64 y Luigi Sabbarese, *L'autorità e il governo nelle congregazioni moderne*, en *Angelicum* 85 2008) 1036-1038.

156. Ghirlanda y Sugawara convienen, Ghirlanda afirma en general sobre la potestad en los institutos: *"La potestà di cui al can. 596 non proviene dai membri dell'istituto, né dal loro voto di obbedienza, ma è data ai superiori e ai capitoli dallo stesso diritto universale e dalle costituzioni, cioè in ultima istanza dallo stesso Legislatore, il romano pontefice, e dal fatto che le costituzioni sono approvate dall'autorità ecclesiastica competente can. 617. Ciò viene confermato dal can. 618, secondo il quale i superiori esercitano la potestà che hanno ricevuto da Dio mediante il ministero della Chiesa"* – G. Ghirlanda, *Relazioni tra istituti religiosi e vescovi diocesani*, en *Informationes SCRIS* 14 (1988) 64. Sugawara es más específico para los institutos laicales: *"La potestà di governo proprio della Chiesa viene ricevuta ed esercitata ma in modo limitato… Per il fatto che almeno in parte a tale potestà si applicano i canoni sulla potestà ordinaria e delegata di governo ecclesiastico o di giurisdizione, si deve ammettere che la potestà esercitata dagli istituti religiosi laicali è radicalmente della stessa natura della potestà ecclesiastica di governo… Non si vede perché superiori e capitoli degli istituti laicali non possano ricevere la potestà ecclesiastica di governo necessaria al buon governo dell'istituto, poiché i laici idonei possono ricevere uffici che comportano l'esercizio della potestà ecclesiastica di governo, purché non siano uffici strettamente clericali, cioè non esigano la ricezione dell'ordine sacro come condizione sine qua non canoni 129 § 2 e 228 § 1"* – Y. Sugawara, *La natura della potestà interna presso gli istituti religiosi non clericali*, en *Periodica* 8 (2005) 302. Parece que compartimos el uso que hace Sugawara del adverbio "radicalmente" y enfatizamos el origen y la raíz de la potestad más que los sujetos como autor (el superior) o el religioso sujeto del acto de gobierno.

cuyo objeto está delimitado y circunscrito por el derecho común y propio y cuyo ejercicio está regulado por el canon 596[157].

La potestad de gobierno, tanto para el fuero externo como para el interno, se concede *ipso iure* a los superiores y capítulos de los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio. Si bien sus superiores se asimilan a los ordinarios diocesanos según el canon 134 § 1, se trata, sin embargo, de aquella potestad que es necesaria para el gobierno del instituto según su naturaleza y finalidad propia y específica[158]. Se trata de una potestad de carácter ejecutivo transmitido a los superiores por la jerarquía para el instituto mediante la erección canónica y la aprobación de las constituciones, para ser ejercida según el canon 596. La potestad ejecutiva se define como "*potestà pubblica, cioè una situazione soggettiva connessa alla posizione giuridica dell'autorità, che consente al suo titolare di agire giuridicamente modificando in modo efficace le situazioni nelle quali viene a incidere e vincolando con il dovere di obbedienza i destinatari dei propri atti. Per il fatto di essere pubblica, essa rappresenta una potestà-funzione*"[159]. En el caso de los institutos clericales con miembros laicos profesos carismática y estructuralmente iguales a los miembros clérigos, es necesario asegurar que a cada miembro individual se le atribuyen las condiciones jurídicas específicas de tutela y funcionamiento de acuerdo a su estatuto personal, y debería recaer en el derecho propio, aprobado por la autoridad eclesiástica competente, el establecer el perímetro de las competencias y la forma de ejercer la potestad de gobierno tanto para los clérigos como para los laicos[160], como es el caso de los Marianistas donde en el caso el superior fuese un religioso laico, "*peut exercer aussi le pouvoir de gouvernement ecclésiastique, excepté dans les cas où l'exercise de ce pouvoir requiert le caractère sacerdotal*"[161].

157. Cf. Francesco Romano, *I superiori del can. 596 nel corpo sociale della Chiesa*, en *Teresianum* 57 (2006) 440 y M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 241.

158. Cf. E. McDonough, *The Potestas of c. 596*, in *Antonianum* 63 (1988) 597; Idem, *Jurisdiction Exercised by Non-Ordained Members*, in *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996) 292-307; G. Ghirlanda, *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem*, en *Periodica* 74 (1985) 147-149; J. Beal, *The Exercise of Jurisdiction by Lay Religious*, en *Bulletin on Issues of Religious Law* 13 (1997) 1-6 y J. A. Coriden, *Lay Person and the Power of Governance*, en *The Jurist* 59 (1999) 334-347.

159. Jorge Miras – Javier Canosa – Eduardo Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2007, 40.

160. Sobre la oportunidad de remitir el tema al derecho proprio, cf. B. Primetshofer, *Instituta nec clericalia nec laicalia. Möglichkeit und Konsequenzen*, en ed. a cargo de J. Kremsmair – H. Pree, *Ars boni et aequi. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer*, 490.

161. E. Torres, *Composition mixte*, en ed. a cargo de A. Albano, *Dictionnaire de la règle de vie marianiste*, Roma 1988, 233.

Conclusiones

La Regla bulada franciscana establece que, en caso de necesidad, si el superior mayor o el moderador supremo no es presbítero, nombrará a un sacerdote de la orden para que cumpla las exigencias de gobierno en el fuero interno sacramental. A la luz de la derogación del canon 588 § 2, la expresión del Concilio en *Perfecta Caritatis,* 15: *salvis iis quae ex ordine sacro proveniunt* parece haber recibido una interpretación auténtica en sentido restrictivo, reduciendo los casos que requieren el sacramento del orden a lo esencial. El rescripto no entra en el fondo de cómo resolver y regular estas situaciones, sin embargo -en mi opinión- al menos para los franciscanos, la mejor solución es la indicada en el capítulo VII de la Regla y que la Congregación utilizó en el caso de fray Ignacio Feaver, laico capuchino, cuando fue nombrado ministro provincial de la Provincia de Canadá Central, es decir, el nombramiento por el superior mayor de un sacerdote de la orden para proveer los casos de fuero interno sacramental.

Por lo que concierne a los superiores locales, la Congregación parece haber aceptado desde hace tiempo esta práctica de facto, y según algunos autores esta posibilidad debería haber sido incorporada al derecho común incluso antes del rescripto como resultado de la comisión postsinodal, de modo que a nivel local el acceso de todos los religiosos al servicio de la autoridad y el ejercicio de la potestad de jurisdicción en institutos no meramente laicales o mixtos debería considerarse generalmente admisible[162].

Como consecuencia del cambio introducido por la derogación del canon 588 § 2 es probable que los institutos religiosos clericales de derecho pontificio se vean afectados o tengan que cambiar su propio derecho; por ejemplo para los Capuchinos se trataría de modificar el número 123.6 de las Constituciones para adecuarlo a lo dispuesto y a los términos utilizados en el capítulo séptimo de la Regla bulada, este cambio tendría también el mérito de hacer más coherente el texto con el número 90.3 de las mismas, con un añadido que especifique lo que debe ocurrir en caso de necesidad, se propone esta fórmula:

> Como somos una orden de hermanos, según la voluntad de San Francisco y la genuina tradición capuchina, todos los hermanos de votos perpetuos pueden acceder a todos los oficios o cargos. En caso de que sea necesario, se debe nombrar a un sacerdote para que asista al superior en los actos para los que se requieren las órdenes sagradas. Pero el cargo de superior sólo puede ser conferido váli-

162. Cf. Vincenzo Mosca, v. *Instituto laical*, in J. Otaduy – A. Viana – J. Sedano, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 4, Pamplona 2012, 659 y M. Luisi, *Gli istituti misti di vita consacrata*, 255.

damente a los hermanos que hayan profesado perpetuamente durante al menos tres años.

San Benito y San Francisco, al igual que otros padres de la vida monástica y religiosa, no eran sacerdotes[163] y, sin embargo, utilizando las categorías actuales, ejercían una potestad de gobierno no simplemente dominativa en la medida en que influían en la vida, la formación y el ministerio de los monjes y religiosos sacerdotes y laicos, así como el haber impreso en el patrimonio carismático e institucional de sus familias religiosas una naturaleza, un carácter y una finalidad propios en la dimensión laical y clerical, que fueron reconocidos, confirmados y acompañados a lo largo de muchos siglos por la autoridad suprema de la vida religiosa en la Iglesia (canon 590 § 1). La vida consagrada no forma parte de la constitución jerárquica de la Iglesia, pero esta no agota a toda la Iglesia, es más, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha declarado recientemente que "la dimensión carismática nunca puede faltar en la vida y en la misión de la Iglesia"[164] y esta tiene la obligación y el derecho de protegerla y promoverla, así que

163. La comisión inter-franciscana así escribe respeto al posible diaconado de San Francisco: *"L'affermazione che Francesco sia stato diacono, ma ci si domanda quando sia stato ordinato, non contradice alla constatazione di fatto, di cui sopra. Al contrario, con tutta probabilità, lo stesso 'diaconato' di Francesco deve essere spiegato in quest'ordine di idee. Non si può escludere che il diaconato di Francesco (più presunto che comprovato) non si debba iscrivere nella facoltà che la Regola benedettina concedeva e concede all'abate di cantare il vangelo (con brevi parole di commento), rivestito di veste liturgiche (cap. 11). Si tratterebbe dei leviticis ornamentis indutus di cui parla il Celano (1Cel 86), quando Francesco, avvalendosi della facoltà concessa dal diritto comune ad un superiore laico, canta a Greccio il vangelo nella notte di Natale. Non si deve dimenticare che al tempo di Francesco il diaconato permanente non era più in uso. Tutto ciò, evidentemente, non ha niente a che fare con l'affermazione che Benedetto e Francesco abbiano rinunciato al sacerdozio per umiltà e non si sono neppure messi in cammino verso il sacerdozio"*, en Commissione interfrancescana (OFM – OFMConv – OFMCap) per lo studio dell'ordine francescano come istituto misto, *Identità dell'ordine francescano, nel suo momento fondativo, come istituto misto*, in *Analecta OFMCap* 114 (1998) 953 nota 71. También Andrea Boni tiene la misma tesis en Andrea Boni, *La "novitas franciscana" nel suo essere e nel suo divenire (cc. 578/631)*, *(Spicilegium Pontificii Athenaei Antonianum,* 33), Roma 1998, 298-318. San Francisco en su Testamento parece hablar de sí como clérigo cuando afirma: *"Officium dicebamus, clerici, secundum alios clericos, laici dicebant Pater noster"*. Felice Accrocca y Mariano D'Alatri consideran con referencia también al Memorial de Tommaso de Celano, que el diaconado de Francisco sea un hecho ya comprobado, cf. Mariano D'Alatri – Felice Accrocca, *L'urgenza della predicazione. San Francesco diacono*, premisa de Flavio Uboldi, Santa Maria degli Angeli – Assisi 2015.

164. Congregatio pro doctrina fidei, *Iuvenescit ecclesia* (15 de mayo de 2016), n° 13, Città del Vaticano 2016. El magisterio más reciente desde LG 4 ha manifestado repetidamente el principio de coesencialidad de los dones jerárquicos y carismáticos, Juan Pablo II a los movimientos afirmó: *"La dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono co-essenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da*

la propia composición de la fraternidad franciscana en religiosos sacerdotes y laicos representa la articulación de la Iglesia en los dos tipos de cristianos[165], ciertamente en la forma de vida regular y no secular, en una vida religiosa que tiene un carácter carismático y que no forma parte de la estructura jerárquica, pero que sin embargo es expresión de su vida y santidad. Los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica poseen la potestad necesaria y suficiente para la protección y promoción de su patrimonio carismático, espiritual y misionero, en la Iglesia universal en el caso de los institutos o sociedades de derecho pontificio. Esta potestad tiene naturaleza pública y la personalidad jurídica pública eclesiástica -reconocida *ope legis* a las estructuras centrales y periféricas- expresa su significado canónico y es ordinaria porque está vinculada a oficios reconocidos por la Iglesia, de modo que los superiores pueden gobernarlas ejerciendo las fun-

---

Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo", en Ioannes Paulus II, *Messaggio ai partecipanti al congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici* (27 de mayo de 1998), n° 5, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 21/1, Città del Vaticano 1998, 1065, cf. Benedictus XVI, *Discorso ai partecipanti al pellegrinaggio promosso dalla fraternità di Comunione e Liberazione in occasione del XXV anniversario del riconoscimento* (24 de marzo de 2007), en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 3/1, Città del Vaticano 2007, 558. Se coincide con Navarro en que la vida consagrada no forma parte de la jerarquía porque la relación interna no es del tipo *clerus-plebs*, no hay encomienda a un párroco de la cura de almas de una comunidad, pero, según Hervada, tiene un carácter "asociativo", afirma: *"Il semplice fatto che nella Chiesa – o in un gruppo sociale ad essa interno – vi siano chierici e laici non è dunque sufficiente a dar vita alla struttura ordo-plebs. Essa si avrà soltanto ove si dia una formazione organica dell'ordo e della plebs secondo le rispettive funzioni e posizioni costituzionali. Così, per esempio, un ordine religioso composto di chierici e laici non presenta la struttura ordo-plebs, perché i vincoli che li uniscono sono di carattere associativo, e in quanto religiosi, essi non si associano secondo la struttura ordo-plebs; la quale invece si dà nella parrocchia, ove la relazione fra clero parrocchiale e fedeli presenta appunto le forme proprie di tale struttura"*, en J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, 182, cf. L. Navarro, *L'incardinazione nei movimenti ecclesiali? Problemi e prospettive*, in *Fidelium Iura* 15 (2005) 89. Misionariedad y universalidad a servicio de toda la Iglesia *"il cui carisma ha come nota propria l'universalità e l'attività missionaria, che è riconosciuta e approvata con l'erezione da parte della santa sede, dovrebbe ottenere la facoltà di incardinare i propri chierici, per un miglior servizio apostolico e missionario a favore di tutta la Chiesa di Cristo, sia universale, sia particolare",* en G. Ghirlanda, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 49 (1993) 96. En cambio, si el carisma tiene *"una nota di diocesaneità, l'incardinazione nella chiesa particolare esprime meglio il legame con l'ordinario del luogo e la dipendenza da esso, soprattutto nell'ambito pastorale"*, *Ibid.,* De la misma opinión es Alberto Perlasca, *Le associazioni nate con l'intento di diventare IVC o SVA. Ulteriori riflessioni*, en *Informationes* SCRIS 30 (2004) 109.

165. Es significativo que los dos hermanos Raffaele y Ludovico Tenaglia de Fossombrone, considerados "los fundadores" de la orden como destinatarios de la bula *Religionis zelus* de Clemente VII del 3 de julio de 1528, documento fundacional de los Capuchinos, fueran el primero un laico y el segundo un sacerdote.

ciones de enseñanza, santificación y de gobierno también respecto a los clérigos incardinados en su instituto o sociedad.

La derogación del canon 588 § 2 debe considerarse la respuesta de la Sede Apostólica a las peticiones surgidas durante el Sínodo sobre la vida consagrada y pone fin al uso de la dispensa, pero otorga a la Congregación la facultad de aplicarla caso por caso, es decir, evaluando -entre otras- la intención del fundador, el carisma fundacional y las sanas y legitimas tradiciones, la finalidad, el carácter, la índole y la misión que el instituto o la sociedad desempeñan en la Iglesia. En la tesis discutida el 4 de agosto de 2020, se propuso: "*Quanto alle modifiche del diritto comune ci si potrebbe limitare a un intervento sul canone 588 con l'inserimento di specificazioni rispetto alle tipologie di istituti di vita consacrata*". La Sede Apostólica parece haber aceptado esta línea en respuesta a las exigencias manifestadas por el Sínodo y algunos institutos.

En cuanto al superior mayor o moderador supremo, que por la lectura combinada de los cánones 134 § 1 y 596 § 2 tiene la potestad de régimen en el fuero interno y externo y es ordinario, es decir, tiene autoridad sobre los clérigos incardinados en el instituto como tal, si es clérigo ejercerá esta potestad con todas las facultades previstas para la potestad de régimen, si fuera laico el que asume uno de estos oficios gobernará *ad instar ordinariorum* con la potestad que el código de derecho canónico concede a los religiosos ordinarios, sin perjuicio del principio de que los laicos deben ejercer a través de los sacerdotes los actos que requieren las órdenes sagradas[166]. El origen de la potestad de gobierno en los institutos de vida consagrada no es, en efecto, el voto de obediencia, y éste no tiene simplemente un carácter doméstico, es decir, privado, sino que es público y participa de aquella potestad de la Iglesia que es de institución divina, cuyo perímetro es establecido por la Iglesia en el momento del reconocimiento del instituto y de su código fundamental. En el caso de un instituto *sive clericale sive laicale*, clerical-laical o no meramente laical, este perímetro de jurisdicción debe incluir, entre otras, las facultades necesarias tanto para el ministerio sacerdotal como para su ejercicio, tales como la formación, el discernimiento sobre la idoneidad, el ejercicio del ministerio, los procedimientos judiciales, etc., y proveer lo necesario para la promoción de la vocación religiosa laica y los ministerios relacionados.

166. Cf., Curia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum, *Risposta OFM-OFM-Cap alle "Riflessioni e Osservazioni" di un consultore della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (25 febbraio 1994)*, de 2 de junio de 1994 (Prot. n° 00739/94). Véase también el caso de la Sociedad de María (Marianistas), donde sólo el superior y el vicario general deben ser clérigos. En el derecho propio de los Capuchinos la figura del ordinario sólo se menciona en dos textos, en Ord. año 2013, 2/19 con referencia al diaconado permanente y en Const. año 2013, 115.1-3 sobre las facultades para recibir confesiones.

El derecho común admite el ejercicio de la potestad de régimen eclesiástico por parte de un laico en el caso de la función judicial, el código establece que los jueces (canon 135 § 3) y por tanto también los jueces laicos (cánones 1421 § 2, 1673 § 3 y 135 § 1) gozan de esta potestad, mientras que en el ámbito de la función ejecutiva no existen oficios o cargos que puedan ser confiados *ope legis* a los laicos y a los que el código -con similar claridad- atribuye la potestad de régimen. Históricamente, la Iglesia no sólo ha reconocido la obligación y el derecho de los institutos de dotarse de un derecho propio que permita la participación en las elecciones con voz activa a los religiosos, ya sean sacerdotes, clérigos o laicos, indistintamente, sino también que, respetando la naturaleza y la índole del instituto, se reconozca la posibilidad de que los religiosos laicos asuman el cargo de superior, incluso de superior mayor, con la facultad de ejercer la *potestas iurisdictionis spiritualis*, la que hoy se denomina potestad de régimen, salvo para los actos que requieran el sacerdocio. La derogación al 588 § 2 recoge hoy lo que históricamente fue reconocido por la Sede Apostólica a los Capuchinos y a los Observantes, y -de acuerdo con la lectura combinada de los cánones 129 § 2 y 596- abre la posibilidad de la participación de los religiosos laicos en la potestad de gobierno necesaria para un instituto religioso formado por sacerdotes, clérigos y laicos, esto por las exigencias del ejercicio de las órdenes sagradas siendo un componente coesencial de su misión.

Una última consideración de carácter más general. El rescripto aborda una cuestión relacionada con la vida consagrada y su especificidad religiosa en la Iglesia, pero no se puede dejar de reconocer que se enmarca en el contexto de otras disposiciones como el motu proprio *Spiritus Domini*[167] del 10 de enero de 2021 con el que la Sede Apostólica autorizó confiar de manera estable los ministerios de lector y acólito a mujeres, con la consiguiente modificación del canon 230 § 1 que las excluía; cinco meses después -el 10 de mayo de 2021- el motu proprio *Antiquum ministerium*[168] instituyó el ministerio laico del catequista, indicando la posibilidad de que los laicos asuman funciones de servicio ministerial en la comunidad eclesial; además de la ya mencionada y reciente constitución apostólica *Praedicate Evangelium*[169] sobre la reforma de la Curia Romana que, a diferencia de *Pastor Bonus* (art. 3 § 1), no establece que la presidencia de los dicasterios recaiga necesariamente en un cardenal o en un arzobispo, abriendo así a la hipótesis

167. Franciscus, *Motu proprio Spiritus Domini* (10 de enero de 2021), en https://www.vatic.va/content /francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html.

168. Franciscus, *Motu proprio Antiquum ministerium* (10 de mayo de 2021), en https://www.vatic.va/content/ francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html.

169. Franciscus, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022), en https://press.vatic. va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html.

de que hayan laicos como figuras apicales de los organismos de la Curia, como es el caso del actual Prefecto del Dicasterio para la Comunicación. Desde el punto de vista de la potestad de gobierno eclesiástico, parece que asistimos a un crescendo en la encomienda a los fieles laicos de espacios de servicio de la autoridad en la Iglesia, no sólo de naturaleza operativa, como viene siendo habitual, sino también en formas estables de ejercicio de la potestad de gobierno eclesiástico, desde el encomendar a laicos de los ministerios del lectorado y del acolitado, que solían ser órdenes menores y que conferían la condición de clérigo[170], a la institución del ministerio laical del catequista, a la atribución de la potestad de régimen ordinaria vicaria en la Curia Romana, hasta considerar la posibilidad de religiosos laicos con potestad ordinaria de gobierno en los institutos clericales de derecho pontificio.

Sin embargo, es oportuno recordar que la escansión del programa magisterial y pastoral de Francisco -conversión personal al Evangelio, conversión pastoral de la comunidad y, finalmente, reforma de las estructuras eclesiales- es cada vez más actual, para evitar el riesgo al que Rahner ya prevenía al episcopado alemán a mediados de los años 50, cuando advertía de la tentación de clericalizar a los laicos concediéndoles una porción más o menos amplia de poder litúrgico o de gobierno o judicial[171].

170. Es muy distinto el estatuto del clérigo en el actual ordenamiento canónico, en sentido restrictivo, respeto a aquel previsto por el derecho antiguo y también por el CIC17, así que Suarez emblemáticamente afirmaba que un superior religioso puede tener la potestad de jurisdicción espiritual solo si es "clérigo" por lo tanto el religioso laico no es hábil a recibir la potestad de jurisdicción, pero no es necesario que sea sacerdote o diácono, sería suficiente que fuera "clérigo" en cualquiera orden hasta simplemente con la primera tonsura. Así escribe Suarez: *"At vero considerando in praelato religionis spiritualem potestatem, ex generali lege canonica necessarium est et sufficit ut sit clericus, quia laicus etiam religiosus non est capax spiritualis iurisdictionis, ut supra dixi. Quod autem sit sacerdos, non videtur necessarium, quia quicunque ordo, etiam prima tonsura, sufficit, quantum est ex generali ratione spiritualis potestatis. Nec etiam ex speciali ratione iurisdictionis religiosae videtur haec conditio necessaria, aut aliquo iure praescripta, nam in dictum c. Ut abbates solum mandatur ut: «Abbates decani et praepositi, qui presbyteri non sunt, presbyteri fiant», illa tamen non ponitur ut conditio necessaria, ut eligi possint ad tales dignitates, nec de religiosis aliquid ibi speciale dicitur"*, en F. Suarez, *Opus de religione*, vol. 4, Lugduni 1634, 70. Daneels observa que la noción de oficio con anexa *cura animarum* en el canon 154 CIC17 preveía el sacerdocio y que se trataba de una condición mucho más exigente de aquella del derecho antiguo, cf. X. 1, 6, 7 (in Friedberg CIC II, 51 e 52); X. 1, 14, 1 (Friedberg CIC II, 125) e Extrav. Jo. XXII, 3, un. (Friedberg CIC II, 1209), cf. Frans Daneels, *De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina concilii vaticani II*, Roma 1973, 58 ss. y Martinien Van de Kerchove, *De notione jurisdictionis apud decretistas et decretalistas (1140-1250),* en *Jus Pontificium* 18 (1938) 10-14.

171. Cf. Karl Rahner, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*, en *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 733-743 e *Ibid.,*, *Über das Laienapostolat. Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsielden 1955, 340-342 y Eugenio Corecco, *I fedeli laici*, en E. Corecco, *Ius et communio: scritti di diritto canonico*, ed. a cargo de G. Borgonovo – A. Cattaneo, M. Casale, 1997.

Nueva normativa sobre catecismos nacionales

Javier E. González Grenón

Sumario: I- Introducción. II- El significado de la palabra catecismo. III- El catecismo en la historia de la Iglesia. IV- Libros que necesitan licencia de edición. V- Competencias sobre la catequesis. VI- La edición de catecismos locales. VII- Significado del término confirmatio. VIII- Conclusión.

Resumen: El Papa Francisco ha dinamizado la vida eclesial emprendiendo un camino de reforma eclesial. Para recorrer este camino ha realizado varios cambios en el Código de Derecho Canónico y en el Código de Cánones de la Iglesias Orientales, orientados a fortalecer la colegialidad y la descentralización de la vida eclesial, alentando la cercanía, la eficiencia y la agilidad. Para ello ha dado a los Obispos diocesanos, Conferencias episcopales y a la Jerarquía de las Iglesias Orientales, facultades que hasta el momento eran competencia de la Sede Apostólica. En este artículo se expone la reforma al canon 775, referente a la capacidad que ahora tienen las Conferencias episcopales y la Jerarquía de las Iglesias Orientales para editar, aprobar y publicar Catecismos nacionales requiriendo del Dicasterio para la Evangelización solamente la confirmatio.

Palabras clave: catequesis, catecismo, confirmatio, aprobación.

Abstract: Pope Francis has energized ecclesial life by embarking on a path of ecclesial reform. To follow this path, he has made several changes in the Code of Canon Law and in the Code of Canons of the Eastern Churches, aimed at strengthening the collegiality and decentralization of ecclesial life, encouraging closeness, efficiency and agility. To this end, it has given to the diocesan Bishops, Episcopal Conferences and the Hierarchy of the Eastern Churches, faculties that until now were the competence of the Apostolic See. This article presents the reform to canon 775, referring to the capacity that the Episcopal Conferences and the Hierarchy of the Oriental Churches now have to edit, approve and publish national Catechisms, requiring only the confirmatio from the Dicastery for Evangelization.

Keywords: catechesis, catechism, confirmatio, aproball.

I. Introducción

En su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* de 2013, el Papa Francisco expresó su deseo de ver una sana descentralización en la Iglesia ante el riesgo de una excesiva centralización que paralice el espíritu misionero en la comunidad eclesial[1].

En 2017, dando un paso en este proceso de descentralización, Francisco publicó el motu proprio *Magnum principium*, en el que se establecía que las traducciones de los textos litúrgicos aprobadas por las Conferencias Episcopales ya no debían ser objeto de aprobación (*recognitio)* por parte de la Sede Apostólica, que en el futuro sólo necesitaría la confirmación (*recognitio)*[2].

Con el *motu proprio Competentias quasdam decernere*, dado el 11 de febrero de 2022, el Sumo Pontífice continúa este camino, transfiriendo a las Conferencia Episcopales y a los Obispos diocesanos facultades que estaban reservadas a la Santa Sede, llevando a cabo una nueva reforma de algunos cánones del Código de Derecho Canónico y del Código de Canónicos de la Iglesias Orientales. Con esta reforma pretende asignar algunas competencias, sobre disposiciones del código destinadas a garantizar la unidad de la disciplina de la Iglesia universal, a la potestad ejecutiva de las Iglesias y de las instituciones eclesiales locales, de acuerdo a la dinámica eclesial de la comunión y el valor de la proximidad. "Una saludable descentralización no puede sino favorecer esta dinámica, sin menoscabo de la dimensión jerárquica", afirma el Pontífice.

Se pretende mejorar, sobre todo, el sentido de la colegialidad y la responsabilidad pastoral de los Obispos, de las Conferencias Episcopales o las estructuras jerárquicas orientales, y además secundar los principios de racionalidad, eficacia y eficiencia. Al mismo tiempo se amina a una acción pastoral de gobierno de la autoridad local más eficaz y rápida, facilitada también por su cercanía a las personas y a las situaciones que lo requieran[3].

Nos referiremos aquí, específicamente, a los cambios introducidos en el canon 775 acerca de la competencia de la Conferencia Episcopal para editar cate-

1. "Tampoco creo que deba esperarse del magisterio papal una palabra definitiva o completa sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo. No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable «descentralización»". "Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera": Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium,* 16 y 32.

2. Cf. Francisco, *Motu Proprio Magnum principium*, en *Communicationes* 49 (2017) 255-261.

3. Cf. Francisco, *Motu Proprio Competentias quasdam decernere*, en L´OR 162 (2022) n° 37, pág. 8.

cismos para su territorio sin la necesidad de la aprobación de la Sede Apostólica sino con la sola *confirmatio.*

II. Significado de la palabra catecismo

La palabra catecismo proviene del latín eclesiástico *catechismus*, emparentado con el verbo latino *catechizare* –catequizar– que tiene sus raíces etimológicas en el verbo griego *Katejeo* y del sustantivo *catechesis*[4]. Éste, en su sentido profano original, viene del efecto de voz producido por las máscaras que los actores se ponían ante el rostro en el teatro para hacer eco, resonar, de modo que la audición llegara nítida a los espectadores. En el Nuevo Testamento, usado en diversas formas verbales, adquiere el significado en su sentido estricto de dar una instrucción cristiana.

El vocabulario de la catequesis se va precisando en los siglos II y III, adoptando poco a poco su sentido técnico, como en la *Traditio apostolica*, donde ya se emplea el término catecismo para designar la enseñanza oral dada a aquel que se prepara para el bautismo, llamado "catecúmeno". La catequesis se distingue de la enseñanza escrita por cuanto designa, ante todo, la enseñanza que "resuena al oído"[5]. El sustantivo catequesis lo encontramos tanto en oriente como en occidente desde el siglo II. El uso del sustantivo conserva el matiz propio del verbo correspondiente y por catequesis se entiende, sin más, la exposición oral mediante la cual se instruye a los que son iniciados en la vida cristiana. La recopilación de las instrucciones dadas a los catecúmenos se emplea como instrumento para los doctores y maestros, y no, inicialmente, para los que están en período de instrucción. A éstos corresponde poner en ejercicio la memoria y progresar mediante una enseñanza recibida de viva voz. Se entiende, por eso, que el uso del término *catechismus* sea escaso y tardío en la época patrística. Apenas lo encontramos en san Agustín de Hipona para designar tanto la instrucción religiosa dada a los catecúmenos como el contenido de esa instrucción[6].

4. Cf. Matos Holgado, M. y Pedrosa Arés, V., *Catecismos y catecismo*, en: Pedrosa Arés, V., Navarro, M., Lázaro, R. y Sastre, J., (dirs.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, Vol. I, pág. 264-281.

5. El filósofo neoplatónico convertido al cristianismo en edad muy avanzada, Mario Victorino (s. IV) lo explica así: "... resonar al lado de uno, como sucede cuando uno, al principio, quiere hacerse cristiano y le suenan a su derredor los nombres de Dios o de Cristo": Comentario a la Carta de Pablo a los Gálatas, 2, 6, 6, en: PL 8, 1194A.

6. Cf. Rico Pavés, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica: Naturaleza, género literario y autoridad doctrinal a la luz de su recepción eclesial*, en Teología y catequesis 122 (2012) 72-73.

En la época patrística, en que florece el catecumenado como preparación al bautismo, entre los siglos II al V, el vocablo *catechizare* se hace más preciso en su contenido y señala la instrucción fundamental cristiana dada de palabra a los catecúmenos o candidatos al bautismo durante todo el catecumenado hasta su culminación en los Sacramentos de Iniciación, incluida la instrucción oral cristiana ofrecida a los neófitos o recién bautizados, la catequesis mistagógica. Desaparecido el catecumenado pre bautismal para adultos, en los siglos VI al IX, el término *catechizare* siguió significando *catechemenus fieri*, convertirse en catecúmeno. El niño era catequizado antes de ser bautizado. Esta acción equivalía a los escrutinios que, en forma de preguntas-coloquio, el ministro hacía al niño o a los padrinos para comprobar su situación de fe; las respuestas positivas que estos daban, eran la garantía de la catequesis futura posterior al bautismo que el niño iba a recibir. Así la palabra *catechizare* irá adquiriendo el sentido de dar una enseñanza cristiana inicial en forma de preguntas y respuestas. Más adelante *catechizare* será lo mismo que dar el *catechismus* –el catecismo–, es decir, dar esa enseñanza cristiana elemental que los padres y padrinos ofrecían a los niños bautizados. Las familias recibían este encargo de los pastores: enseñaban a los hijos el Padrenuestro, el símbolo apostólico y el Avemaría, y les iniciaban en la piedad (oración) y la vida honesta (moral evangélica). En la Edad media, el verbo *catechizare* seguirá designando solamente la instrucción anterior al bautismo. A partir de los siglos XV-XVI este término equivaldrá a proporcionar el *catechismus* –el catecismo–, esto es, la enseñanza oral de los fundamentos de la fe a los ya bautizados. De manera que el sustantivo *catechismus* designará, por una parte, la institución para enseñar la doctrina cristiana, orientada principalmente a los niños y, por otra, será el nombre común del libro destinado a realizar esa enseñanza. Durante este período del humanismo renacentista se multiplicarán en toda la Iglesia las escuelas dominicales del catecismo o doctrina cristiana para los niños, en los locales parroquiales o de las cofradías. Después del concilio de Trento se crearán también escuelas para los jóvenes[7].

La institución del catecismo infantil llega hasta el Vaticano II, asumiendo después de este las aportaciones del movimiento catequético, en especial las que la renovación pedagógica había producido en el ámbito escolar. El catecismo se organizará o dentro de la misma escuela, como parte de la enseñanza general, o como institución parroquial.

7. Cf. García Suárez, A., *Algunas reflexiones sobre el sentido y la evolución histórica de los catecismos en la Iglesia*, en Actualidad catequética 76 (1976) 159-164; Gutiérrez Martínez Conde, L., *Hitos en la historia del manual de catecismo*, en Miscelánea Comillas 51 (1993) 257-294.

En resumen, sobre todo desde el Renacimiento, se entiende el catecismo, como una forma de educar la fe, un sistema de enseñanza religiosa elemental, destinado preferentemente a niños, inserto bien en la institución escolar, bien en la parroquia y, de ordinario, marcado por la centralidad pedagógica y doctrinal del libro del catecismo. Esta es la nueva acepción de catecismo: un libro peculiar[8].

Los catecismos son compendios sucintos y claros de la doctrina cristiana, con frecuencia en forma de preguntas y respuestas, sancionados, de una manera u otra, por la autoridad eclesiástica, y destinados bien a los niños o gente sencilla, bien a los propios catequistas, sacerdotes y gente culta, para proporcionar los elementos fundamentales de la fe en situaciones históricas diversas. Además, se distingue el catecismo "magisterial" –el Catecismo Romano–, de carácter universal y normativo[9], de los catecismos locales, elaborados como adaptación de aquél a las necesidades coyunturales de las diócesis o áreas de misión.

En 1983 la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, de la Conferencia Episcopal Española, ofrecía una definición útil a nuestro propósito:

"Los catecismos son libros de fe que recogen el anuncio cristiano y la experiencia de fe vivida por la Iglesia, la cual traduce esta riqueza a fin de que sea legible y significativa para los que caminan hacia la maduración cristiana. Al proponer a los creyentes esta riqueza de manera autorizada y auténtica, los obispos ofrecen a sus comunidades un conjunto que constituye regla de fe y orientación básica de la catequesis"[10].

8. "La palabra catecismo, aplicada a un manual de la doctrina cristiana, se encuentra por primera vez en 1357, fecha de la obra *Lay folks Catechisme* del Cardenal Thoresby, arzobispo de York. En España, el cardenal Pedro González de Mendoza, confesor de la reina Isabel la Católica, escribe en 1478 un *Catechismus pro iudeorum conversione*, bilingüe, publicado en Sevilla. El Concilio de Tortosa de 1492 prescribe la redacción de un "breve y útil resumen de la Doctrina Cristiana". En 1528, A. Althamer edita en Nuremberg un *Katechismus in Frag und Antwort* (catecismo en pregunta y respuesta). Inspirándose, probablemente, en esta obra, Lutero publica en 1529 su célebre *Katechismus* en dos ediciones o modalidades: el catecismo *maior*, extenso, destinado a párrocos, sacerdotes y personas cultas; y el catecismo *minor*, conciso, adecuado al pueblo llano y particularmente a los niños. Para contrarrestar el éxito de los catecismos de Lutero, el jesuita Pedro Canisio publica entre 1555 y 1559 tres versiones de un catecismo: mayor, mediano y menor. En 1566, tres años después de la clausura del Concilio de Trento, se publica el catecismo que los padres conciliares habían pedido con el título Catecismo romano o *Catechismus ad parochos*. Después se conocería también con el nombre de Catecismo de san Pío V", cf. Rico Pavés, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica,* págs. 73-74.

9. El Catecismo Romano de 1566, fruto del Concilio de Trento, y el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, fruto del Concilio Vaticano II, son los dos únicos catecismos publicados por el Papa para uso de la Iglesia universal.

10. Comisión Episcopal De Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones para la catequesis en España hoy*, en: Documentos de la Conferencia Episcopal Española (www.conferenciaepiscopal.es).

Tres son las notas distintivas de todo catecismo: ofrecer una síntesis de las verdades de la fe en armonía con la vida cristiana, recibir el respaldo y aprobación de la autoridad eclesiástica, y tener como finalidad la educación personal de la fe[11]. El catecismo debe recoger de modo sistemático y orgánico la verdad revelada, como la vive y expresa la Iglesia en los distintos lenguajes litúrgico y oracional, testimonial, comunitario y magisterial. Cada lenguaje es limitado y uno solo no puede introducir, con toda la riqueza de la tradición eclesial, en la sustancia viva de la fe y la vida de la Iglesia. El catecismo es un libro de tradición, ya que la Iglesia entrega hoy lo que recibió de los apóstoles.

III. El catecismo en la historia de la Iglesia

A la luz de esta definición del catecismo como libro de fe, se podría considerar, de algún modo, como primer catecismo el Símbolo de los apóstoles, ya que en él se halla el fundamento y norma de la vida cristiana[12]. El Credo o más concretamente los Símbolos, en momentos cruciales de la vida de la Iglesia, recogieron en síntesis felices la fe de la Iglesia. Durante siglos, un elemento importante de la catequesis era precisamente la *traditio Symboli* (o transmisión del compendio de la fe), seguida de la entrega de la oración dominical[13]. El Símbolo no quedaba encerrado en el corazón de los catecúmenos tras la entrega oral y explicada del mismo en el catecumenado pre bautismal, sino que, aprendido de memoria, los catecúmenos lo pronunciaban en su momento en forma de profesión de fe bautismal (*Redditio symboli*), en medio de la asamblea cristiana. Así pues, el Símbolo de los apóstoles, como resumen de la doctrina revelada, fijada como fórmula breve de fe y memorizada, tiene bastante que ver con el catecismo-compendio de fe. El Símbolo de los apóstoles, dentro de su género de profesión de fe, es una visión global y sintética de la fe, que no se presta a parcialidades ni ambigüedades como compendio de la Sagrada Escritura y es producto del afán pastoral de los santos Padres por proponer la *regula fidei*, de modo que la revelación tomara contacto real con los creyentes de la comunidad viva y concreta.

Entre los siglos VII al IX el catecumenado pre bautismal de adultos, como proceso institucionalizado de la iniciación cristiana, desapareció y la instrucción e iniciación cristiana recae –durante toda la Edad media– en otras instituciones

11. Cf. Rico Pavés, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica,* págs. 76-77.

12. Cf. Matos Holgado, M. y Pedrosa Arés, V., *Catecismos y catecismo*, en: Pedrosa Arés, V., Navarro, M., Lázaro, R. y Sastre, J., (dirs.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, Vol. I, pág. 264-281.

13. Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, 28.

ya existentes: la familia cristiana y el padrinazgo, por una parte, y la predicación dominical y ocasional, por otra. Los Obispos y los Sínodos episcopales establecen normas frecuentes para los padres y padrinos como responsables directos de la educación religiosa de los niños. A esta forma informal de enseñanza religiosa se la llamará, ya entrada la Edad media, *catechismus* y *catechizare* –catecismo y catequizar– y, al que la recibe, *catechizatus* –catequizado–.

El siglo XII supone un avance pedagógico importante. Además de la enseñanza cristiana elemental, ofrecida de palabra –catecismo familiar y predicación catequética–, nace y se desarrolla el libro o libros de religión. No son todavía catecismos propiamente dichos, sino manuales de vida cristiana sobre los deberes de los cristianos seglares y la preparación a los sacramentos, pero que, a su vez, contienen una sumaria exposición de la doctrina cristiana. Se llaman comúnmente Lucidarios, Septenarios e Interrogatorios, destinados estos últimos a los fieles para preparar su confesión anual.

Pero el siglo XVI presentará un cambio radical. Por causas complejas se multiplican las escuelas de la doctrina cristiana, organizadas por primera vez a finales del siglo XV. Sería la forma oficial de la enseñanza religiosa para todos los niños de determinado territorio eclesiástico… una especie de catecumenado organizado para una enseñanza colectiva con personas oficialmente designadas; intentaban además una iniciación a la conducta moral y a la vida eclesial en colaboración con las familias. El concilio de Trento prescribe el catecismo dominical y festivo para niños y jóvenes, mediante la exacta imitación de las escuelas de la doctrina cristiana.

Este catecismo-institución, lo mismo que la predicación dominical y festiva al pueblo, giró cada vez más en torno al catecismo libro-doctrinal.

El género literario *catechismus* –catecismo– se extiende, sobre todo, a partir del siglo XVI. Los catecismos tendrán como telón de fondo la urgencia de una auténtica cristianización mental y vital y, por consiguiente, la de una sincera y honda conversión, y la de un cultivo serio, aunque inicial, de los fundamentos de la fe cristiana en relación a niños, jóvenes y adultos.

Por necesidades pastorales se publican dos modalidades de catecismos: unos extensos, destinados a párrocos, sacerdotes y personas cultas; otros concisos, casi esquemáticos, adecuados al pueblo llano y particularmente a los niños, a modo de cartilla para su memorización. En ambas versiones domina el talante práctico.

En 1566, tres años después de clausurado Trento, se publica el catecismo pedido por el Concilio y llamado Catecismo romano o de san Pío V o *Catechismus ad parochos*. En su momento fue una obra maestra por su contenido y por su didáctica, por haber seleccionado por haber ordenado sabiamente las fórmulas o

estructuras catequísticas más importantes: el símbolo, los sacramentos, los mandamientos y la oración dominical.

Con esta estructuración, en efecto, se articulan el pensamiento central del cristianismo y las aportaciones del humanismo renacentista. Inspirándose en los tiempos apostólicos y patrísticos, el catecismo pone de relieve la iniciativa de Dios, exponiendo en la primera y segunda parte –símbolo y sacramentos– las intervenciones salvíficas de Dios en la historia de la salvación. Por el contrario, en la tercera y cuarta parte –mandamientos y oración–presenta preferentemente la respuesta del hombre al amor de Dios, resaltando la libertad y el protagonismo en su salvación y tareas temporales, según el espíritu del tiempo. Los textos bíblicos y patrísticos dan riqueza y cercanía al catecismo.

IV. Libros que necesitan licencia de edición

Según la normativa del Código de Derecho Canónico vigente, la licencia se debe dar, en primer lugar, para las ediciones de la Sagrada Escritura, que sólo pueden publicarse si han sido aprobados por la Sede Apostólica o por la Conferencia Episcopal[14].

Además, los libros litúrgicos se pueden imprimir con las condiciones indicadas en el canon 838, modificado en 2017 por el motu proprio *Magnum Principium*. Es competencia de la Sede Apostólica publicar los libros litúrgicos, revisar las adaptaciones aprobadas según la norma del derecho por la Conferencia Episcopal. Corresponde a las Conferencias Episcopales preparar fielmente las versiones de los libros litúrgicos en las lenguas vernáculas, adaptadas convenientemente dentro de los límites definidos, aprobarlas y publicar los libros litúrgicos, para las regiones de su pertinencia, después de la confirmación de la Sede Apostólica[15].

Para reeditar libros litúrgicos o partes de los mismos así como sus traducciones a la lengua vernácula, es necesario que conste su conformidad con la edición aprobada, mediante testimonio del Ordinario del lugar en donde se publiquen[16].

14. Cf. can. 825 § 1.

15. Se debe notar que desde 2017, fecha en que se promulgó esta versión del can. 838, son las Conferencias episcopales las que aprueban las traducciones litúrgicas a las lenguas vernáculas. Hasta esta fecha todas las traducciones debían ser enviadas a la Santa Sede para la aprobación. La Santa Sede se reserva el derecho a aprobar adaptaciones litúrgicas.

16. Cf. can. 826 § 2.

En cuanto a los libros de oraciones y devocionarios, se publiquen sin licencia del Ordinario del lugar libros de oraciones para uso público o privado de los fieles[17].

Para el resto de los libros, Sin perjuicio de lo que prescribe el canon 775 § 2, que habla de la edición de catecismos nacionales, es necesaria la aprobación del Ordinario del lugar para editar catecismos y otros escritos relacionados con la formación catequética, así como sus traducciones[18].

Como se ve, será el Ordinario del lugar el competente para la mayoría de los libros que los fieles suelen editar. Por ello, queda por ver cuál es este Ordinario del lugar. A ello responde el canon 824 §, que determina que es el Ordinario local propio del autor o el Ordinario del lugar donde se editan los libros. Será el autor el que decida a cuál de los dos Ordinarios pide la licencia. El lugar de edición no es el de impresión: muchas veces las editoriales contratan imprentas para sus libros en otras poblaciones. El ordinario del lugar de impresión, en este supuesto, no tiene competencias. El competente es el del lugar de edición, esto es, el del domicilio de la editorial.

Para la tarea de censura que le compete al Ordinario del lugar, es común que se sirva de la ayuda de peritos en las materias de que se trata. Para ello, muchos Obispos, especialmente en diócesis con gran raigambre editorial, disponen de expertos (que el Código, usando un término tradicional, llama censor) que le ayuden en su tarea. Para ayudar al Ordinario, las Conferencias Episcopales pueden establecer un cuerpo de censores.

Respetando el derecho de cada Ordinario del lugar de encomendar el juicio sobre los libros a personas que él mismo haya aprobado, puede la Conferencia Episcopal elaborar una lista de censores, que destaquen por su ciencia, recta doctrina y prudencia y estén a disposición de las curias diocesanas, o también constituir una comisión de censores, a la que puedan consultar los Ordinarios del lugar[19]. Muchas Conferencias Episcopales constituyen Comisiones doctrinales que asumen esta función que el Código les da. El censor emite un dictamen por escrito, pero es el Ordinario quien asume la responsabilidad última sobre la licencia que concede o deniega.

17. Cf. can. 826 § 3.
18. Cf. can. 827 § 1.
19. Cf. can. 830 § 1

V. Competencias sobre la catequesis

En el canon 775 se distinguen las diversas competencias normativas que sobre la instrucción catequética, y particularmente en lo que concierne a la aprobación y uso de catecismos, tiene la autoridad de la Iglesia: la Sede Apostólica, los Obispos diocesanos y las Conferencias Episcopales.

Los fieles tienen derecho a recibir la verdadera doctrina, y a la Jerarquía le corresponde el deber y el derecho de anunciar autorizada y autoritativamente, los contenidos doctrinales catequéticos. Este ministerio jerárquico exigirá unas veces el ejercicio de la función de gobierno, y otras el ejercicio de la función magisterial; no rara vez se ejercerán las dos funciones conjuntamente, como por ejemplo sucede al aprobarse e imponerse un catecismo.

En el primar parágrafo del canon 775 se recuerda la dependencia que tiene la catequesis de la Sede Apostólica, que esta ejerce a través del Dicasterio para la Evangelización, en la Sección para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo. Dicha sección es competente para la catequesis, poniéndose al servicio de las Iglesias particulares en su deber de anunciar el Evangelio de Jesucristo a cuantos, habiendo recibido el Bautismo, llevan una vida cristiana en el día a día; a cuantos, aunque mostrando una cierta fe, no conocen adecuadamente sus fundamentos; a cuantos sienten la necesidad de profundizar más y mejor la enseñanza recibida; y a cuantos han abandonado la fe o no la profesan. Además, esta sección vela para que la enseñanza de la catequesis se imparta de manera adecuada y la formación catequética se desarrolle según las indicaciones expresadas por el Magisterio de la Iglesia. Le corresponde también conceder la prescrita confirmación de la Sede Apostólica para los catecismos y demás escritos relativos a la instrucción catequética, con el consentimiento del Dicasterio para la Doctrina de la Fe[20].

20. Cf. Francisco, Constitución Apostólica sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia en el mundo, *Praedicate Evangelium*, n° 58. Hasta la última reforma de la Curia Romana impulsada por el Papa Francisco, la competencia sobre la catequesis estaba confiada al Pontificio Consejo para la promoción de la Nueva Evangelización, de acuerdo a lo establecido por el Papa Benedicto XVI con la Carta apostólica *Fides per doctrinam* que capacitaba a ese Consejo para la aprobación requerida por la Sede Apostólica para los catecismos y otros escritos relativos a la instrucción catequística. La aprobación de la Sede Apostólica era necesaria para los textos siguientes: Catecismos nacionales, Directorios nacionales para la catequesis, o los textos similares de igual valor, Catecismos y los Directorios regionales, traducciones del Catecismo de la Iglesia Católica en las lenguas nacionales y textos escolares nacionales, en los territorios donde la enseñanza de la religión católica tiene un valor para la catequesis o donde tales textos son de uso catequístico.

Por su parte, bajo la autoridad de la Sede Apostólica, cada Obispo diocesano, como primer responsable de la catequesis y catequista por excelencia[21], de acuerdo al canon que estamos analizando, tiene los siguientes deberes:

– coordinar toda la tarea catequética y hacer cumplir las normas que pueda establecer la Santa Sede;
– aprobar los catecismos y textos catequéticos y prescribir los que se deben utilizar en las catequesis oficiales de la diócesis;
– establecer el oficio catequético diocesano;
– organizar programas para la formación de catequistas;
– promover y animar las iniciativas catequéticas.

Así, los Obispos dirigen las catequesis que dependen oficialmente de la diócesis, de modo particular las parroquiales; ejercen un control específico sobre las catequesis de aquellos otros que actúen públicamente, como es el caso de las catequesis que se imparten por los miembros de institutos religiosos y sociedades de vida apostólica en sus obras apostólicas; coordinan las actividades catequéticas que tienen lugar en la diócesis mediante el oficio catequístico diocesano; y vigilan para que cualquier iniciativa catequética esté conducida por un genuino espíritu católico.

En los parágrafos 2° y 3°, se establece que las Conferencias Episcopales tengan una función subsidiaria. A la vez se les capacita en el canon para estas dos responsabilidades que en sí mismas no se indican como preceptivas:

– editar catecismos nacionales para su territorio[22], previa confirmación de la Sede Apostólica[23], y
– establecer, cuando se considere oportuno, un departamento catequético en el seno de la Conferencia.

Una actuación magisterial ordinaria es la aprobación de catecismos y textos catequéticos. Los catecismos de carácter universal son aprobados por la Sede Apostólica.

21. Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, 63.

22. Muchas Conferencias de Obispos han publicado catecismos; por ejemplo la Conferencia Episcopal Española ha publicado, tres catecismos que se consideran como catecismos nacionales: Padre nuestro, Jesús es el Señor y Ésta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia. La Conferencia Episcopal italiana también ha señalado varios textos para que sean usados en las catequesis de las distintas edades.

23. Redacción original del canon modificado por Su Santidad el Papa Francisco (cf. *Carta Apostólica en forma de Motu Proprio Competentias quasdam decernere del 11 de febrero de 2022*): "Can. 775 § 2. Compete a la Conferencia Episcopal, si se considera útil, procurar la edición de catecismos para su territorio, previa aprobación de la Sede Apostólica".

El Obispo diocesano, por su parte, es competente para aprobar catecismos y para, cuando así lo juzgue oportuno, señalar algunos como textos oficiales para su diócesis. En el caso de que el Obispo decida establecer algunos catecismos como oficiales en su diócesis, a tenor de lo que se indica en el canon, no necesitarán esos textos un control previo por parte de la Santa Sede, precisamente lo contrario de lo que sucede con los catecismos y textos nacionales, que siendo publicados por las Conferencias necesitaban la aprobación y a partir de ahora solamente de *confirmatio* de la Santa Sede.

Para la aprobación y uso de catecismos hay que atenerse, además de a lo indicado en este canon, a la Respuesta de la Congregación de la Doctrina de la Fe, del 7 de julio de 1983[24], a las dudas propuestas sobre la interpretación del Decreto *Ecclesiae Pastorum*, en donde se determina lo siguiente:

a) La competencia que tienen las Conferencias para publicar catecismos no es delegable a los organismos que de ellas dependan. Las generales exigencias que afectan a los catecismos nacionales afectan también a los llamados «catecismos nacionales de consulta».

b) Los catecismos nacionales y diocesanos se pueden establecer como textos oficiales y, en este caso, serán los necesariamente utilizados en aquellas catequesis que se desarrollarán bajo la autoridad del Obispo en las parroquias y escuelas. En estas catequesis oficiales, sólo se podrán utilizar otros catecismos aprobados como medios subsidiarios.

c) En las actuaciones catequéticas no institucionales pueden los fieles utilizar cualquier catecismo debidamente aprobado. Además también pueden pedir a la autoridad aprobación para los catecismos y textos catequéticos que juzguen de interés, y tienen derecho a recibir esa aprobación si su contenido manifiesta la verdadera fe de la Iglesia y cumplen las normas universales sobre catequesis.

d) De tal manera es fundamental la responsabilidad doctrinal, y en concreto catequética, de cada Obispo en su diócesis, que la Santa Sede ha indicado que aun existiendo un catecismo nacional debidamente aprobado por la Santa Sede puede cada Obispo establecer otros catecismos como textos oficiales para su diócesis. Las razones de que a la vez puedan existir varios catecismos son éstas: cada Obispo, en su Iglesia particular, ejercita inmediata mente, en virtud del *ius divinum*, el poder de enseñar. Por tanto, él es en su diócesis la primera autoridad responsable de la catequesis dentro del respeto a las normas de la Sede Apostólica. Además se debe tener en cuenta que por su misma naturaleza

24. *Responsa ad proposita dubia de interpretatione decreti «Ecclesiae Pastorum»*, 7 de julio de 1983, en AAS 76 (1984) 45-52.

la función de enseñar no se agota en una única actuación; un catecismo, por muy bien que presente y sistematice la doctrina, siempre puede ser mejorado o complementado.

Sobre los contenidos de los catecismos nada se dice en los cánones, pero desde los primeros siglos formó parte esencial de la catequesis la transmisión del símbolo de la fe y de la oración dominical; añadiendo a éstos la explicación de los diez mandamientos y de los sacramentos, encontramos los temas en los que se han venido sintetizando los contenidos de la fe y vida cristiana.

VI. La edición de catecismo locales

En *Catechesis Tradende*, Juan Pablo II afirmaba que toda actividad de la Iglesia tiene una dimensión catequética, las obras de catecismo, lejos de perder su importancia esencial, adquieren importante relieve. Uno de los aspectos más interesantes del florecimiento de la catequesis posterior al Vaticano II consiste en la renovación y multiplicación de los libros catequéticos que en la Iglesia se ha verificado por doquier. Sin embargo, para que respondan a su finalidad, son indispensables algunas condiciones:

- que conecten con la vida concreta de la generación a la que se dirigen, teniendo bien presentes sus inquietudes y sus interrogantes, sus luchas y sus esperanzas;
- que se esfuercen por encontrar el lenguaje que entiende esa generación;
- que se propongan decir todo el mensaje de Cristo y de su Iglesia, sin pasar por alto ni deformar nada, exponiéndolo todo según un eje y una estructura que hagan resaltar lo esencial;
- que tiendan realmente a producir en sus usuarios un conocimiento mayor de los misterios de Cristo en orden a una verdadera conversión y a una vida más conforme con el querer de Dios.

Por su parte, todos los que asumen la pesada tarea de preparar el texto de un catecismo, no pueden hacerlo sin la aprobación de los Pastores que tienen autoridad para darla. El santo Pontífice alentaba a las Conferencias episcopales a afrontar con paciencia pero también con firme resolución, el formidable trabajo a realizar de acuerdo con la Sede Apostólica, para lograr catecismos fieles a los contenidos esenciales de la Revelación y puestos al día en lo que se refiere al método, capaces de educar en una fe robusta a las generaciones cristianas de los tiempos nuevos[25].

El último Directorio de Catequesis elaborado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización con el objetivo de que el Evange-

25. Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, 49-50.

lio permanezca siempre actual en la cultura del encuentro, fue presentado el 25 de junio de 2020. Se trata del tercer Directorio desde el Concilio Vaticano II, el primero fue publicado en el año 1971, y el segundo en 1997, que marcaron estos últimos cincuenta años de historia de la catequesis y que han desempeñado un papel fundamental para dar un paso decisivo en el camino catequético. Aquí se recuerda que los catecismos locales son grandes instrumentos para la catequesis, llamada a llevar la novedad del Evangelio a las diversas culturas de los pueblos:

"Mediante ellos la Iglesia comunica el Evangelio de manera accesible a cada persona, ya que la encuentra donde vive, en su cultura y en su mundo. Los catecismos son un punto de referencia para la catequesis en un determinado contexto, en cuanto fruto del proceso de inculturación de la fe operado por las Iglesias locales. Manifiestan por lo tanto la comprensión de la fe de un pueblo, pero también son su auténtica expresión cultural"[26].

También expone este Directorio que los catecismos se caracterizan por dos trazos principales: tienen un carácter oficial, y son una síntesis orgánica y básica de la fe.

"El catecismo local, que es expresión de un acto del magisterio episcopal, es texto oficial de la Iglesia. El carácter oficial de estos catecismos establece una distinción cualitativa en referencia a otros instrumentos útiles en la pedagogía de la catequesis, como textos didácticos, catecismos no oficiales, guías para catequistas. Además, cada catecismo es una síntesis orgánica y básica de la fe, en el que se presentan los acontecimientos y las verdades fundamentales del misterio cristiano. Es un conjunto estructurado de documentos de la Revelación y de la Tradición cristianas, compuesto, sin embargo, con un fin pedagógico teniendo en cuenta situaciones concretas. Siendo un instrumento de primer orden, no es, sin embargo, el único punto de referencia: son necesarias otras herramientas de trabajo más inmediatas"[27].

Sin dudas, el Catecismo de la Iglesia Católica es el texto que por su naturaleza se da como referencia para el catecismo local.

Un Catecismo local deberá presentar la fe en referencia a la cultura en la que están inmersos sus interlocutores, deberá poner atención para que el misterio cristiano sea presentado de modo coherente con la mentalidad y con la edad del sujeto, teniendo en cuenta la experiencia fundamental de su vida, siguiendo el dinamismo de crecimiento propio de cada persona. Será un instrumento adecuado

26. Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Directorio para la catequesis*, n° 401.

27. Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Directorio para la catequesis*, n° 402.

para favorecer los itinerarios de formación, apoyando a los catequistas en el arte de acompañar a los creyentes hacia la madurez de la vida cristiana, por esto es bueno que la Iglesia local, considerando su responsabilidad en la inculturación de la fe, proceda a publicar su propio catecismo [28].

Asimismo, el nuevo Directorio brinda indicaciones para obtener la necesaria aprobación de la Sede Apostólica para los catecismos y otros escritos relativos a la instrucción catequética. Según estas indicaciones el procedimiento para recibir la aprobación de la Sede Apostólica es un servicio recíproco entre la Iglesia particular y la Iglesia universal. Por una parte, esa ofrece la posibilidad a la Sede Apostólica de hacer sugerencias u observaciones que, a su juicio, podrían mejorar la calidad general de un texto para la catequesis, por otra parte, permite a la Iglesia local informar y esclarecer a la Sede Apostólica acerca del contexto de la catequesis, y sus principales puntos de interés, en un determinado territorio[29].

VII. Significado del término *confirmatio*

Hay una diferencia sustancial entre la aprobación y la confirmación por parte de la Santa Sede. La aprobación es la disposición por la cual una autoridad superior, en este caso, la Santa Sede, habiendo examinado la legitimidad y conveniencia de un acto de autoridad inferior, permite su ejecución. En cambio, la confirmación es la simple ratificación de la autoridad superior, que da mayor autoridad a la disposición de la autoridad inferior. De esto se desprende que la aprobación, en comparación con la confirmación, implica un mayor compromiso e implicación de la autoridad superior. Por lo tanto, es evidente que pasar de solicitar la aprobación a solicitar la confirmación no es sólo un cambio terminológico, sino sustancial, que va precisamente en la dirección de la descentralización.

En 2017, el Papa Francisco publicó el motu proprio *Magnum principium*, en el que se establecía que las traducciones de los textos litúrgicos aprobadas por las Conferencias episcopales ya no debían ser objeto de aprobación *–recognitio-* por parte de la Sede Apostólica, que en el futuro sólo las confirmaría *–confirmatio-*.

En su momento, el cardenal Robert Sarah, entonces prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, redactó una nota sobre el tema, que interpretaba la nueva legislación en sentido restrictivo, subrayando que ésta no modificaba en absoluto la responsabilidad de la Santa Sede, ni

28. Cf. *Ibíd.* 404-405.

29. Cf. *Ibíd.* 407.

sus competencias en materia de traducciones litúrgicas. Pero el reconocimiento y la confirmación, respondió el Papa Francisco en una carta al entonces Prefecto, no pueden ponerse al mismo nivel. El Papa recuerda en una carta dirigida al Cardenal Sarah, que *recognitio* y *confirmatio* no son estrechamente sinónimos, ni son intercambiables al nivel de responsabilidad de la Santa Sede. Además, indicó Francisco que resulta inexacto atribuir a la *confirmatio* la finalidad de la *recognitio*.

Esta nota interpretativa del Papa Francisco debe aplicarse también al último *motu proprio Competentias quasdam decernere*. La *confirmatio* es un acto autoritativo por el que se ratifica la aprobación de la Conferencia Episcopal, dejando la responsabilidad al *munus* doctrinal y pastoral de la Conferencia de Obispos. Es cierto que la *confirmatio* no es un acto meramente formal, sino necesario para revalidar lo ya aprobado.

VIII. Conclusión

Al favorecer la descentralización, el Papa Francisco quiere superar las situaciones difíciles que impiden el avance de las tareas y que muchas veces fueron un obstáculo en la relación de la Santa Sede con las Iglesias locales, superando también la percepción de que Roma es demasiado restrictiva y no aprecia las sensibilidades locales.

Mucho dependerá de cómo se lleve a cabo la aplicación de esta facultad de confirmación. Si el Dicasterio competente optará por confirmar simplemente las decisiones o, en cambio, entrará más directamente en las cuestiones, ofreciendo diversas observaciones. Al mismo tiempo, las Conferencias episcopales podrán ser más autónomas en algunas opciones, pero siempre sujetas a la confirmación de la Santa Sede.

Por otro lado, un órgano legislativo centralizado garantiza la justicia, el equilibrio y la armonía. El riesgo de perder esta armonía está siempre a la vuelta de la esquina.

La inadmisibilidad de clérigos vagos o acéfalos y el concepto de "Obispo benévolo"

Mauricio Landra

Sumario: I. Introducción. II. Repaso histórico del instituto de la incardinación. III. La incardinación en el derecho vigente 1. Especiales incardinaciones. 2.. Las asociaciones públicas clericales y la facultad para incardinar. IV. El concepto de Obispo benévolo. V. Conclusión. VI. Modelo de acuerdo de incardinación..

Resumen: La reciente reforma del canon 265 dispone lo que en la práctica ya se daba: la incardinación en asociaciones clericales que posean tal facultad. Junto con las demás formas de incardinación, aquí se persigue un fin eclesial y pastoral: evitar el clero acéfalo o vago, pero sobre todo ejercer un ministerio sagrado para el que fue ordenado. Son las situaciones especiales, anómalas y hasta ficticias en la incardinación las que producen un concepto de Obispo benévolo que también es motivo de estudio.

Palabras clave: incardinación, benevolencia, clérigos, asociaciones,

Abstract: The recent reform of canon 265 establishes what was already happening in practice: incardination in clerical associations that possess such power. Along with the other forms of incardination, an ecclesial and pastoral purpose is pursued here: to avoid headless or lazy clergy, but above all to exercise a sacred ministry for which he was ordained. The special, anomalous and even fictitious situations in the incardination, are produced by a concept of a benevolent Bishop that is also a reason for study.

Keywords: incardination, benevolence, clerics, associations.

I. Introducción

Con el objeto de asegurar la fecundidad del ministerio sagrado, la Iglesia siempre ha buscado los caminos e instrumentos más convenientes, conforme a las condiciones de cada tiempo y lugar, pero cuidando su finalidad y misión: la fidelidad a Cristo.

La historia, teología y derecho del sacramento del Orden sagrado nos muestra esta preocupación en la que pastores y fieles son responsables: un ministerio sagrado apoyado en el sacerdocio de Cristo.

El instituto de la incardinación, buscando la estabilidad para las obligaciones y derechos de los clérigos, es un ejemplo de esto. Con el principal objetivo de evitar la movilidad sin sentido o con sentidos ajenos al sentir de ministerio, la Iglesia estableció este vínculo entre la Iglesia particular y el clérigo, evitando llegar a considerarlo vago o acéfalo.

Repasaremos el empleo de este instituto para algunas situaciones contempladas por el Código, considerando también cuando el clérigo es miembro de un instituto de vida consagrada, o bien de una sociedad e incluso de una asociación clerical con o sin facultad para incardinar en si misma

Finalmente nos proponemos observar los criterios por los cuales a un Obispo muchas veces se lo caracteriza como "benévolo", específicamente cuando recibe a algunos clérigos que no son de la diócesis y los incardina en esta. Benévolo, incluso cuando los ordena diáconos y presbíteros, conforme a un acuerdo entre esa forma asociativa que no posee la licencia para incardinar en si misma y la respectiva diócesis que en ese momento es pastoreada por dicho Obispo.

Nos motiva la reciente reforma del canon 265 con el Motu Proprio *Competentias quasdam decernere*[1], que nos permite hacer algunas observaciones de la variada y diversa praxis entre los sujetos actuantes.

II. Repaso histórico del instituto de la incardinación

Como una de las instituciones más antiguas de la organización eclesiástica, la incardinación y su disciplina ha pasado por varias etapas en su historia[2]. El Concilio de Nicea ya disponía que "no está permitido ni a un Obispo ni a los otros

1. Francisco, *Motu Proprio Competentias quasdam decernere*, en L'OR (Ed. Italiano) 15/02/2022, pág. 8.

2. Para una buena síntesis de la historia de la incardinación, cf. A. D. Busso, *La Fidelidad del Apóstol*, T. I, Buenos Aires 2013², págs. 78-91.

clérigos pasar de una ciudad a otra…si así lo hiciesen su paso de una Iglesia a otra debe ser considerado como sin valor y que el clérigo sea devuelto a la Iglesia para lo cual ha sido ordenado Obispo, sacerdote o diácono"[3].

Este vínculo indisoluble entre el clérigo y la iglesia para la que fue ordenado lo reafirma el Concilio de Calcedonia cuando prohibió las ordenaciones absolutas. Para ser ordenado había que tener un título de ordenación que relacionaba al clérigo con una iglesia o comunidad determinada, asegurando el servicio pastoral, la vigilancia del superior, el sostenimiento del ministro y evitando su vagancia[4]. Una rígida disciplina que consideraba la relación de cada diócesis con Roma, así como con el Imperio (sobre todo centrado en Constantinopla) y las comunidades eclesiales que iba creciendo y conformándose de modos diversos, pero que no siempre fue observada. Aunque los concilios particulares siguieron con esta disciplina, serán frecuentes las ordenaciones sueltas (vagas) y el paso de los clérigos, con el consentimiento de los Obispos, por diversas necesidades pastorales.

El tercer Concilio de Letrán admitió las ordenaciones sin títulos o bien con el título del patrimonio conformado por los bienes personales del clérigo para su propio sustento[5]. Comenzaba un método que reducía el vínculo del clérigo con su diócesis, a una elección del primero que escogía un Obispo según la propuesta de los beneficios y consecuentemente llevaría a una gran movilidad del clero que pasaba de una diócesis a otra y en repetidas ocasiones durante su vida.

El Concilio de Trento, preocupado por el sustento del clero, estableció la licitud de un clérigo ordenado con el título del beneficio, pero también admitió que se ordene con el título del patrimonio o de pensión para el bien de la Iglesia[6]. Se buscaba que solo se ordenara quien fuese útil o necesario a su Iglesia, para que no haya clérigos vagos y que los clérigos peregrinos pudieran celebrar sacramentos en otra diócesis solo con las cartas de su Ordinario[7]. Trento disponía que en el futuro nadie podrá ser ordenado si no ha sido *adscribantur* en la Iglesia para su servicio, de modo que no existan de ahora en más clérigos de residencia variable e incierta[8]. Esta legislación relacionaba con más firmeza al clérigo con su diócesis, pero mientras tanto se multiplicarían los títulos de ordenación: para

3. Cf. Concilio de Nicea, can. 15.

4. El Concilio de Calcedonia, en sus 15° sesión (31/10/451) aprobó 28 cánones disciplinares, muchos de ellos en torno a la relación de cada obispo y sus clérigos, el oficio ejercido en una sola circunscripción a la vez, así como los traslados ocasionales o permanentes a otra diócesis.

5. Cf. III Concilio de Letrán (1179), can. 5.

6. Cf. Concilio de Trento, sess. XXI, Decr. *De reform*, can. 2.

7. *Ibid*., can. 16.

8. *Ibid*., sess, XXIII, can. 6.

la misión, para servir a la diócesis, a la Iglesia, a la administración[9]. Una práctica que se extenderá hasta el siglo XIX al darse una disminución de los beneficios, con lo cual el clérigo se ordenaría comúnmente para la diócesis[10]. Esta praxis será distinta en América ya que el patronato regio a las coronas de España y Portugal le dará otra perspectiva a la relación Obispo y clérigos.

A fines del siglo XIX, la Congregación del Concilio estableció que el Obispo podría prohibir, también a los clérigos ordenados a título de patrimonio dejar la diócesis, e incluso volver a llamarlos si se había marchado sin su consentimiento. Un derecho del Obispo completado con su deber del sostenimiento de los clérigos de su diócesis. La incardinación era considerada así como un medio de subordinación de los clérigos a la autoridad episcopal y el título para su sustento[11].

En los religiosos de votos solemnes siempre se ordenaron con el título de pobreza o de profesión religiosa. A partir del siglo XVI con la aparición de los consagrados sin votos solemnes, el vínculo se equipararía a los diocesanos. Estas sociedades se irán reconociendo como de vida apostólica e irán ordenando a sus clérigos con el título de mesa común.

El primer código de derecho canónico considerará la incardinación como un vínculo perpetuo y absoluto para con la diócesis (canon 117, 3°) pero no rígido ya que preveía la excardinación explícita (cánones 112 y 116) e implícita (canon 114) y por la profesión religiosa (canon 115) que lo ligaba a una religión (canon 111 § 1). Este código, desaconsejando el paso de una diócesis a otra, entendía que había dos títulos: de servicio a la diócesis (secular) o a título de pobreza, profesión religiosa o de mesa común (regular). Entendiendo que con la primera tonsura se concedía la incardinación (canon 111 § 2) y que no se confieran órdenes mayores a quienes carezcan de título canónico (canon 117, 1°).

El Código de 1917 mostraba cierto recelo por el traslado de los clérigos de una diócesis a otra. Lo que conllevó a que la Sede Apostólica reciba múltiples consultas, entre las que se contaban la situación de numerosos inmigrantes en América, Filipinas, Australia y Nueva Zelanda.

El Concilio Vaticano II estudiará y motivará a una legislación que contemple el vínculo de la incardinación[12], así como también el sistema beneficial, pero

9. Se destaca en esto la Carta Apostólica *Speculatores*, de Inocencio XII, 4/11/1694, que busca armonizar la incardinación con el movimiento de clérigos que se daba en el mundo. En esta misma línea se formulará el CIC 17.

10. Cf. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistrio di comunione*, Roma 2015, págs. 181-183.

11. El término incardinación, si bien es del tiempo apostólico, en la legislación eclesiástica se encuentra por primera vez en un decreto de la Sagrada Congregación del Concilio de 20/07/1898.

12. Sobre todo a partir de *Christus Dominus*, 28 y *Presbyterorum Ordinis*, 10,5

sobre todo el concepto de clérigo. Lo hará en el mismo espíritu conciliar que reconoce la necesidad de algunas reformas pero volviendo a las fuentes teológicas del sacerdocio pleno del episcopado.

Es así que durante el proceso redaccional de la reforma codicial se proponía un texto que dejaba la posibilidad de que haya asociaciones con facultad de incardinar a clérigos[13]. Pero se derivó a la posibilidad de que sean las sociedades de vida apostólica las que tuvieran esta facultad a partir del canon 731.

La posibilidad para con las asociaciones seguirá latente en la legislación universal y quedará promulgada para con las iglesias orientales en los cánones 357 § 1 y 579 del Código promulgado en 1990. Si bien aquí se habla de adscripción, es el mismo instituto que liga al clérigo con una asociación de fieles.

III. La incardinación en el derecho vigente

El proceso legislativo posconciliar buscó que la incardinación sea un acto de incorporación a una comunidad y a un presbiterio. Este fin primario es la relación y servicio entre un clérigo y una estructura jerárquica eclesial determinada, y no solo de subordinación a un Obispo.

Si bien posee un objetivo disciplinar, lo que se propuso es prever ante todo y principalmente a la vida personal del clérigo, a su sustento espiritual y material, que en el clero diocesano es bajo la dependencia del Obispo. Esta relación se completa y entiende con el ejercicio pastoral y apostólico de todos los clérigos, indistintamente de su incardinación, ya que siempre deberá obediencia al respetivo Obispo diocesano como responsable de toda pastoral en la diócesis.

Con este concepto se vuelve a la fuente patrística que entiende la incardinación como un instituto pastoral, que confiere al servicio ministerial una misión concreta y peculiar, para luego servir a la iglesia universal[14]. Su dimensión jurídica busca proteger esta eclesiología, con el dinamismo y la claridad necesaria para una mejor distribución geográfica del clero y considerar especiales apostolados que ponen en estudio las estructuras territoriales y personales de la Iglesia.

Esto se plasmará en el proceso redaccional del Código de 1983, reafirmando la incardinación en una diócesis o en una religión. Esta última en alusión a una Orden religiosa y siguiendo al canon 111 § 1 del primer Código. Ahora incorporando lo que de antes del Concilio se permitía para que algunas sociedades de

13. Cf. *Communicationes* 12 (1980) 109-112, en alusión al actual can. 315.

14. Cf. D. Le Tourneau, *Incardination*, en *Dictionaire historique de la papauté*, París 1994, págs. 854-859.

clérigos (como ocurría con la Sociedad Misionera) y la nueva figura de prelatura personal puedan incardinar a sus clérigos.

El texto del canon 265 posee entonces sujetos incardinantes: una Iglesia particular (considerando que son las establecidas por el canon 368); una prelatura personal (el canon 294 las considera en plural, aunque en la realidad haya solo una), o bien en un instituto de vida consagrada o en una sociedad (de vida apostólica) que gocen de esta facultad concedida por la Sede Apostólica.

Nótese que el canon cuando habla de sociedad no está incluyendo a las asociaciones, más allá del tipo que estas sean, sino que se refiere a las sociedades de vida apostólica, aunque haya sido parte de la discusión del *coetus* en el proceso redaccional como antes recordábamos.

Los cánones 266 y 736 § 1 determinan que ese fiel es clérigo desde la recepción del diaconado. Pero en la vida consagrada su incardinación es distinta: si previamente emitió votos perpetuos (religioso) u otros vínculos sacros por lo que es admitido a la sociedad de vida apostólica, es ahí con quien se incardina[15]. Con la posibilidad (*nisi*) de que el derecho propio diga otra cosa, entendiendo que ahí si se incardinaría en la respectiva Iglesia particular. Al revés ocurre con los clérigos de un instituto secular, que se incardinan en esa Iglesia particular, a no ser que (*nisi*) la Sede Apostólica conceda que se incardinen en el mismo instituto secular, siguiendo los cánones 266 § 3 y 715 § 2[16].

Se comprende que la legislación sobre la incardinación por un lado sea tan rígida, evitando la acefalía, y por el otro tan flexible y dinámica en lo que se refiere a la comunidad incardinante[17]. Incluso podemos observar que se evita la acefalía (hay una definida incardinación de todo clérigo), pero no siempre se evita la vagancia de clérigos más allá del vínculo jurídico que lo une con esa comunidad. Aquí ya es una cuestión de como se está viviendo el ministerio ordenado y su relación con la autoridad competente.

15. Un reciente ejemplo, aún de incardinación derivada, se da con la asociación pública clerical *Figli della Croce* en el Vicariato de Roma, que luego de la respectiva licencia del Dicasterio, ha pasado a ser una Sociedad de Vida Apostólica de derecho diocesano (cáns. 579, 731 y 268 § 2). Aquí se han excardinado del Vicariato veinte sacerdotes, incardinándose en dicha sociedad que se ha constituido en un nuevo sujeto incardinante, cf. Decreto. Prot. 856/22, en *Rivista Diocesana di Roma* (*maggio-giugno* 2022) 452-454.

16. No todos los Moderadores de institutos seculares que tienen indulto para dar dimisorias (can. 1019 § 2) tienen facultad de incardinar a tenor el can. 266 § 3. Si bien se trata de una incardinación originaria, en realidad se trata de una incardinación "ficticia", por cuanto se da una doble obediencia según el can. 715 § 1, cf. modelo de incardinación de clérigo de institutos seculares en Aa. Vv. (M. Landra coord.), *La curia diocesana. Al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del Obispo*, Buenos Aires 2019, pág. 192: Formulario 39.

17. Cf. V. De Paolis, *Los estados de vida de las personas en la Iglesia*, Madrid 2020, pág. 167.

A esta posible concesión apostólica, ahora se suma un nuevo sujeto incardinante con la reforma del canon 265 por el Motu Proprio *Competentias quasdam decernere*: que incardinen las asociaciones públicas clericales que hayan obtenido tal facultad. En realidad, esta situación ya dijimos que estaba presente en los cánones 357 § 1 y 579 del Código de Cánones para las Iglesias Orientales y para los latinos desde el 2008 por privilegio concedido por la Congregación para el Clero. Diremos que, aunque haya sido concedida pocas veces por el dicasterio, ahora está canonizada en el reformado texto del canon 265.

1. Especiales incardinaciones

Estos sujetos incardinantes y las diversas situaciones, nos llevan a observar que hay algunos tipos de incardinación que merecen una cierta atención. Están previstas y reguladas en el Código, por lo que no podrán considerarse irregulares, pero al menos considerarlas anómalas[18]. Lo que entendemos que son fuera de lo normal, entendidas como no recomendadas o no ponderadas, que requieren la necesaria prudencia en su excepcional empleo. No faltará en la reflexión canónica que a estas incardinaciones se las denomine ficticias, con lo cual se muestra cierta preocupación en su uso[19]. Anómalas, ficticias, especiales y hasta extraordinarias, serán solo calificativos para hacer notar la originalidad así como también la excepcionalidad de estas incardinaciones.

La primera es cuando el Código dispone que el indulto de salida de un religioso clérigo será efectivo si encuentra un Obispo que lo incardine o al menos lo reciba a prueba (canon 693). En la misma línea ocurre si el religioso clérigo es expulsado (canon 701). Es una de las situaciones que comprendería el concepto de Obispo benévolo que emplea esta especial incardinación.

La segunda, también en relación al clérigo religioso, es cuando el Código abre la posibilidad de que un Obispo acepte ordenar diácono y por lo tanto incardinar "provisoriamente" en su Iglesia particular a un miembro de un instituto religioso de votos temporales, porque este no puede incardinarse aún en su instituto hasta que haya emitido sus votos perpetuos (canon 266 § 2). De igual modo ocurre con la posible incardinación de un sacerdote que pretende entrar en un instituto religioso pero que no está preparado aún para hacerlo. En estos casos el instituto religioso no puede incardinar al sacerdote, porque falta la profesión perpetua en el instituto. Por otro lado, esperar a que haga el noviciado y después a

18. Cf. V. De Paolis, *Los estados de vida*…, pág. 197.

19. Cf. J. Beyer, voz "*motus ecclesialis"*, en Aa.Vv., *Diccionario de Derecho Canónico*, C. Corral Salvador (Dir.) – J.M. Urteaga Embil, Madrid 2000[2], págs. 453-456.

que pase el tiempo de la profesión temporal, a la espera de la profesión perpetua, retrasaría por mucho tiempo la ordenación sacerdotal. En estos casos el instituto religioso también pide la "benevolencia" de un Obispo para que ordene al candidato al sacerdocio y lo incardine en su diócesis con vistas a la profesión perpetua y, por lo tanto, al paso posterior al instituto religioso.

Una tercera situación se trata de institutos o asociaciones *in fieri* que pretenden ser institutos religiosos o sociedades con la capacidad de incardinar[20]. A la espera de que lo sean, un Obispo bien dispuesto, o amigo de esa asociación, sale a su encuentro, ordena a sus candidatos, incardinándolos con acuerdos especiales en su diócesis, a la espera de que tengan la debida aprobación y capacidad de incardinar[21].

Debemos presentar también aquí una incardinación que puede considerarse especial: la Administración Apostólica personal San Juan María Vianney, que fue constituida en 2002 en Campos (Brasil) para facilitar la readmisión a la plena comunión en la Iglesia Católica al Obispo Ranger, ordenado sin mandato pontificio y a veinticinco sacerdotes provenientes del lefevrismo. Aquí se da una dependencia directa con la Santa Sede y una relación cumulativa con la Diócesis de Campos[22].

Le sumamos a estas especiales incardinaciones, la institución de ordinariatos personales para anglicanos que entran en la comunión con la Iglesia católica[23], constituyendo otra forma de incardinación de particulares características.

Aunque tengamos un nuevo texto del canon 265, persiste la condición de las asociaciones y movimientos que no poseen la capacidad de incardinar, porque la Santa Sede no se las ha concedido, en el supuesto caso que la hayan solicitado. Esta situación no es la misma y por lo tanto su tratamiento, que las antes mencionadas asociaciones *in fieri*. Igualmente reconocemos que son expresiones asociativas, incluidas o no en el vigente canon 265, que encuentran su denominador común en los movimientos eclesiales y en diversas manifestaciones asociativas que, en principio son acompañadas por el dicasterio para los laicos, vida y familia, y

20. Una de las competencias del Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, cf. *Praedicate evangeliun*, 127.

21. Debemos relacionar este tipo de incardinaciones con la aprobación misma de estas asociaciones *in fieri*, ya que recientemente el Santo Padre ha dispuesto que no pueden erigirse sin licencia escrita del dicasterio competente, cf. *Rescripto* 15/06/2022, en L´OR (Ed. Italiano 162 (2022) 8.

22. Cf. Congregación para los Obispos, Decreto *Animarum bonum*, 18/01/2002, en AAS 94 (2002) 305-308.

23. Cf. Benedicto XVI, Const. Apost. *Anglicanorum Coetibus*, 4/11/2009, en AAS 101 (2009) 985-990.

no tanto por el dicasterio para el clero o el de vida consagrada[24]. Por lo que no son inicialmente clericales, aunque si estén integradas por clérigos, conformando incluso diversas ramas con sus características propias dentro del movimiento.

2. Las asociaciones públicas clericales y la facultad para incardinar

Desde la promulgación del Código vigente se viene estudiando el instituto de la incardinación en asociaciones de fieles clérigos[25]. Ha estado esto presente en el proceso redaccional y continuó en la reflexión canónica con estudios a favor y en contra, reconociendo que no es solo un tema teológico-canónico, sino también en la pastoral que vienen desarrollando estos movimientos y asociaciones, respondiendo a la misma vitalidad que el Espíritu Santo le da la Iglesia y que incluye el ministerio sagrado[26].

Definitivamente este es un tema eclesiológico, por lo que requiere de una reflexión mayor que hablar solo de incardinación, pero que supone que algunas asociaciones cuenten y otras no, con una densidad tal para hacerlo en si mismas. El tema es que ocurre con las que no llegan a poseer esta constitución o simplemente no lo desean, pero requieren de clérigos al servicio de la asociación. Estas recurren actualmente y principalmente a la incardinación en una diócesis y por lo tanto a un presbiterio, pero ligados a la asociación como miembros activos de la misma.

Antes de esta reforma al canon al texto del canon 265, la Santa Sede ya había concedido la facultad de incardinar a algunas asociaciones clericales. Esta facultad solicitada por el mismo Prefecto de la Congregación para el Clero, la obtuvo en 2008 (canon 76 § 1), año en que Benedicto XVI le concedió el privilegio al dicasterio[27]. Esto confirmaba y ahora plasma legislativamente, que el objeto de

24. Cf. *Praedicate evangeliun*, 118, 2. El Dicasterio para el Clero es ahora competente en todo lo referido a las prelaturas personales, cf. *Praedicate evangeliun*, 117.

25. Un interesante aporte previo a la reforma del canon 265, cf. A. Perlasca, *L´incardinazione nei movimenti ecclesiale e nelle associazioni: Qualche novità?,* en *Quaderni di Diritto Ecclesiali* 33 (2020) 417-433.

26. Cf. M. Rivella, *Verso un'applicazione più aperta del principio dell'incardinazione?*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 15 (2002) 160-167; S. Recchi, *I movimenti ecclesiali e l´incardinazione dei sacerdoti membri*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 15 (2002) 168-176.

27. Cf. Valiosa reflexión es la de Luis Navarro, publicada el mismo año, pero antes de que la Congregación pudiera conceder la facultad de incardinar a las primeras asociaciones, cf. L. Navarro, *La incardinación de los clérigos de los movimientos eclesiales*, en *Ius Canonicum* 48 (2008) 247-276,

la incardinación es vincular al clérigo con la comunidad para la que es ordenado, sin contraponer al clérigo y a la comunidad con la Iglesia particular diocesana.

A la fecha solo seis asociaciones poseen facultad de incardinar dadas por la Congregación para el Clero. Algunas de ellas fueron cambiando su status jurídico, acorde al derecho vigente e incluso se fueron conformando luego como asociación pública clerical de derecho pontificio. En la actualidad con facultad para incardinar en si mismas son: *Communauté Saint Martin* (fundada en 1979 y aprobada en 2000); *Societé Jean Marie Vianney* (fundada en 1990 y aprobada en 2002); *Associazione Opera di Gesù Sommo Sacerdote* (fundada en 1992 y aprobada en 2008); *Hermandad de Sacerdotes Diocesanos del Corazón de Jesús* - Operarios Diocesanos (fundada en 1883 y aprobada en 2008). Estas asociaciones obtuvieron la facultad el mismo año que la Congregación para el Clero obtuvo el privilegio para hacerlo. El papa Francisco ha confirmado este privilegio al dicasterio y se han sumado la *Associazione Clericale della Communauté de l´Emmanuel* (erigida en 1976 e incardina desde 2017) y la *Fraternità Missionaria di Sant´Egidio* (erigida en 1968 e incardina desde 2019).

En la plenaria de la Congregación para el Clero de 2017 se presentó una nota de síntesis sobre la incardinación y los criterios para valorar la idoneidad de la realidad eclesial de las asociaciones públicas clericales para recibir esta facultad de incardinar[28]. En un claro texto se presentan la necesaria prudencia para conceder esta facultad a quienes la soliciten.

Deberán ser las asociaciones que reúnan los requisitos del canon 302, pero les presenta cuatro criterios que el dicasterio empleará para conceder la facultad de incardinar en si mismas:

1. Un número suficiente de miembros clérigos que integran la asociación. Sin especificar la cantidad, se reconoce que es importante para garantizar la efectiva novedad y peculiariedad del carisma eclesial que sostiene la asociación.
2. Posibilidad de ofrecer una formación inicial y permanente adecuada. Esta formación en seminarios o casas de formación estará sujeta a la *Ratio Fundamentalis institutiones sacerdotalis* de 2016. Se incluye el sostenimiento de los clérigos, para lo cual la asociación deberá ofrecer una solidez espiritual y económica.
3. Una experiencia eclesial madura, definida y probada en el transcurso del tiempo. Aquí el dicasterio reconoce que la incardinación es también fruto de un camino eclesial recorrido por la asociación, por lo que se empleará el criterio

28. Cf. Congregación para el Clero, *Nota.* 31/05/2017, en http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Plenaria%202017/01p%20- %20Incardinazione.pdf

de la comunión que verifique la participación en la misión universal de la Iglesia.

4. Garantía del perfil humano, espiritual y moral del fundador o la fundadora de la asociación.
5. Un estatuto que garantice la legítima autonomía de los clérigos en la realidad más amplia de la asociación que incluye a los laicos.

La Congregación reconoce que otras expresiones eclesiales no obtendrán la facultad de incardinar, por lo que recuerda como debe ser la relación entre la diócesis y los clérigos que, incardinados en esta, son miembros de una asociación. Aquí se apoya en el Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, 35[29], pero que se refiere a los movimientos y nuevas realidades sin mencionar a las asociaciones.

Observamos que puede ser un requisito que esa asociación o bien ese movimiento eclesial posea tal densidad eclesial que fundamente la incardinación en si misma de sus clérigos y no en otras figuras ficticias, provisorias y especiales. Sin dudas el estudio de esta densidad eclesial seguirá siendo objeto de diversas posturas eclesiológicas, porque en definitiva es una reflexión eclesiológica, siempre apoyada en la que aportó el Concilio Vaticano II, la que fundamente estas posibles incardinaciones de clérigos que no deberán ser vagos o acéfalos.

Estos serán ministros sagrados con las obligaciones y derechos de todo clérigo a partir de ese vínculo. El respectivo moderador, presidente, director general o la terminología que se emplea para hablar de la autoridad mayor de esta asociación con facultad de incardinar será su Ordinario propio. Por lo tanto es responsabilidad suya que se cumplan los requisitos que la Congregación para el Clero disponía para con estos clérigos. Sin embargo estos no forman un presbiterio con ese Ordinario, sino que lo constituyen propiamente en la Iglesia particular en la que están ejerciendo el ministerio y con los presbíteros incardinados en la misma[30].

29. "…Los presbíteros incardinados en una Diócesis pero que están al servicio de algún movimiento eclesial o nueva comunidad aprobados por la autoridad eclesiástica competente, sean conscientes de su pertenencia al presbiterio de la Diócesis en la que desarrollan su ministerio, y lleven a la práctica el deber de colaborar sinceramente con él. El Obispo de incardinación, a su vez, ha de favorecer positivamente el derecho a la propia espiritualidad que la ley reconoce a todos los fieles, ha de respetar el estilo de vida requerido por el movimiento, y estar dispuesto —a norma del derecho— a permitir que el presbítero pueda prestar su servicio en otras Iglesias, si esto es parte del carisma del movimiento mismo comprometiéndose en cualquier caso a reforzar la comunión eclesial."

30. Cf. Montan, A., *Il Posto del sacerdote nel contesto delle nuove comunitά,* Aa. Vv. (dir. R. Fusco y G. Rocca), *La Svolta dell ' Innovazione le nuove forme di vita consacrata*, Roma 2015, págs. 175 – 182.

Reconocemos que son pocas las asociaciones públicas clericales que gozan de la facultad de incardinar en si mismas, por lo que nos preguntamos que ocurre con las demás. La primera respuesta es que incardinan en alguna de las figuras ya dispuestas por el canon 265. Considerando también que algunas asociaciones por ser *in fieri* o bien relacionadas con un carisma de alguna forma de vida consagrada, pasan a considerarse familia religiosa y por lo tanto es acompañada por el respectivo dicasterio[31].

Entonces si la asociación no posee la facultad de incardinar a sus clérigos en si misma, estos ministros sagrados incardinan en alguno de los otros sujetos incardinantes, en donde sobresale mayoritariamente que sea una diócesis, con la cual reconocemos que está ligado de un modo peculiar y hasta distinto que los demás clérigos de esa diócesis.

En resumen y a la fecha son sujetos incardinantes: las diócesis; prelaturas territoriales; abadías territoriales; los vicariatos y las prefecturas apostólicas; las administraciones apostólicas establemente constituidas[32]; las prelaturas personales[33]; los institutos religiosos[34]; las sociedades de vida apostólica[35]; los institutos seculares por concesión de la Sede Apostólica[36]; los obispados u ordinariatos castrenses[37]; las administraciones apostólicas personales[38]; los ordinariatos para los anglicanos[39] y ahora las asociaciones publicas clericales también por concesión de la Sede Apostólica[40].

La legislación vigente contempla así catorce sujetos incardinantes, a los que se le suma algunas situaciones especiales, anómalas y hasta ficticias, que requieren un trato especial, con los respectivos cuidados entre las partes. Sin embargo pareciera que el antiguo y vigente objetivo de evitar el clero acéfalo o vago mediante la incardinación, no logra totalmente su cometido. Los observamos cuando se solicita que algún Obispo benévolo incardine al clérigo sobre todo

31. Cf. cáns. 303 y 677 § 2; *Praedicate Evangelium*, 127,

32. Cf. cáns. 368 y 371.

33. Cf. can. 266 § 1.

34. Cf. can. 266 § 2.

35. Cf. cáns. 266 § 2 y 736 § 1.

36. Cf. cáns 266 § 3 y 715 § 2;

37. Cf. Const. Apost. *Spirituali Militum Curae*, 21/04/1986, en AAS 78 (1986) 481-486. Debemos distinguir aquí a los ordinariatos de rito oriental erigidos para territorios latinos cuando no existen eparquias y exarcados.

38. Cf. Decr. *Animarum bonum*, VI § 1.

39. Cf. Const. Apost. *Anglicanorum Coetibus*, VI § 3-4.

40. Cf. Motu Proprio *Competentias quasdam decernere,* art. 3 y can. 265.

en esa Iglesia particular pero con la condición de pertenecer a un sujeto que no incardina en si mismo.

Estudiaremos esa benevolencia como un adjetivo que viene empleándose para con algún sucesor de los Apóstoles cuando acepta incardinar clérigos en su diócesis, pero al servicio de una asociación.

IV. El concepto de Obispo benévolo

La benevolencia es una cualidad humana estudiada por diversas ciencias. Etimológicamente es benévolo quien desea el bien, que tiene buena voluntad, que simpatiza y tiene un afecto favorable hacia alguien o para con algo.

El Concilio Vaticano II emplea este término en tres oportunidades. Dos de ellas cuando se refiere a la política, la que será auténticamente humana si fomenta el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común[41]. Así como recuerda que la forma de hacer política debe tender a formar un hombre culto, pacífico y benévolo[42]. La tercera cita es cuando sienta las bases del diálogo ecuménico en la benevolencia de Dios, que desea la unidad de todos los cristianos para que el mundo crea[43].

Con esta cualidad se suele designar al Obispo que preside una Iglesia particular, cuando accede a alguna de las formas de incardinación especial. Sea una situación provisoria o no, puede cualificarse a ese Obispo ante una situación en relación a la vida consagrada, e incluso ante las nuevas expresiones asociativas, pero siempre hace relación de simpatía y de amistad por el cual la persona de quien preside una Iglesia particular es calificada de amigo del movimiento. Es alguien deseoso del bien y de ayudar para con una situación extraordinaria a la que en principio adhiere con su respuesta afirmativa más allá de las complejidades del tema, favoreciendo no solo al clérigo en cuestión, sino a la comunidad cristiana que este integra.

Entonces la benevolencia y el favorecimiento van juntas en una situación especial que se expresa en concesiones, autorizaciones e incluso en admisiones pastorales, llegando en el caso de los clérigos a una incardinación en la Iglesia particular que ese Obispo representa. Por eso benevolencia no quiere decir tolerancia de lo ruin, o conformidad con lo inepto, sino voluntad de bien[44].

41. Cf. GS 73,5.

42. Cf. *Ibid*., 74, 6.

43. Cf. UR 5.

44. Cf. A. Machado, *Los complementarios*, Buenos Aires 1968, pág. 152.

Evidentemente la benevolencia es de la persona del Obispo y no de la Iglesia particular o de otro sujeto incardinante, por la que permite que el clérigo se ligue con el vínculo de la incardinación no a su persona, sino a la entidad jurídica que representa legalmente. Por esto no se dice diócesis benévola, sino Obispo benévolo, para denominar a quien ha favorecido con su aceptación para con esos clérigos, pero sobre todo con esa entidad que carece de facultad para incardinad en si misma. Formación, ordenación y ejercicio del ministerio sagrado serán observadas en aquellos clérigos que se relacionan con una Iglesia particular a la que están ligados por la benevolencia de un Obispo diocesano.

Si bien estamos ante el representante legal de esta persona jurídica pública (cánones 373 y 393), pareciera que la benevolencia del Obispo está supeditada a su persona, con el riesgo de cambiar la situación canónica de esos clérigos y de los futuros clérigos, si ese Obispo no ocupa más ese oficio. No estamos hablando de que dejaría de estar incardinado un clérigo si el Obispo que lo incardinó no es más el Obispo diocesano. Porque aquí debemos considerar el principio general de la duración de un acto administrativo singular con el canon 46, por el que no cesa si ha cesado la potestad de quien lo emitió.

Lo que se pone en duda no es la vigencia de la incardinación sino la benevolencia del sucesor del autor del acto administrativo singular. No solo para con el clérigo incardinado, sino también para con el futuro clérigo y su ordenación diaconal, afectando a la benevolencia para con toda la asociación, al menos en esa Iglesia particular.

Respetuosamente podemos entender que si hay Obispos con este adjetivo calificativo en su ministerio, también habrá quienes no lo posean, o sean menos benévolos con la situación y las solicitudes. O lo que sería un equivalente al antónimo de benévolo para describir al Obispo (tal vez sucesor del benévolo) cuando no tiene la intención de acceder a una incardinación que no tenga como primer destinatario ligar al clérigo con la Iglesia particular sino con la asociación, movimiento u otra figura que no posea la facultad de incardinar en si misma por el canon 265.

Esta preocupación exige ser muy cuidadosos, ya que no es no es difícil ver un uso instrumental y altamente riesgoso de estas incardinaciones. De hecho, al Obispo que ordena e incardina a menudo se le escapa el camino formativo realizado por el candidato. Su benevolencia es también un acto de confianza en los formadores, a los que no siempre conoce o están cerca. En un lenguaje directo, el Cardenal De Paolis observaba que el Obispo acaba por encontrarse con una carga en su diócesis y con ordenaciones de personas no idóneas[45]. Estos riesgos son

45. Cf. V. De Paolis, *Los estados de vida de las personas en la Iglesia*, Madrid 2020, pág. 203

más grandes cuando se trata de asociaciones que pretenden ser nuevas formas de vida consagrada y que presentan aspectos problemáticos. Más peligroso aún es el empleo de este tipo de incardinaciones porque terminan poniendo en peligro el concepto y objeto de la incardinación misma.

Tampoco es infrecuente, observaba el mismo Cardenal, el caso de Obispos que ordenan imprudentemente e incardinan en la propia diócesis a personas que después resultan ser inadecuadas, alborotadoras y beligerantes. Incapaces de trabajar en comunión con el propio Obispo y con el presbiterio. Estas personas acaban por vivir fuera de la diócesis de manera independiente, dedicados a iniciativas que sueles producir cuanto menos perplejidad. Se convierten así en motivo de contienda. Ningún Obispo los quiere: el Obispo no consigue o no quiere conseguir tráeselo de vuelta a la diócesis. Estos casos son una advertencia para los Obispos, para que sean más cuidadosos y vigilantes antes de ordenar e incardinar a un clérigo.

V. Conclusión

La acefalía y la vagancia de clérigos no se eliminarán completamente por medio de la incardinación y sus variadas modalidades. Pero el vínculo establecido entre el ministerio sagrado y el Pueblo de Dios requiere de una serie de obligaciones y derecho mutuos que la incardinación ofrece en orden a una fecunda tarea. Esta es la intención del canon 265 y su reciente reforma.

Una mirada prudente invita a la reflexionar sobre la real necesidad de recurrir a estas especiales y ficticias incardinaciones. Si lo que se pretende es que la incardinación sea un auténtico instituto que ligue y relacione con fecundidad al ministro sagrado con la vida y misión de la Iglesia, también exige que no haya acefalía y vagancia de los mismos, más allá de la benevolencia de su Obispo de incardinación y de sus sucesores.

Sin embargo en las situaciones en donde se practique estas especiales incardinaciones, se deberían concretar las obligaciones y derechos específicos. Es aquí donde reconocemos que no siempre se realizan acuerdos escritos que protejan y den fe de estos actos jurídicos. Acuerdos o convenios que no están disciplinados por ley, ni siquiera para tratar como traslados temporarios entre las Iglesias particulares (canon 271). Aun en la situación de precariedad jurídica debería observarse el criterio de *pacta sunt servanda,* pero que no despeja la incertidumbre si un posterior Obispo desea disponer libremente de los sacerdotes incardinados en la diócesis a él confiada.

Igualmente compartimos un modelo de convenio, por el cual se concede esta relación entre la Iglesia particular y una entidad que no posee la facultad de incardinar[46].

Volvemos a observar que son muy pocas las asociaciones que incardinan en si mismas, por lo que se repite y aumentan las que solicitan que la benevolencia de un Obispo amigo les apruebe sus estatutos, así como les acepte que entre sus integrantes haya clérigos que en primer lugar respondan a los objetivos de la asociación y en segundo al servicio de esa diócesis. Aquí preferimos hablar de objetivos de la asociación, que no es lo mismo que carismas que suscitan nuevas formas de vida consagrada, sino tal vez solo apostolados concretos de esa asociación e incluso movimiento eclesial.

No faltan intentos de hablar de clérigos de doble pertenencia[47], de potestad cumulativa, de prioridades y hasta de carismas particulares de cada clérigo diocesano, lo que nos hace dudar si hay necesidad de forzar un instituto como es la incardinación de clérigos, que ya goza de una protección jurídica a partir de los cánones 265 a 272.

La benevolencia del sucesor de los Apóstoles no podrá estar ligada solo a favorecer, admitir y fomentar toda solicitud del Pueblo de Dios, al que está llamado a pastorear según el Corazón de Cristo (Jeremías 13, 15 y Juan 10,11). Es dar la vida por todas las ovejas, a las que debe ir a buscar y acompañar, aun negando lo que algunas le pidan. El Obispo benévolo no solo será quien diga si, sino también cuando dice no. Algo tan pedagógico como paternal. Por eso su benevolencia lo llevará a vigilar delante, en medio y detrás del rebaño, que incluye ser padre, hermano y amigo de los sacerdotes diocesanos[48].

VI. Modelo de acuerdo de incardinación

En …a…días del mes de…de 20...se celebra el presente Convenio *entre N.N. Obispo de…y N.N. Superior (o como se denomine en el derecho propio) de la Agrupación N.N.*

46. Cf. Aa. Vv. (M. Landra coord.), *La curia diocesana. Al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del Obispo*, Buenos Aires 2019, pág. 221: Formulario 60.

47. Una curiosa situación es la del Instituto de los Hijos del Amor Misericordioso, cuando en sus constituciones aprobadas en 1995, se establece que está integrado por sacerdotes diocesanos con votos, cf. V. De Paolis, *Los estados de vida*…págs..203-205.

48. Cf. *Apostolorum Successores*, 76.

1. *Los candidatos al sacerdocio que surjan entre los miembros de la agrupación N.N. y sean considerados idóneos recibirán la formación sacerdotal correspondiente en…*
2. *El sostenimiento de los candidatos tanto como su estudio estará a cargo de la Agrupación N.N.*
3. *Los candidatos que, terminada su formación sacerdotal, sean considerados idóneos serán incardinados a la Diócesis de…con todos sus deberes y obligaciones.*
4. *El Obispo de…se compromete a dar destino pastoral a los clérigos vinculados a la agrupación antes mencionada en diálogo con el superior legítimo (o como se denomine en el derecho propio) de la misma.*

   O BIEN: el destino pastoral de los clérigos será dado por N.N.; Superior legítimo (o como se denomine en el derecho propio) de la Agrupación N.N.
5. *La agrupación N.N. tendrá a su cargo el sustentamiento de los clérigos como así también el pago de las obligaciones previsionales y de seguridad social de los mismos.*

Firmas y sellos del Obispo diocesano y del Representante de la Agrupación

Las sanciones en el delito de abuso de menores cometido por clérigos en el contexto del derecho penal de la Iglesia Católica

Ricardo D. Medina

Sumario: I. Lugar del derecho penal canónico en el contexto de la salus animarum. II. Las Penas en el derecho de la Iglesia. II.1. Definición de la pena canónica. II.2 La finalidad de las penas en el derecho canónico. II.3. Tipos de penas. III. Escándalo, justicia y enmienda ante el abuso de menores. III.1. Penas medicinales y expiatorias en delitos sexuales con menores. III.2. Penas medicinales y abuso de menores: La suspensión. III.3. Penas distintas de la expulsión del estado clerical. III.4. La dimisión del estado clerical. IV. Otras medidas no penales. Conclusión.

Resumen: El derecho penal canónico ha sido objeto de recientes reformas legislativas. Es comprensible que se busquen los caminos más justos, siempre persiguiendo el objetivo de todo derecho sancionador. Reconociendo la gravedad de los delitos reservados, como ocurre con el abuso en menores cometidos por clérigos, no siempre resulta justo el empleo de la pena perpetua de expulsión del estado clerical. Al respecto deberá aplicarse el principio de proporcionalidad, así como estudiar otras medidas, penales o no.

Palabras clave: delito, clérigo, pena perpetua, expulsión, proporcionalidad, remedios.

Abstract: Canonical criminal law has been the subject of recent legislative reforms. It is understandable that the fairest paths are sought, always pursuing the objective of all penal law. Recognizing the seriousness of reserved crimes, as occurs with the abuse of minors committed by clergy, the use of the life sentence of expulsion from the clerical state is not always fair. In this regard, the principle of proportionality must be applied, as well as studying other measures, penal or not.

Keywords: felony, clergyman, life sentence, expulsion, proportionality, remedy.

A raíz de los escándalos sexuales cometidos por clérigos con menores hemos escuchado las más variadas críticas al derecho canónico, más concretamente al derecho penal de la Iglesia. Si bien los acontecimientos ocurridos pueden hacerlas comprensibles, y hasta acertadas en algunos aspectos, en otros resultan erróneas y esto se debe, fundamentalmente, a un desconocimiento de las características peculiares del derecho penal canónico.

Al respecto, intentaremos mostrar en este artículo que la normativa penal canónica es coherente con los fines que son propios de la Iglesia y que las leyes referidas a las sanciones en los casos de abuso sexual de menores cometidos por clérigos, más allá de que sean perfectibles, deben leerse y comprenderse dentro de los objetivos del derecho penal canónico. Si son consideradas fuera de este contexto, se emitirán opiniones incorrectas y sin un verdadero fundamento.

Igualmente, trataremos acerca de qué penas se pueden aplicar en el delito de abuso sexual de un clérigo con un menor de edad, y en qué situaciones se puede infligir la expulsión del estado clerical. A su vez, queremos detenernos en reflexionar que dicha sanción no siempre resulta la más justa y que en ocasiones, incluso desde una perspectiva más amplia, es la más apropiada.

Comprendemos la sensibilidad de las víctimas de abuso y es también en atención a ese dolor que hacemos esta reflexión, en un tema que aún suscita controversias, y que necesita continuar estudiándose. En los últimos veinte años, la legislación referida a este delito y al modo de juzgar el mismo ha ido cambiando, lo que muestra que el estudio y la experiencia han llevado a la necesidad de modificaciones. Dichos cambios, también según entiendo, han sido por aportes de otras ciencias y en base a lo que se ha podido observar y conocer respecto de estos tristes sucesos. Esto muestra la preocupación de toda la Iglesia al respecto, que también se trasluce en el derecho penal canónico. En definitiva, el derecho y los jueces en las actuaciones en concreto tratan de resolver problemas humanos, y dentro del problema humano hay que buscar la verdad escurridiza y ser fiel a la misma sin mutilarla, o disminuirla, sin ampliarla, sin mudarla: "*Rogo te per gloriam Dei*: *Nihil demito nihil minuito nec mutato*"[1].

1. Cf. La máxima citada se encuentra en la Basílica de los Santos Nero y Aquileo y fue compuesta por el Cardenal Cesare Baronio, cf. J. J. García Faílde, *Nuevo tratado de derecho Procesal canónico*, Madrid 2008[2], pág. 105.

I. Lugar del derecho penal canónico en el contexto de la *salus animarum*

Los abusos sexuales con menores cometidos por algunos clérigos han suscitado en los últimos tiempos un interés excepcional por el derecho penal canónico. Específicamente lo relativo a qué sanciones deben ser aplicadas a los clérigos que cometen delitos sexuales contra menores se ha convertido en una cuestión de interés general. Incluso es factible encontrarse con opiniones al respecto en periódicos y revistas que no tienen ninguna relación con el derecho canónico.

Hace unos años atrás José Bernal afirmaba lo siguiente: "Nunca se ha sentido tanta necesidad como hoy día de fundamentar la existencia del derecho penal canónico en la Iglesia. Ello es un reflejo más de una sensibilidad que ha calado muy hondo en algunos pastores y en el pueblo fiel, y que plantea la posibilidad misma de la coacción en la Iglesia como si se tratara de algo que afeara el rostro más genuino del Pueblo de Dios"[2]. Creemos que no es desacertado pensar que los abusos sexuales cometidos por clérigos han provocado que esta apreciación, en gran parte, hoy no pueda ser sostenida. Es decir, se puede constatar que no sólo se reclama el actuar del derecho penal, sino que incluso en ocasiones se le critica por benévolo. Al menos así ocurre en relación a los castigos que se aplican a los clérigos que han abusado sexualmente de menores. Sin embargo, no deja de ser cierto que, en relación a otros delitos penados por la Iglesia, no ocurre de este modo.

Frecuentemente las apreciaciones respecto del derecho penal y las penas que se deben aplicar a los clérigos son más bien críticas, y, aun cuando los graves acontecimientos ocurridos puedan hacerlas comprensibles y hasta correctas en algunos aspectos, por lo general no son tan acertadas, fruto de un desconocimiento de las características peculiares del derecho penal canónico.

Las normas penales referidas a los delitos de los clérigos contra el sexto mandamiento del Decálogo cometidos con menores de edad y las sanciones para estos delitos deben comprenderse dentro del contexto general del derecho penal canónico. En consecuencia, no se puede esperar que la Iglesia trate estos delitos del mismo modo que lo hace la legislación estatal, tal como pareciera que algunos pretenden. Si bien el derecho penal secular y el derecho penal canónico tienen en común una formulación técnica parecida, hay que afirmar que en términos generales "el derecho penal canónico tiene sus peculiaridades derivadas en definitiva

2. J. Bernal, *Sentido y régimen jurídico de las penas*, en *Ius Canonicum* 38 (1988) 595. V. De Paolis, afirmaba que la aún después de la promulgación del Código, continuaba la discusión acerca de la existencia del derecho penal en la Iglesia, cf. *Il Libro VI del Codice di Diritto Canonico: Diritto penale, disciplina penitenziale o camino penitenziale*?, en *Periodica* 89 (2000) 635.

de la especialidad del fin peculiar de la Iglesia, que es un fin de salvación"[3]. Por tanto, el derecho penal de la Iglesia está inmerso en el fin general del derecho canónico, que es eminentemente pastoral, "si por pastoral se entiende no un conjunto de técnicas de evangelización sino toda actividad que "de" y "desde" la Iglesia se realiza en bien de las almas"[4].

No obstante, hay que reconocer que el derecho penal de la Iglesia se sale de lo que podríamos denominar los moldes comunes, y que tiene exigencias y soluciones totalmente propias que no le quitan ningún valor[5]. Es más, todo esto demuestra que, sin dejar de ser verdadero derecho penal, tiene sus características propias que lo diversifican de los otros ordenamientos penales y lo caracterizan como el propio para defender el orden justo eclesiástico[6]. El derecho penal en la Iglesia ha de entenderse mirando al misterio de la Iglesia[7], que abarca una realidad compleja en la que están unidos el elemento Divino y el humano[8].

Damos por supuesta, para no extendernos más allá de nuestro propósito, la oportunidad y conveniencia de una legislación en materia penal en el Código, pues en el derecho de la Iglesia es necesaria la vigencia de la coactividad[9], y ello

3. A. Martínez Blanco, *derecho canónico*, Murcia 1995, pág. 560.

4. Cf. J. J. García Faílde, *Nuevo tratado de derecho*…, pág. 103.

5. "Ningún ordenamiento, que yo sepa, excepto el canónico, reconoce al ciudadano unos valores de destino personales, intransferibles e imposibles de subordinar a cualquier otro valor de la sociedad que constituyen la razón de su pertenencia a la sociedad, y que han de estar presentes en todo complejo legislativo sin excluir el penal. Son dichos valores quienes exigen la sanción penal y quienes la matizan poniendo en plano de igualdad la exigencia de los derechos de los restantes ciudadanos con los del propio delincuente. Es éste un punto de gran valor para comprender una de las características del derecho penal canónico", cf. J. Arias Gómez, *Principios básicos para la reforma del derecho penal canónico*, en *Ius Canonicum* 10 (1970) 187.

6. *Ibid*., 225-226.

7. Cf. *Optatam Totius,* 16. En este sentido: J. Arias Gómez, *Principios básicos para…*, 211-212.

8. Cf. *Lumen Gentium,* 8.

9. Cf. *Communicationes* 2 (1969) 84-85; CIC 83 Prefacio y Pablo VI, *Discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana*, de 20 de enero de 1970, en *Ecclesia* 1478 (1970) 175. J. Arias Gómez, en el estudio citado afirma: "Se trata de verdadera coacción, aunque distinta de la usada por el sistema penal estatal" (*Principios básicos para…*, 204). En igual sentido A. Marzoa, *Sanciones disciplinares y penas canónicas*, en *Ius Canonicum* 28 (1988) 185-186 y V. De Paolis, *Il libro VI del Codice di Diritto Canonico: Diritto penale, disciplina penitenciale o camino penitenciale?* en *Periodica* 90 (2001) 104. Quien desee una fundamentación bíblica, desde el Nuevo Testamento podrá hacerlo recurriendo a J. Arias Gómez, *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona 1975, págs. 21-78 y A. Martínez Blanco, *derecho canónico*, págs. 564-65. Una opinión contraria a la necesidad de la coactividad en la Iglesia sostuvo P. Huizing: "hoy el principio de libertad religiosa, aceptado por el Concilio, nos obliga a abandonar toda forma de coacción social, incluso

es consonante con la naturaleza de la Iglesia que "busca el bien total de todos sus hijos, no sólo comunicándoles generosamente sus bienes sino también, conservándolos en el camino de la salvación, y restituyéndolos al buen orden cuando de él se aparten"[10].

La Iglesia tiene la misión de ofrecer y proteger el marco y ambiente adecuados para el desarrollo integral de la persona humana y cristiana[11]. Ese ambiente puede verse alterado por el comportamiento anti eclesial, delictivo, de sus miembros, que pone en peligro el bien común eclesiástico que la Iglesia debe tutelar mediante el uso de la potestad coactiva[12]. Aunque, ciertamente, lo hará como *ultima ratio*, después de agotar todos los medios no coactivos a su alcance[13]. De este modo, la autoridad eclesiástica: "debe hacer uso del rigor con mansedumbre, de la justicia con misericordia y de la seriedad con blandura para que se conserve la disciplina, saludable y necesaria a los pueblos, y los que han sido corregidos se enmienden o, si éstos no quieren volver sobre sí mismos, para que el castigo sirva a los demás de ejemplo saludable y se aparten de los vicios"[14].

El derecho canónico es, pues, un medio que, basado en el derecho Divino natural y positivo, organiza racionalmente todos los elementos eclesiales, según

---

dentro de la Iglesia (…) La Iglesia ha de esperar obviamente que su juicio lleve a los trasgresores a cambiar de disposiciones, pero aun esto debe ser plenamente voluntario y no el resultado de una disciplina coactiva. Así por ejemplo, el menoscabo social o económico que pueda llevar consigo la deposición de un oficio eclesiástico no debe seguir siendo empleado como un medio para forzar la sumisión y conversión. Más bien deberíamos suprimir tales consecuencias pocos razonables" (*Crimen y castigo en la Iglesia*, en *Concilium* 28 (1967) 306-307). El mismo autor puntualizaba: "Parecería más lógico abandonar completamente la idea de 'derecho penal' en la Iglesia y hablar más bien de un ordenamiento disciplinar. En él no se trata tanto de juzgar y condenar al individuo, cuanto de determinar qué tipo de conducta sería más incompatible con la naturaleza y misión de la comunidad eclesial" (*Problemas de derecho canónico penal*, en *Ius Canonicum* 8 (1968) 204-205). Recientemente Juan Ignacio Arrieta ha tratado la influencia de este autor en el *Coetus de iure poenali* en *La funzione pastorale del Diritto penale*, en *Ius Ecclesiae* 34 (2022) 50-52.

10. "El delito, en cuanto acción que viola un orden justo, pone en relación, de algún modo, al sujeto delincuente con Dios mismo, aunque a través de la acción humana (…) la pena pretende que el individuo recupere ese equilibrio interior, cuya alteración hace patente el delito cometido (…) Si con el delito el sujeto se sale de la dinámica de la convivencia social, con la pena es, de algún modo, reintegrado en la misma" (J. Bernal, *Sentido y régimen jurídico*…, 599-600).

11. Cf. Juan Pablo II, *Ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*, en AAS 71 (1979) 423-424.

12. Cf. F. Niro, *Comentario al canon 1311* en Aa.Vv. *Commento al Codice di Diritto Canonico* (dir. P.V. Pinto), Città del Vaticano 2001, pág. 758.

13. Cf. canon 1341 CIC.

14. Concilio de Trento, sesión XIII, canon 1 y canon 2214 § 2 CIC 17. Este principio ha sido nuevamente acogido en el Libro VI por la reforma de *Pascite gregem Dei* en el canon 1311 § 1 CIC.

la justicia, para que la Iglesia pueda cumplir más eficazmente los fines que su Divino Fundador le señaló y que, en definitiva, están ordenados a la salvación de los hombres[15], "que en la Iglesia debe ser siempre la ley suprema" (canon 1752).

Es a partir de estos razonamientos desde donde comprenderemos la distinción entre el derecho penal canónico y otros ordenamientos; consecuentemente, esta distinción puede observarse en el modo de tratar, por parte de cada ordenamiento, el abuso de menores.

Por otra parte, se constata en ocasiones que la dimensión de los hechos ocurridos, la sensibilidad particular por el tema y los grandes titulares que en estos últimos tiempos han aparecido en la prensa de los distintos países, hacen que se escuchen reclamos hacia la Iglesia pidiendo una justicia rápida, con graves penas aplicadas a los clérigos. En estos reclamos pareciera dejarse de lado, no ya los principios propios del derecho penal canónico, que comprensiblemente son desconocidos, sino ciertos principios básicos de cualquier derecho. Es decir, el ordenamiento canónico también parte del principio de inocencia[16], requiere de un proceso adecuado para probar el delito y debe buscar no dañar la fama del presunto delincuente. A su vez, tiene las mismas dificultades respecto de las pruebas que tienen los ordenamientos estatales en esta clase de delitos. Todo esto requiere un mínimo de tiempo necesario para poder llegar a establecer si el delito se cometió, en qué circunstancias, si el acusado es imputable y si fuera el caso qué penas conviene imponer[17]. De hecho, a los ordenamientos estatales usualmente les lleva mucho más tiempo llegar a una sentencia en estos delitos que a los tribunales eclesiásticos.

15. Cf. J. Arias Gómez, *El sistema penal canónico ante la reforma del C.I.C.*, en *Ius Canonicum* 15 (1975) 188.

16. Cf. canon 1321 §1; Acerca de la presunción de inocencia: K. Pennington, *Innocent until Proved guilty: The Origins of a Legal Maxim*, en *The Jurist* 63 (2003) 106-124; D. Astigueta, *La persona y sus derechos en las normas sobre los abusos sexuales,* en AADC 11 (2004) 46 y F. J. Campos Martínez, *Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual* en *Periodica* 108 (2019) 471-516. La presunción de inocencia fue consagrada en las diversas "líneas guías" aprobadas por las Conferencias episcopales como también el *motu proprio Vos estis lux mundi*, en su artículo 12 § 7 (R. D. Medina, *El motu proprio Vos estis lux mundi. Una oportunidad de responsabilidad y credibilidad*, en AADC 24 (2019) 120-122).

17. "La rapidez no es precisamente el sistema más apto para la claridad de las ideas, ni, por tanto, para que el reo tenga tiempo para esclarecerlas como a él le conviene y como conviene a la rectitud del ordenamiento judicial", cf. J. L. Santos, *Procedimientos contra clérigos irresidentes, concubinarios y párrocos negligentes*, en Revista Española de derecho canónico 12 (1957) 610.

Quienes tienen la función de juzgar estas situaciones deben actuar según el derecho canónico y las normas emanadas de la Santa Sede, buscando objetivamente la verdad fuera de cualquier presión[18].

II. Las Penas en el derecho de la Iglesia

1. Definición de la pena canónica

El Código de derecho canónico vigente no da ninguna definición de la pena canónica[19]. El canon 2215 del Código de 1917 definía la pena eclesiástica como "la privación de algún bien, impuesta por la autoridad legítima para corrección del delincuente y castigo del delito"[20]. Martínez Blanco señaló que es una "definición que en sustancia sigue siendo válida si se corrige el elemento del fin de la pena, que de acuerdo a la función del derecho penal canónico, no es tanto el castigo al delincuente cuanto la defensa del orden jurídico eclesial, permaneciendo el fin de la enmienda del delincuente y la reparación del daño causado a la comunidad (reparar el escándalo); por lo que en suma podríamos definir ahora a la pena como la privación de algún bien, impuesta por la autoridad eclesiástica para restablecer la justicia (reparar el orden social de la Iglesia), reparar el escándalo, y lograr la enmienda del delincuente" [21].

2. La finalidad de las penas en el derecho canónico

Teniendo en cuenta cuanto hemos dicho del derecho penal, en el contexto de la *salus animarum,* no resulta difícil comprender que el fin de las penas es prevalentemente medicinal.

18. Cf. J. J. García Faílde, *Nuevo tratado de derecho*…, pág. 104.

19. "*Il codice non ci dà una nozione di pena. Ma essa è da concepire come punizione inflitta a causa di un delitto e che generalmente consiste nella privazione di un bene di cui la Chiesa possa disporre*" (V. De Paolis: *Il Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa*, en *La Scuola Cattolica* 112 (1984) 359).

20. *"…tale bene può essere constituito da cose proprie o da diritti che uno può avere legitimamente acquisito. Si trata de beni esterni, il cui possesso ed uso depende directamente dalla Chiesa. Possono essere tanto di natura spirituale (…) quanto di natura temporale*" (A. G. Urru, *Natura e finalità della pena canonica*, en Aa.Vv. *Il proceso penale canonico* (dir. Z. Suchecki) Roma 2003, pág. 61).

21. A. Martínez Blanco, *derecho canónico*, pág. 586.

Este carácter medicinal no ha estado ausente en la normativa canónica a través de los siglos, con un notorio progreso de acentuación en tal sentido[22]; aunque en alguna época - por circunstancias que no hacen al caso reseñar en este momento -, haya predominado una concepción más retributiva o vindicativa. Concretamente, puede apreciarse este fin predominantemente medicinal en la Iglesia primitiva, en la que las penas se limitaban prácticamente a la excomunión, o sea la separación de la comunidad, basada en el texto de Mateo 18, 15-18 sobre la corrección fraterna[23]. Esta medida estaba destinada a facilitar la conversión del pecador obstinado, restituyéndolo a la comunidad de la Iglesia visible[24].

Lo recientemente expresado no quiere decir que entre los fines de las penas no se encuentre el vindicativo. De tal manera que se puede distinguir entre finalidades principales y secundarias; siendo las primeras el arrepentimiento del delincuente y su recuperación para la comunidad eclesial y la restauración del orden lesionado[25]. Las segundas son: la prevención de futuros delitos y finalmente la vindicación[26].

3. Tipos de penas

El Código de derecho canónico en el Título IV del Libro VI titulado "De las penas y demás castigos", describe los castigos o sanciones penales de la Iglesia enunciadas en el canon 1312.

Las penas son:

22. Cf. J. L. Santos, *Procedimientos contra clérigos…*, 451.

23. Cf. T. García Barberena, *Comentario al Libro V*, en *Comentarios al Código de derecho canónico*, Madrid 1964, T. IV, pág. 200 y A. García García, *Historia del derecho canónico I*, Salamanca 1967, págs. 142-143.

24. Cf. A. García García, *Historia del derecho…,* pág. 143. En el mismo sentido: S. Bueno Salinas, *Tratado general de derecho canónico*, Barcelona 2004, pág. 451.

25. "En el derecho de las *Decretales* las expresiones usadas para indicar dicha finalidad son muy variadas; p.e., «para reprimir la malicia» (c. 8, X, I, 3); «para que la pena de uno sea corrección de muchos» (c. I, X, V, 2); para que los que menosprecian los mandatos divinos «se corrijan con vindictas más severas» (c. 9, C. XXIII, q. 3); usar el brazo secular «para repeler tan grande insolencia» (c. 13, X, 31)" (T. García Barberena, *Comentario al Libro V*, pág. 199)."Por nuestra parte, no diremos que la pena eclesiástica no puede tener finalidad vindicativa, sino sólo medicinal, puesto que en el Código hemos encontrado frases referentes a la finalidad vindicativa. Pero sí es verdad que la Iglesia no puede castigar con un fin meramente vindicativo; es más, el fin medicinal debe ser prevalerte" (J. Hortal, *Comentario al canon 1311*, en *Código de Direito Canônico*, São Paulo 2005, pág. 323).

26. Cf. S. Bueno Salinas, *Tratado general de…*, pág. 453.

1) Censuras: a) excomunión (canon 1331); b) entredicho (canon 1332) y c) suspensión (canon 1333).
2) Penas expiatorias: a) mandato de residir en un determinado territorio (canon 1336 § 2, 1º); b) pagar una multa pecuniaria o suma monetaria para los fines de la Iglesia (canon 1336 § 2, 2º; c) prohibición de residir en un determinado lugar o territorio, desempeñar oficios, cargos, ministerios o funciones, o algunas concretas actividades inherentes a los oficios o cargos (canon 1336 § 3, 2º); d) realizar cualquiera o determinados actos de potestad de orden (canon 1336 § 3, 3º); e) realizar cualquiera o determinados actos de potestad de régimen (canon 1336 § 3, 4º); f) ejercitar algún derecho o privilegio, o usar distintivos o títulos (canon 1336 § 3, 5º); g) gozar de voz activa o pasiva en elecciones canónicas, o de tomar parte con derecho de voto en los consejos o colegios eclesiales (canon 1336 § 3, 6º); h) vestir traje eclesiástico o el hábito religioso (canon 1336 § 3, 7º); i) privación de todos o determinados oficios, cargos, ministerios o funciones, o de algunas concretas actividades inherentes a los oficios o cargos (canon 1336 § 4, 1º); j) privación de la facultad de oír confesiones o de predicar (canon 1336 § 4, 2º), k) privación de la potestad de régimen delegada (canon 1336 § 4, 3º); l) privación de algún derecho o privilegio o de distintivos o de títulos (canon 1336 § 4, 4º), ll) privación de la totalidad o de una parte de la remuneración eclesiástica (canon 1336 § 4, 5º) y m) expulsión del estado clerical (canon 1336 § 5).

El elenco de penas expiatorias que menciona el canon no es taxativo[27]. En efecto, el supremo legislador, así como el legislador *infra auctoritatem supremam* (cf. canon 135 § 2), pueden establecer mediante ley otras distintas. Además, las penas expiatorias pueden ser perpetuas, o por tiempo determinado o indeterminado.

3.1. Penas medicinales y penas expiatorias

Como hemos indicado en la clasificación precedente, las sanciones penales en la Iglesia son: penas medicinales o censuras y penas expiatorias (canon 1312)[28].

27. Cf. canon 1336 § 1: "Además de otras que pudiera establecer la ley".

28. "Las penas medicinales son las que priorizan, en primer lugar, la corrección del delincuente, por eso, cesan después que se comprueba su arrepentimiento. Expiatorias son las que se dirigen prevalentemente al restablecimiento del orden social, por eso, son impuestas a perpetuidad o por un tiempo determinado" (J. Hortal, *Comentario al can. 1312*, pág. 323).

Las censuras buscan que el delincuente cese en su contumacia[29], quedando de este modo claro su fin predominantemente medicinal[30], aunque no exclusivo, pues incluyen otros elementos tales como desistir del delito, reparar el escándalo y los daños y, si fuese el caso, cumplir la penitencia impuesta. De este modo la censura se aproxima a la pena expiatoria, si entendemos la expiación canónica del delito como arrepentimiento del reo, junto con la reparación del escándalo[31].

Lo peculiar de este tipo de penas está en el necesario requisito previo de la contumacia, por tanto no pueden imponerse al arrepentido, y el censurado tiene derecho a la absolución de la censura en cuanto muestre su arrepentimiento[32]. Consecuentemente, las censuras no pueden imponerse a perpetuidad ni por un tiempo determinado ni a beneplácito del superior[33]. A su vez, como indica el canon 1347 § 1, el reo debe ser advertido al menos una vez para que la imposición de la censura sea válida[34].

Con buen criterio en la reforma del Libro VI del año 2021 efectuada por la Constitución Apostólica *Pascite gregem Dei* se permite ahora que cuando la autoridad competente imponga o declare la censura en el proceso judicial o por decreto extrajudicial, se puedan imponer también las penas expiatorias que se consideren necesarias para restablecer la justicia o reparar el escándalo[35].

Por otra parte, tenemos las penas expiatorias; su finalidad directa y principal es la expiación del delito, el castigo y la reparación del orden social per-

29. Cf. canon 1347 §1 CIC.

30. Conviene recordar aquí la definición que de ellas daba el canon 2241 § 1 del CIC17: "La censura es una pena por la cual se priva al bautizado que ha delinquido y es contumaz, de ciertos bienes espirituales o anejos a éstos hasta que cese en su contumacia y sea absuelto".

31. Cf. T. García Barberena, *Comentario al Libro V*, pág. 201.

32. "Se considera que ha cesado en su contumacia el reo que se haya arrepentido verdaderamente del delito, y además haya reparado convenientemente los daños y el escándalo o, al menos, haya prometido seriamente hacerlos" (canon 1347 § 2 CIC).

33. Cf. F. Aznar Gil*, Comentario al c. 1331*, en *Código de derecho canónico Edición bilingüe comentada* (Profesores de Salamanca) Madrid 1993, pág. 643.

34. El texto legal del canon 2242 del CIC17 hablaba de amonestaciones, pero no menciona a las mismas como condición de validez. Sin embargo, la mayoría de los autores consideraba, como necesarias, dichas condiciones para la validez de la censura; otros, apoyados en los antiguos cánones11 y 15, la consideraban sólo condición para la licitud. De todos modos, la controversia ha quedado superada al establecer el canon 1347 § 1 del CIC que la amonestación se debe realizar al menos una vez.

35. Cf. R. D. Medina, *La reforma del Libro VI: Algunas claves de interpretación*, en Estudios Eclesiásticos 97 (2022) 1147.

turbado[36]. Pueden imponerse a perpetuidad, por un tiempo determinado o bien a criterio del superior; su remisión no depende de la cesación de la contumacia en el delincuente, sino que cesan cuando se cumple el tiempo para el que fueron impuestas y, si son perpetuas o por tiempo indefinido, sólo pueden cesar por dispensa.

Si bien en el Código "no se explica la razón de la diferencia de las penas medicinales o censuras y las expiatorias, no obstante, puede deducirse de su fin. Las medicinales son para conversión o enmienda del reo, las expiatorias, para la expiación del delito"[37].

Dicha interpretación debe ser adecuadamente entendida, es decir, "no se debe comprender que hay un tipo de penas (medicinales) cuya única finalidad es la enmienda del delincuente, mientras que otras persiguen únicamente el castigo del delito (expiatorias), de forma que estas dos posibles finalidades sean recíprocamente excluyentes; la conclusión no puede ser aceptada. Más bien hay que hablar de dos modos complementarios de reacción frente al delito; en uno, el acento se inclina más hacia la medicinalidad, en el otro hacia la expiación"[38].

3.2. Remedios penales y penitencias

Aunque no sean estrictamente penas, el Código las ha ubicado en el mismo título que a las penas.

1) Remedios penales: a) amonestación (canon 1339 § 1): b) reprensión (canon 1339 § 2); d) precepto (canon 1339 § 4) y d) vigilancia (canon 1339 § 5).
2) Penitencias: a) obras de religión; b) obras de piedad; c) obras de caridad (canon 1340 § 1) y e) otras.

En cuanto a los remedios penales, hay que decir que en un sentido estricto no son penas; de hecho, pueden imponerse cuando no se ha cometido delito. Sin

36. Cf. J. Bernal, *Sentido y régimen…*, 607; F. Aznar Gil, *Comentario al can. 1336*, pág. 649 y O. V. Cruz, *CBCP Guidelines on Sexual Abuse and Misconduct of the Clergy*, Dagupan 2004, pág. 33.

37. J. Bernal, *Sentido y régimen…*, 587.

38. J. Sanchís, *Comentario al canon 1312* en Aa.Vv., *Comentario Exegético al Código de derecho canónico* (dir. A. Marzoa, J. Miras y R. Rodriguez-Ocaña), Pamplona 1997 pág. 240. "Toda pena es siempre a la vez medicinal y vindicativa o expiatoria" (V. De Paolis, *Il Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa*, 363). "Para la doctrina canónica, la finalidad de las penas es doble: medicinal (o correctiva) y expiatoria (o reparadora)" (A. Borras, *Droit canonique, abus sexuels et délits réservés*, en *Vie Consacrée* 2 (2003) 87).

embargo, se admite que son medidas o procedimientos de carácter penal[39]. Puede afirmarse que los remedios penales son instrumentos jurídico-pastorales que sirven para cumplir una de las misiones principales del derecho penal eclesiástico, es decir, prevenir los delitos (canon 1312 § 3 CIC)[40].

La penitencia canónica consiste en tener que realizar una obra de religión, de piedad o de caridad. La enumeración no puede considerarse taxativa y nada obsta poder elegir otras más ajustadas a las exigencias modernas o a una situación particular.

No trataremos en este artículo lo referido a los remedios penales en relación al delito de abuso sexual de menores, porque como se ha dicho no son penas. No obstante, al finalizar el artículo haremos una mención de ellos, en relación a este delito.

III. Escándalo, justicia y enmienda ante el abuso de menores

Si bien ante cualquier delito resulta difícil reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo, en el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor, lo será mucho más.

Desde hace unos años la sola denuncia contra un sacerdote, tratándose de este tipo de delitos, suele ocupar un gran lugar en la prensa, y rápidamente trasciende las fronteras del propio país para instalarse en las cadenas de noticias más importantes. De este modo, el escándalo que se provoca tiene un alcance difícil de medir, no sólo en cuanto a la extensión sino también en cuanto a la percepción de los hechos. Astigueta señala que el escándalo tiene tres elementos. Primero: un elemento activo, la acción u omisión de una persona; en este caso sería la mala conducta sexual del clérigo con un menor. Segundo: un elemento pasivo, una persona que observa la acción escandalosa. En el delito en cuestión tendríamos, en este sentido, un espectro muy amplio. Por un lado está la misma víctima y su familia, por otra parte la comunidad eclesial, tanto la más cercana a los hechos como así también la Iglesia en general. Finalmente, todos los que reciben la noticia. Tercero: un elemento interno, la percepción que el sujeto pasivo hace de

39. Cf. F. Aznar Gil, *Comentario al canon 1339*, pág. 651; V. De Paolis, *De sanctionibus in Ecclesia*, 80-81: ("hacen relación al delito, pero no son penas"); en el mismo sentido, J. Hortal, *Comentario al canon 1339*, pág. 331.

40. Cf. M. Benz, *Comentario al canon 1339*, en: Aa.Vv. *Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, (dir. A. Benlloch Poveda), Valencia 1993, pág. 595.

acuerdo a la concepción que se tenga del valor en cuestión. Este aspecto presenta una mayor posibilidad de variación, según la mayor o menor sensibilidad del individuo o de la comunidad[41].

En nuestro caso, en estos momentos, los delitos sexuales contra menores son considerados como un crimen horrendo en la sociedad en general, y provocan un gran escándalo en todos los niveles. Por otra parte, no puede dejar de considerarse que el escándalo ocupa un lugar importante en el actual Código, pudiéndose clasificar de distintos modos, diversificación que para nuestra investigación no tiene mayor trascendencia[42].

Escandalizar a alguien es una actitud grave, y como tal debe ser tenida en cuenta al considerar la reparación de cualquier escándalo causado, mucho más en los casos de abusos de menores cometidos por clérigos, que no sólo producen un gran daño a quienes han sido abusados y sus familias, sino también en la relación de éstos con la Iglesia, y con Dios[43].

En consecuencia, el Obispo o Superior, en un caso de abuso sexual de un menor cometido por un clérigo, cuando deba juzgar si el escándalo ha sido reparado deberá tener en cuenta que el derecho considera como un hecho muy grave provocar escándalo. Por lo tanto, esa reparación debe ser real y efectiva, sin conformarse con algunos gestos simbólicos de reparación. Sin duda, un signo claro de ello es que en la medida de las posibilidades del clérigo se le debe exigir, entre otras acciones, que asuma, o al menos colabore en los gastos médicos, especialmente en psicólogos, que tienen las víctimas para intentar su curación[44].

Se deberá considerar, de un modo particular, que las víctimas, sus familiares y la comunidad más afectada, experimentarán - como consecuencia de estos hechos escandalosos - dificultades en el desarrollo de su fe[45]. Su relación con Dios y con la Iglesia se verá tan perjudicada, que algunos de ellos encontrarán serias dificultades para continuar unidos a ella[46], pues el daño producido

41. D. Astigueta, *Lo scandalo nel CIC: Significato e portata giuridica*, en *Periodica* 92 (2003) 598-601.

42. Puede verse un modo de clasificación en D. Astigueta, *Ibid.* 617.

43. Cf. S. J. Rossetti, *The impact of child sexual abuse on attitudes toward god and the catholic church*, en *Child Abuse & Neglect* 19 (1995) 1471.

44. Cf. D. Astigueta, *La persona y sus derechos…,* 33.

45. Cf. S. Rossetti, *A Tragic Grace: The Catholic Church and Child Sexual Abuse*, Minnesota 1996, pág. 48.

46. Cf. H. Goode, H. McGee, C. O'Boyle, *Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland. Executive Summary*, Dublin 2003, pág. 73; S. Rossetti, *The impact of*

por el sacerdote es asociado a la misma Iglesia, viviendo así una crisis en su vida de fe[47].

Al respecto vale destacar que uno de los objetivos de la reciente reforma del Libro VI fue precisamente buscar que el derecho penal sea un instrumento pastoral al que es necesario recurrir cuando es preciso, porque así lo exige la caridad para evitar el escándalo, recuperar al delincuente y restablecer el orden de la justicia, y de este modo también proveer mejor a la protección de la comunidad y la víctima[48]. En tal sentido se han incorporado en el Código algunas modificaciones: así se afirma que cuando la ley o el precepto otorgan la facultad de aplicar o no una pena, el juez lo debe hacer conforme a lo que exigen la restitución de la justicia, la enmienda del reo y la reparación del escándalo (canon 1343). Asimismo, en el canon 1345 se determina que para que el juez pueda abstenerse de imponer la pena, en las circunstancias allí enumeradas, deben estar garantizados el restablecimiento de la justicia y la reparación del escándalo. También, en referencia a las penas indeterminadas, se establece que el juez elija las que sean más proporcionadas al escándalo causado (canon 1349).

Por otra parte, el Obispo o Superior mayor no dejará de valorar que sus medidas, de no ser las apropiadas, pueden llegar a aumentar el escándalo, dada la publicidad que tienen estos hechos. No obstante, es necesario decir que no se puede pretender una reparación exacta del escándalo, porque obviamente esto no es posible. Una falta objetiva de la dimensión del escándalo no contribuye a tomar las medidas apropiadas.

Si bien aquí estamos considerando fundamentalmente las sanciones, no puede pensarse que solamente a través de ellas podrá restaurarse la justicia y reparar el escándalo. Los pastores deberán utilizar otros medios de solicitud pastoral; en la medida en que ellos expliquen con transparencia el sentido de sus decisiones, lo que incluye las sanciones, hablen con las víctimas y sus familias, se acerquen y se encuentren con los laicos de las parroquias, colegios o cualquier institución afectada y ofrezcan actos públicos de reparación y oración, podrán

---

child sexual abuse on attitudes toward god and the catholic church, 1417-1472 y E. Mart, *Victims of Abuse by Priest: Some Preliminary Observations*, en *Pastoral Psychology* 52 (2004) 470.

47. Cf. N. De Fuentes, *Hear Our Cries: Victim-Survivors of Clergy Sexual Misconduct*, en *Bless Me Father for I Have Sinned* (ed. T. Plante), Wesport 1999, pág. 141; The Irish Catholic Bishops Advisory Committee on Child Sexual Abuse by Priest and Religious, *Child Sexual Abuse. Framework for a Church Response*, Dublin 1996, pág. 17; Australian Catholic Bishops and the Australian Conference of Leaders of Religious Institutes, *Towards Healing, Principles and procedures in responding to complaints of abuse against personnel of the Catholic Church in Australia*, Alexandria 2010, págs. 4-5.

48. Cf. J. L. Sánchez-Girón Renedo, *Nuevos desarrollos en el Proyecto de Reforma del derecho penal canónico*, en Revista Española de derecho canónico 76 (2019) 311.

lograr una mejor reparación del escándalo. Asimismo, será conveniente que pida perdón por el sufrimiento causado, ya sea por el clérigo que ha delinquido, como también por las autoridades eclesiásticas, si no actuaron como era de esperar. De este modo, resultarán más comprensibles las sanciones diferentes a la expulsión del estado clerical, y se evitará que por ello los fieles se sientan escandalizados o consideren que se está cometiendo una injusticia.

En cuanto al restablecimiento de la justicia, entendemos que va unido a reparar el daño, lo cual será exigido para considerar que el reo se ha enmendado[49]. Aunque ni el restablecimiento de la justicia ni la reparación del daño son propiamente objetos de la vía penal, a los efectos de lo que estamos tratando, es decir, qué penas aplicar ante el abuso, deberán considerarse de igual importancia que reparar el escándalo y conseguir la enmienda del reo[50].

En nuestro caso "restablecer la justicia", pensamos que hace alusión, además de la comunidad eclesial en general, a quienes más directamente han sufrido el daño por el delito cometido. Así como el escándalo es un concepto más amplio que, aunque incluye a los propiamente afectados, los trasciende; este aspecto se refiere más a los inmediatamente damnificados, es decir, a quienes han sufrido el abuso sexual y sus familias. Si reparar el escándalo es dificultoso, no lo será menos el restablecer la justicia, sobre todo desde la perspectiva de las víctimas[51].

Usualmente las víctimas y los fieles en general reclaman como un medio de reparación del escándalo que los clérigos sean expulsados del estado clerical. Toda otra medida, en no pocas ocasiones, es considerada como una actitud de benevolencia hacia el clérigo[52]. Ejemplo ilustrativo de ello es que, en la revisión

49. Cf. canon 1347 § 2 CIC.

50. Sobre la reparación del daño, pueden verse los siguientes trabajos: A. López – S. López, *La responsabilidad civil y penal de los titulares de oficios eclesiásticos según el derecho estatal*, en *Ius Canonicum* 59 (2019) 183-217; J. Ferrer Ortiz, *La responsabilidad civil de la diócesis por los actos de sus clérigos*, en *Ius Canonicum* 45 (2005) 557-608; G. Regojo Bacardi, *Pautas para una concepción canónica del resarcimiento del daño*, en *Fidelium Iura* 4 (1994) 107-162 y J. C. Ríos Martín, *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: cómo responder a las demandas de justicia*, Granada 2020².

51. J. I. Arrieta, *El proyecto de revisión del Libro VI*, en Anuario de derecho canónico 2 (2013) 225.

52. "Con el auge de denuncias de pedofilia entre el clero, normalmente norteamericano, se percibe claramente una tendencia a exigir una especie de linchamiento. Estos sacerdotes serían una especie de monstruos que deberían ser inmediatamente suspendidos de ejercer las Órdenes, como así también expulsados de la Iglesia. Este tipo de rigorismos combina muy bien con la mentalidad norteamericana, dada a extremos de liberalismo y rigorismo al mismo tiempo. Toda esta histeria contaminó la prensa del mundo entero…" (A. Moser, *Igreja: desafios inusitados. Pedofilia: primeiras reações e interpelações*, en *Revista Eclesiastica Brasileira* 62 (2002) 544).

que realizó una Comisión de la Conferencia Episcopal de Canadá, en septiembre de 2005, sobre el documento de la misma Conferencia "*From pain to hope*", se afirma: "Desde el punto de vista de las víctimas, la reintegración de sacerdotes abusadores dentro del ministerio, especialmente entre niños, es inaceptable y peligrosa, particularmente en los casos donde las parroquias afectadas no han sido informadas (…) Un número de víctimas demanda que todo clérigo encontrado culpable de abuso sexual por una corte legal, o que tenga alegaciones creíbles, sea removido de todo ministerio público y de todo contacto con niños"[53].

La experiencia nos dice que aún hoy se mantiene este parecer de un modo generalizado en muchas Iglesias particulares, lo cual implica, a mi entender, que aún queda mucho por hacer en vías a la comprensión de la sanción justa y proporcional en los casos de abusos cometidos por clérigos.

Cabe recordar que al tratar del daño aquí no nos referimos a la reparación económica. Recordemos, aunque sea de paso, que en el fuero canónico no existen normas específicas sobre las responsabilidades patrimoniales por daños que los clérigos puedan causar en el ejercicio o con ocasión de su ministerio, o prevaliéndose de su condición. Deberá aplicarse, no obstante, el canon 128 que dice: "Todo aquel que causa a otro un daño ilegítimamente por un acto realizado con dolo o culpa, está obligado a reparar el daño causado"[54]. Puede afirmarse que en la Iglesia aún está pendiente un estudio profundo respecto de este tema, si bien algunas Iglesias particulares han comenzado a abordar este particular, más allá de los casos en que se han encontrado exigidas por acciones legales o reclamos ante el estado.

Desde el punto de vista procesal, el Código prevé la acción de resarcimiento de daños dentro del proceso penal como una intervención de tercero en la causa (canon 1729), en tanto en el procedimiento extrajudicial, el Obispo puede arbitrar medios para decidir la cuestión de los daños de acuerdo con la equidad (canon 1718 § 4).

Ahora, nos queda analizar cómo discernir si el reo se ha enmendado. Los criterios que da el canon 1347 § 2, aunque referido a las condiciones para considerar que alguien ha cesado en su contumacia y poder entonces remitirle una censura, sin embargo, son una buena medida para constatar la enmienda del reo. Se mencionan aquí distintas actitudes: que el reo se haya arrepentido verdaderamente del delito y además haya reparado convenientemente los daños y el escándalo.

53. Canadian Conference of Catholic Bishops, en *Report of the Special Taskforce for the Review of Pain to Hope*, September 2005, 6-7.

54. "(…) conviene señalar el contraste entre la existencia de una clara obligación de resarcimiento por el daño ocasionado (c.128) y la falta de normas específicas para desarrollarlo" (J. Ferrer Ortiz, *La responsabilidad civil…*, 565).

Estas actitudes deberán constar de algún modo, pues en el delito de abuso sexual de menores, parece claro que la sola promesa nunca puede ser considerada suficiente[55]. El Obispo deberá pedir signos concretos de parte del clérigo culpable, como la aceptación de las medidas que él tome, la aceptación voluntaria a realizar un acompañamiento psicológico y espiritual, además de una actitud de penitencia y acciones concretas de reparación por obras de piedad y caridad, entre otras disposiciones. En todo caso el arrepentimiento no puede consistir en un simple acto interno de la voluntad, lo cual sería demasiado subjetivo, sino que debe llevar consigo el compromiso por restablecer el orden lesionado: la sinceridad del arrepentimiento se verifica precisamente en ese compromiso[56].

Asimismo, será imprescindible tener en cuenta la gravedad del delito para que no se produzca el efecto contrario y se llegue precisamente a una situación de mayor escándalo, debido a la desproporcionalidad entre los signos de arrepentimiento y reparación con relación al daño o escándalo producido.

No es un tema de menor importancia el riesgo de reincidencia y difícilmente pueda avanzarse en la comprensión de la sanción si no va acompañada de medidas que tengan en cuenta este aspecto.

1. Penas medicinales y expiatorias en delitos sexuales con menores

Vamos a detenernos a analizar qué penas se pueden aplicar en el delito de abuso sexual de menores cometidos por clérigos, a fin de observar que la legislación actual, dependiendo de la gravedad del delito, las circunstancias, la imputabilidad, etc. permite utilizar diferentes sanciones.

El legislador así lo ha dispuesto y por eso ha establecido en el canon 1398, respecto de los delitos sexuales contra el sexto mandamiento cometidos por clérigos con menores de edad, (inclusive en los referidos a pornografía infantil) que: "debe ser castigado con la privación del oficio y con otras penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical, si el caso lo requiere". Antes de la reforma del Libro VI, en el canon 1395 § 2, donde estaba comprendido el delito de abuso sexual de un clérigo con un menor, se establecía como sanción "penas justas", sin excluir la expulsión del estado clerical cuando el caso lo requiera. Como puede advertirse se ha pasado de una pena preceptiva indeterminada a una preceptiva determinada,

55. "Debe quedar bien sentado que la repetida frase *iusta poena puniatur* en el Libro VI del Código de derecho canónico (…) es realmente relevante para la discusión externa donde la demanda de justicia, el mandato de una orden eclesiástica y la disciplina no son simplemente una cuestión de rutina interna" (O. V. Cruz, *CBCP Guidelines on Sexual…*, págs. 54-55).

56. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 171.

en ambos casos con la posibilidad de poder llegar a la expulsión del estado clerical, pero en ambos se establece como condición "si el caso lo requiere".

Una formulación similar mantiene el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* en sus Normas substanciales, con respecto a las penas de este delito: "Quien comete los delitos previstos en los arts. 2 al 6 sea castigado, según el caso, además de lo previsto para los delitos particulares en el Código de derecho canónico y el Código de Cánones para las Iglesias Orientales y en las presentes Normas, con una justa pena según la gravedad del delito. Tratándose de un clérigo puede ser castigado también con la dimisión o deposición del estado clerical"[57].

Se deja, por tanto, un amplio margen de discrecionalidad al Superior o Juez a la hora de imponer las sanciones concretas[58]. Aunque el *motu proprio* no establece la pena de la privación del oficio, esta se debe considerar comprendida en la Norma puesto que allí mismo se dice "además de los previsto en el Código para los delitos particulares…".

El *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* de 2010 determinaba una formulación diferente a la que se adopta en el 2021 y también a la del canon 1395 § 2, diciendo: "debe ser castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o deposición".

Al respecto se pronuncia Sánchez-Girón Renedo: "Se aprecia que es una redacción distinta [la del c. 1395,2] de la del art. 6§2 de las normas de 2010, que se sitúan claramente en el contexto de gradualidad entre la gravedad de la pena y la del delito; y no se ve que en ellas el cambio se tenga que considerar irrelevante o pensar que es otra manera de decir lo mismo que el canon. Antes bien, tiene sentido considerar que es significativo el paso que se da hacia la línea tan marcada en el CIC (…) de gradualidad entre la gravedad de la pena y la del delito, con esa explícita y exclusiva mención de la gravedad de las acciones y conductas concretas de que se trate («la gravedad del crimen») como criterio para imponer la expulsión del estado clerical, eliminando la mención a «cuando el caso lo requiera»"[59].

57. Juan Pablo II, *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, Normas sustanciales y procesales, art. 7. El artículo 6 § 1, 1º trata sobre el delito de abuso sexual cometido por un clérigo con menor de 18 años o persona que habitualmente tiene un imperfecto uso de razón.

58. Cf. F. Aznar Gil, *Delitos de los Clérigos contra el sexto mandamiento*, Salamanca 2005, págs. 63-64.

59. J. L. Sánchez-Girón Renedo, *Garantías procesales en los procesos penales administrativos de la Iglesia*, en Aa. Vv., *Verdad, Justicia y Caridad. Volumen conmemorativo del 50º aniversario de la Asociación Española de Canonistas* (dir. L. Ruano Espina y C. Peña García), Madrid 2019, pág. 413. Entiende este autor que "quizá se pueda conjeturar en que el CIC concibió la posibilidad de abordar la decisión sobre imponer o no esa pena manejando criterios más amplios que la gravedad del crimen".

En concreto, *Sacramentorum sanctitatis tutela* de 2021 y el canon 1398 conforme a la reforma de *Pascite gregem Dei* tienen casi la misma formulación, «según el caso» dice el primero, y «si el caso lo requiere» dice el segundo. En vista de ello coincidimos también con este autor en entender que se ha adoptado un criterio más amplio para la aplicación de la pena de expulsión del estado clerical. Igualmente la gravedad del crimen es un criterio que siempre debe estar presente y está ciertamente comprendido en la expresión «si el caso lo requiriese», o «según el caso». De todos modos, sería más conveniente y preciso que, tal como se decía en el art. 6 § 2 se dijera que el clérigo ha de ser castigado según la gravedad del crimen sin excluir la expulsión del estado clerical, pero con el agregado en los casos más graves[60].

De lo expuesto, puede advertirse entonces que el juez goza de una amplia discrecionalidad en la aplicación de la pena, lo cual provoca desde ángulos diferentes cierto reclamos. Así como se ha dicho recientemente, por una parte, se esperaría una mayor precisión que considerase expresamente la gravedad, para aplicar la pena más grave, pero, por otra parte, algunos esperarían que el margen del juez fuese menor en poder aplicar sanciones menos severas.

Seguramente, todos coinciden en que el juez goza de una amplia discrecionalidad. Pero si estudiamos con atención la ley observaremos que esta amplitud no implica que el juez pueda actuar a su libre arbitrio; primeramente, hay que notar que el texto usa un modo imperativo: "debe ser castigado"[61], además el legislador pide que se apliquen aquellas penas que sean justas, y siempre se debe considerar la gravedad del delito[62]. De igual modo, el juez deberá valorar las circunstancias y el grado de imputabilidad para aplicar una pena justa.

Por otra parte, en la reciente Reforma del Libro VI, se han realizado algunas modificaciones que han reducido esa discrecionalidad. Al respecto puede mencionarse el canon 1311 § 2 que presenta un nuevo principio general afirmando que "quien preside en la Iglesia debe custodiar y promover el bien de la misma comunidad y de cada uno de los fieles con la caridad pastoral (…) y si fuese necesario, también con la imposición o declaración de las penas". El canon 1326 § 1 ahora establece que el juez "debe" y no "puede", como se decía en la redacción del Código de 1983, castigar con mayor gravedad que la establecida en la ley o precepto, en las circunstancias allí mencionadas, agregándose a las mismas, la embriaguez y otra perturbación de la mente y la pasión, provocadas intencionalmente para cometer o excusar el delito. También el ya aludido canon 1345. Igual-

60. Cf. *Ibid*. pág. 416.

61. Cf. A. McGrath, *Is Canon 1395…?*, 56.

62. Cf. Juan Pablo II, *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, Normas sustanciales y procesales, art. 4 § 2.

mente, el canon 1346 que establece que deben ser tantas penas cuantos delitos son, y el cano 1361 § 4 que condiciona la remisión de la pena a lo allí expresado.

En resumen, puede decirse que aun teniendo en cuenta las restricciones expuestas, el juez continúa manteniendo una amplia discrecionalidad, en la aplicación de la sanción, también en el caso de los abusos sexuales de clérigos con menores, lo que implica que debe tener una mayor conciencia de responsabilidad y estudio de cada situación concreta, para poder impartir justicia y aplicar la pena justa, sin dejar nunca de considerar el de gradualidad de la pena[63].

2. Penas medicinales y abuso de menores: La suspensión

La suspensión, aunque factible en teoría, es una pena que no suele aplicarse en los casos de conductas sexuales impropias de clérigos con menores. Esta pena es una censura y, por tanto, "sólo puede imponerse de manera perpetua o indefinida por medio de un juicio canónico. Si se impone mediante un decreto administrativo sólo puede ser temporal"[64]. Una censura, tal como la suspensión, está por su propia naturaleza solamente condicionada a que el clérigo permanezca en su contumacia, y no relacionada con un periodo de tiempo particular[65]. Además, no puede ser impuesta si antes no se ha amonestado al menos una vez al reo, dándole un tiempo prudencial para que se enmiende[66]. Si el clérigo cesa en su contumacia debe remitirse la pena[67].

En definitiva, esta pena tiende más bien a buscar la ruptura de la contumacia en un determinado delito: en el caso del abuso sexual con menores no siempre hay una "situación delictiva", sino que son delitos concretos que, habitualmente, cuando llegan a oídos del superior ya se han cometido. De este modo, a un clérigo acusado de este delito - si lo reconociera, diera muestras de arrepentimiento y estuviese dispuesto a obedecer a su obispo - no se le podría aplicar esta pena. Pero igualmente, aunque hubiere pruebas sobre el hecho delictivo y el clérigo no aceptase las indicaciones de su Superior, a nuestro entender, no pareciera que esta pena sea la más oportuna. Dada la naturaleza de este delito no se puede esperar a ver qué es lo que ocurre con el clérigo, si opta por cambiar de conducta o seguir

63. Cf. V. De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento*, en *Periodica* 82 (1993) 208-209.

64. T. Doyle, *The Canonical Rights of Priests Accused of Sexual Abuse*, en *Studia Canonica* 24 (1990) 343.

65. Cf. United States Conference of Catholics Bishops, *Canonical Delicts Involving Sexual Misconducts and Dismissal from the Clerical State*, Washington 1995, pág. 18.

66. Cf. canon 1347 § 1 CIC.

67. Cf. cánones 1347 § 2 y 1358 § 1 CIC.

delinquiendo. Aunque el Código contempla en el canon 1395 § 1 que el clérigo concubinario y el clérigo que con escándalo permanece en otro pecado externo contra el sexto mandamiento, deben ser castigados con suspensión, no se está refiriendo al delito con menores que ya está tratado específicamente en el canon 1398. En otros delitos en los que se estipula la suspensión como pena *ferendae sentenciae*, como podrá advertirse, son de naturaleza muy diferente, una parte de ellos se refiere a delitos relacionados con la administración de los sacramentos[68], o cuando el clérigo abandona voluntaria e ilegítimamente el ministerio sagrado durante seis meses continuados[69].

Es evidente que esta sanción es idónea para otros delitos y de hecho en la praxis no se aplica. Sin embargo, Doyle sostiene que es posible, pero no recomendable, aplicar la suspensión si hay evidencia convincente de que el delito ha ocurrido y el acusado se niega a cooperar; estas actitudes serían signos de que el clérigo rechaza terminar con sus actividades ilícitas y por tanto se puede presumir su contumacia[70]. Coincidimos en que entonces la sanción es posible en algunos casos pero no conveniente: como sea el legislador no ha hecho mención expresa de ella para el delito contra el sexto mandamiento de clérigos con menores. Mientras que si lo hace expresamente en casos de clérigos con mayores, en las situaciones consideradas en la ley[71].

Es apropiado recordar aquí que no se puede someter al clérigo a un tratamiento psiquiátrico o psicológico bajo amenaza de sancionarle. Tal requerimiento atenta contra el cumplimiento del canon 220 y el Obispo no puede considerar que la obediencia que le es debida incluya este tipo de exigencias. Así lo ha hecho saber expresamente la Congregación para el Clero[72]. Además, el negarse al tratamiento no puede tomarse como signo de culpabilidad, por lo cual creemos que habría que buscar otros indicios que demuestren la contumacia en caso de que el acusado se presuma culpable[73].

68. Cf. cánones 1379, 4; 1380 y 1385 CIC.

69. Cf. canon 1392 CIC.

70. Cf. T. Doyle, *The Canonical Rights…*, 342-43 y 345.

71. 1395,1

72. Cf. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2003*, Washington D.C. 2003, pág. 25; G. Ingels, *Protecting the Rigth to Privacy When Examining Issues Affecting the Life and Ministry of Clerics and Religious*, en *Studia Canonica* 34 (2000) 445-46. En este mismo artículo, en las páginas 459-66, puede verse la respuesta de la Congregación para el Clero y los hechos que motivaron la misma, en la cual se resuelve un caso de lesión del derecho a la intimidad.

73. Cf. J. P. Beal, *Doing what One Can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, en *The Jurist* 52 (1992) 666.

Vale aclarar que esta suspensión, como pena, no debe ser confundida con la facultad que otorga al Ordinario el canon 1722 de apartar cautelarmente al clérigo del ministerio sagrado, de un oficio o de un cargo eclesiástico. En la praxis, ante una denuncia de abuso sexual cometido por un clérigo con un menor, este recurso se está utilizando habitualmente, tal vez en algunos casos, incluso abusivamente.

3. Penas distintas de la expulsión del estado clerical

En el controvertido tema sobre qué penas se deben aplicar a los clérigos que han abusado de menores, podemos encontrarnos básicamente con dos posiciones: por una parte algunos visualizan como única pena conveniente la dimisión del estado clerical, pena que estudiaremos en el siguiente apartado. Otros sostienen, sin negar que la dimisión deba ser aplicada en los casos más graves, que tal como lo contempla la legislación vigente, puede haber situaciones en que las demás penas expiatorias deben ser aplicadas.

Nosotros nos inclinamos a favor de la segunda postura, fundamentalmente basados en que tanto el canon 1398 § 1, 1º como *Sacramentorum sanctitatis tutela* artículo 7, contemplan esa posibilidad: "debe ser castigado con la privación del oficio y con otras penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical, si el caso lo requiere", dice el canon. Por su parte el motu propio afirma que "sea castigado según el caso, además de lo previsto en el Código de derecho canónico y el Código de Cánones para las Iglesias Orientales y en las presentes Normas, con una pena justa pena según la gravedad del delito. Tratándose de un clérigo puede ser castigado con la dimisión o deposición del estado clerical". Aunque el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* no hace mención a la privación del oficio, ciertamente que está comprendida también allí esta sanción puesto que en el mismo se afirma: "además de lo previsto para los delitos particulares en el Código de derecho canónico…".

Tanto el canon 1398 § 1, 1º como el art. 7 de *Sacramentorum sanctitatis tutela* utilizan la expresión penas justas, de modo tal que están incluyendo la posibilidad de aplicar las penas expiatorias a las que alude el canon 1336, y como ya se ha visto, al menos hipotéticamente la suspensión.

De hecho, como decimos, no obstante considerarse la posibilidad de la expulsión o dimisión del estado clerical, actualmente está prevista primeramente como pena determinada la privación del oficio[74]. Además el juez deberá imponer otras penas justas, entre las que se encuentran las penas expiatorias. El legislador

74. "Sea castigado con la privación del oficio y otras justas penas, sin excluir, si el caso lo requiriese, la expulsión del estado clerical (…)" (Canon 1398 § 1, 1º).

no instituye como única pena la expulsión del estado clerical ante el abuso sexual cometido por un clérigo con un menor, y tampoco lo hace *Sacramentorum sanctitatis tutela*. Por tanto, atendiendo a los hechos y las circunstancias, la pena justa puede variar según los casos[75]. En consecuencia, no es desacertado concluir que queda abierta la posibilidad a que el castigo del reo, la restauración de la justicia y la enmienda del reo se realicen por medio de diferentes sanciones, sin que la única posibilidad sea la expulsión del estado clerical. Ciertamente que también habrá que buscar otros caminos, complementarios a la sanción, para que el delincuente se enmiende y encuentre uno nuevo[76].

En este sentido resulta significativo que el canon 695, que comienza con las palabras "debe ser expulsado" y, a continuación, remite a los cánones que tratan una serie de delitos graves (rapto con violencia y el homicidio, entre otros*)* que obligarían al Superior a emprender el proceso de expulsión, deja la posibilidad de no expulsar al religioso solamente en los delitos de los cánones 1395, §§ 2-3 y 1398, § 1. De todos modos, cabe indicar que se deben dar las condiciones que el canon enumera y por tanto no queda a total arbitrio del Superior[77].

La configuración de este delito abarca una variedad de conductas, ciertamente todas de naturaleza grave, pero que no pueden recibir el mismo tratamiento y, por tanto, el mismo castigo. Como bien ha señalado Astigueta: "No es lo mismo cometer un acto contra la castidad con una persona de 25 o 17, homosexual o heterosexual, que con un menor impúber. No es lo mismo hacerlo una vez o recaer muchas. Si no es lo mismo, entonces la respuesta de la Iglesia no puede ser la misma. Debería existir una mayor proporcionalidad entre el delito y la pena establecida"[78].

Al respecto, también es importante traer a colación la opinión de Scicluna, quien afirma:

75. "Como no cabía esperar que fuera de otro modo, permanece la pena de expulsión del estado clerical (c. 1336 §5). Se mantiene que nunca aparece explícitamente como la única pena establecida para un determinado delito, sino como una alternativa entre otras con la indicación de que no se excluya su imposición o el añadido de que se imponga en los casos más graves" (J. L. Sánchez-Girón Renedo, *El nuevo derecho penal de la Iglesia*, en Estudios Eclesiásticos 96 (2021) 656).

76. Cf. F. G. Morrisey, *Addressing the Issue of Clergy Abuse*, en *Studia Canonica* 35 (2001) 414.

77. "Debe ser expulsado el miembro que cometa uno de los delitos de los que se trata en los cc. 1395, 1397 y 1398, a no ser que en los delitos de que tratan los cc. 1395, §§ 2-3 y 1398, § 1, el Superior mayor juzgue que la dimisión no es absolutamente necesaria y que la enmienda de su súbdito, la restitución de la justicia y la reparación del escándalo puede satisfacerse de otro modo" (canon 695 § 1 CIC).

78. D. Astigueta, *La persona y sus derechos…*, 54-55.

> "es fácil comprender que hay una importante distinción entre el caso de un clérigo o religioso que ha mantenido una relación sexual con una joven de doce años, y el caso de uno que ha mantenido relaciones con una joven de diecisiete años y diez meses, que estaba enamorada de él. Los dos casos caen bajo la letra de la ley, puesto que ambos son un grave pecado contra el sexto mandamiento cometido con una persona menor de dieciocho años. Pero se comprende que ellos deberán ser abordados de un modo diferente"[79].

Una sentencia rotal, cuando el delito no estaba reservado al Dicasterio para la Doctrina de la Fe, modificó la decisión de un tribunal diocesano que había sancionado a un sacerdote con la dimisión del estado clerical. En el caso, el sacerdote fue declarado culpable de abuso sexual. Pero el turno rotal, teniendo en cuenta la compleja coyuntura del caso, consideró que existían circunstancias atenuantes y en consecuencia impuso otra pena. Al sacerdote se le prohibió el ejercicio del ministerio durante diez años, tiempo que debería pasar en un monasterio bajo la supervisión de su Superior. Sólo allí se le permitió la celebración de la Santa Misa[80].

Realizadas estas precisiones y reflexiones acerca de la proporcionalidad de las penas a ser aplicadas, concluimos entonces que el delito de abuso de menores será castigado con la pérdida del oficio eclesiástico y con otras penas justas, que no son otras que las expiatorias, sin excluir al expulsión del estado clerical. Las mismas, distintas entre sí, con efectos unos más graves que otros, permiten ajustarse a diferentes situaciones dependiendo de la gravedad del delito. Por ejemplo, es una pena leve y casi sin efectos la privación de un título honorífico, y en el otro extremo, es muy grave y con consecuencias permanentes la expulsión del estado clerical.

Entre las penas expiatorias que se pueden aplicar - y de hecho se aplican - tenemos la prohibición o mandato de residir en un determinado lugar o territorio[81]. Esta pena, tiene como objetivo remover al delincuente del lugar del delito, para mitigar el escándalo y remediar el daño causado y a la vez facilitar la enmienda del sujeto. El traslado penal a otro oficio contemplado en el texto de 1983 no se encuentra en el nuevo canon reformado, pues no se comprendía que alguien encontrado culpable de abuso sexual fuese trasladado a otro oficio. Todo parece indicar que el modo en que fueron realizados algunos traslados en el pasado, en un desacertado intento de resolver los hechos de abusos sexuales cometidos por

79. C. J. Scicluna, *Sexual Abuse of Children and Young People by Catholic Priests and Religious. Description of the Problem from a Church Perspective*, en *Canon Law Society newsletter* 139 (2004), 19.

80. Sentencia *coram* Colagiovani, 14 de junio de 1994, en *Monitor Ecclesiasticus* 122 (1997) 94-95.

81. Cf. canon 1336 § 2, 1º y § 3, 1º CIC.

algunos clérigos, y que tanto escándalo provocaron, condujo a quitar el traslado penal como una sanción. Sin embargo, es preciso aclarar que dichos traslados no fueron hechos después de un proceso penal, ni impuestos como pena canónica[82], sino que - simple y desafortunadamente - los clérigos eran trasladados a otro lugar como una manera de "arreglar" el problema[83]. En muchos casos continuaron ejerciendo el ministerio en un lugar distinto, pero sin someterse a un tratamiento psicológico, que determinara si padecían algún tipo de enfermedad psíquica y las posibilidades de curación y reinserción en la actividad pastoral sin riesgos para niños y jóvenes. Tampoco se establecieron otros medios, como un acompañamiento y seguimiento del sacerdote. En algunos casos de traslados a otras Iglesias ya sea en el propio país o fuera de él, se llegó hasta el extremo de ocultar al Obispo *ad quem* toda referencia a los hechos ocurridos.

No obstante, también es verdad que algunos clérigos habían sido trasladados a otros lugares para realizar un tratamiento - costeado incluso por su diócesis - y que fue en ese momento cuando reincidieron[84].

En la prohibición o mandato de residir en un determinado territorio, se requerirá mucha prudencia y por supuesto respetar los límites impuestos por el canon 1337[85]. Lo más conveniente será que el clérigo se ocupe de tareas u oficios administrativos, sin un compromiso pastoral que implique contacto con la gente, y ninguno con niños o jóvenes. Aunque parezca algo demasiado obvio, los erro-

82. Cf. T. Doyle, *Canon Law and the Clergy Sex Abuse Crisis: The Failure from Above*, en *Sin Against the Innocent: Sexual Abuse by Priests and the Role of the Catholic Church* (ed. T. Plante), Wesport 2004, págs. 31-33.

83. W. D. Gregory, Discurso a la Asamblea Plenaria, 977: "Nosotros, bien por ignorancia o falta de vigilancia o - no lo quiera Dios - con conocimiento de causa, hemos permitido que los sacerdotes abusadores siguieran ejerciendo el ministerio, reincorporándolos a comunidades en las que siguieron cometiendo abusos"; Declaración de compromiso de la Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos de América en relación con las presunciones de abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos u otras personas al servicio de la Iglesia, 13 de noviembre de 2003, en *Ecclesia* 3129 (2003) 1794: "En especial reconocemos nuestros errores pasados consistentes en el traslado de uno a otro destino, ordenado por algunos obispos, de sacerdotes que habían abusados de menores".

84. Cf. N. Cafardi, *Stones Instead of Bread: Sexually Abusive Priest in Ministry*, en *Studia Canonica* 27 (1993) 155.

85. "La prohibición de residir en un determinado lugar o territorio se puede imponer tanto a los clérigos como a los religiosos; el mandato de residir, a los clérigos seculares, y, dentro de los límites de sus constituciones, a los religiosos. § 2- Para imponer la prescripción de residir en un determinado lugar o territorio se requiere el consentimiento del Ordinario de ese lugar, a no ser que se trate de una casa destinada a que hagan penitencia o se corrijan también clérigos extradiocesanos" (canon 1337 § 1 CIC).

res del pasado en este sentido, obligan a recordarlo[86]. De igual modo, serán las circunstancias concretas del delito las que hagan delimitar las condiciones de las penas establecidas. De hecho, lo habitual será que además de prohibición o mandato, al clérigo se le prive o prohíba ejercer algunos o todos los actos de potestad, oficio, cargo, derecho, privilegio, facultad, gracia, título o distintivo[87].

Estas penas expiatorias pueden ser temporales o perpetuas, bien por un tiempo determinado o indeterminado[88]. De todos modos, para imponer dichas penas perpetuamente, el Obispo debe hacerlo mediante un proceso judicial[89]; no obstante ello, tiene la facultad de extenderlas una vez finalizado el tiempo para el cual habían sido impuestas si hay razones válidas para ello, pero evitando que esto se convierta en un subterfugio legal para obviar el proceso judicial o una tentativa de "disfrazar" una pena temporal en perpetua[90].

No hay que perder de vista que si el clérigo padece un grave trastorno psicosexual que lo haga inimputable - como puede llegar a ser en algunos casos de pedofilia -, no se podría aplicar ninguna pena. Sin embargo, puede haber casos en que la imputabilidad sólo esté disminuida, y por tanto pueda aplicarse alguna de las penas expiatorias, aunque ciertamente no las más graves, como la dimisión del estado clerical. En todo caso "será el Obispo, consultando a dos jueces u otros jurisperitos (canon 1718 § 2), quien decida si ante un trastorno psíquico la imposición de una pena es la solución al problema"[91].

Estimamos que estas penas deberán estar complementadas con el acompañamiento de aquellas personas que designe el Obispo o Superior mayor; de esta

86. "Se relata el caso de un sacerdote que después de admitir conductas sexuales con un menor en enero de 1984, fue suspendido de sus tareas sacerdotales, ordenándosele hacer un tratamiento en una casa de Massachusets. En el informe dado por dicho centro, entre otras cosas, se decía que el clérigo debía abstenerse del ministerio que implicase trabajar con varones adolescentes. A pesar de esta advertencia, fue empleado en la unidad de adolescentes del *Deaconess Medical Center*, después del retorno a la diócesis. En 1986, nuevos cargos fueron hechos contra el sacerdote que había abusado sexualmente de pacientes mientras estaba en la unidad de cuidados adolescentes. Los nueve demandantes alegaron que la diócesis había sido negligente en la supervisión del sacerdote, sabiendo su peligrosa tendencia" (Cf. P. López Gallo, *Vicarious Liability for Bishops' and Dioceses Concerning Clergy Accused of Sexual Offenses*, en *Monitor Ecclesiasticus* 119 (1994) 252)

87. Cf. canon1336 § 1, 2º-3º CIC.

88. Cf. canon 1336 § 1 CIC.

89. Cf. canon 1342 § 2 CIC.

90. Cf. United States Conference of Catholics Bishops, en *Canonical Delicts*, 20.

91. "Recordemos que el obispo sólo tiene esta facultad si el Dicasterio para la Doctrina de la Fe le ha ordenado proceder mediante su propio tribunal" (J. L. Sánchez-Girón Renedo, *La crisis en la Iglesia de los Estados Unidos: Normas propuestas por la Conferencia Episcopal*, en Estudios Eclesiásticos 77 (2002) 637).

manera se podrá no sólo supervisar al clérigo sino también ayudarle a superar esta grave situación que atraviesa. No se debe dejar de lado el acompañamiento espiritual, que más que nunca necesitará quien ha delinquido y por tanto, no sólo ha dañado a otros sino que también se ha dañado a sí mismo. Seguramente el clérigo también necesitará ayuda profesional, por lo cual se debe procurar que voluntariamente la acepte.

4. La dimisión del estado clerical

Según estipula el canon 290, la pérdida del estado clerical puede tener lugar: a) por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación; b) por la pena de dimisión legítimamente impuesta; c) por rescripto de la Sede Apostólica (a los diáconos, cuando existen causas graves; a los presbíteros, por causas gravísimas).

Hay finalmente una forma llamada dimisión del estado clerical *ex officio et pro bono Ecclesiae* que el Código no prevé explícitamente, pero que en algunas ocasiones excepcionales es utilizada: se trata de la solicitud de expulsión del estado clerical presentada directamente al Romano Pontífice prevista en el artículo 26 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*[92] y en las Facultades especiales concedidas en el año 2009 a la Congregación para el Clero y a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos[93].

Las consecuencias de la pérdida del estado clerical están expuestas en el canon 292:

> "El clérigo que, de acuerdo con la norma del derecho, pierde el estado clerical, pierde con él los derechos propios de ese estado, y deja de estar sujeto a las obligaciones del estado clerical, sin perjuicio de lo prescrito en el canon 291; se le prohíbe ejercer la potestad de orden, salvo lo establecido en el canon 976; por esto mismo queda privado de todos los oficios, funciones y de cualquier potestad delegada"[94].

92. Cf. R. D. Medina, *Algunas consideraciones acerca de las modificaciones a las normas de los delitos más graves*, en AADC 16 (2009-2010) 151-159.

93. Cf. R. D. Medina, *Facultades especiales otorgadas a la Congregación para el Clero: motivaciones y procedimiento*, en AADC 23 (2017) 353-369. El texto de Carta Circular Prot. 0579/2009 remitida por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos a los Superiores General dependientes de dicho dicasterio en *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2009*, Washington D.C. 2009, págs. 48-51.

94. El canon 291 establece que, fuera de los casos que se refiere el canon 290 (invalidez de la ordenación sacerdotal), la pérdida del estado clerical no lleva consigo la dispensa de la obligación de celibato, que únicamente concede el Romano Pontífice.

Ahora nos interesa detenernos en la dimisión del estado clerical como una pena canónica, aplicada a los clérigos que cometen delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo con menores de dieciocho años. Esta pena es expiatoria[95] y perpetua[96], por lo que sólo puede imponerse en los casos previstos en la ley universal[97], y tras un proceso judicial[98]o bien administrativo, pero con autorización del Dicasterio para la Doctrina de la Fe.

Tal como se ha visto, tanto el Código *como Sacramentorum sanctitatis tutela,* dejan a la prudencia del juez o superior que debe imponer la pena, la posibilidad de aplicar sanciones diferentes a la expulsión del estado clerical. Más aún, podríamos decir que según se lee la voluntad del legislador es que solamente "si el caso lo requiere" debería aplicarse la pena más grave. Es, por tanto, posible deducir que el legislador está pensando en una variedad de situaciones y de penas que pueden llegar a incluir en los casos más graves la expulsión del estado clerical. El legislador sabe que estamos ante un delito de por sí grave, pero que admite diferenciaciones; y, por tanto, éstas se deberán reflejar en las distintas penas.

Hemos visto recientemente que las penas expiatorias permiten una gran variedad de sanciones, de diferente gravedad, que podrían entenderse como una pena justa antes de recurrir a la pena máxima que es la dimisión o expulsión del estado clerical. Dicha sanción debería aplicarse en los casos más graves, cuando se vea que el resto de las sanciones no pueden reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo. Así es también en otros delitos que contemplan la posibilidad de la expulsión: en ninguno se establece como única pena determinada la expulsión del estado clerical. De igual manera *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* establece para otros delitos graves cometidos por clérigos el mismo criterio que para el abuso de menores, es decir, aplicar penas justas hasta la expulsión del estado clerical[99].

Por supuesto, si la gravedad lo requiere, podría imponerse directamente la pena de expulsión del estado clerical[100]. No obstante, a tenor del artículo 19 § 2 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, en los Procesos Administrativos penales en necesario contar con el mandato del Dicasterio para la Doctrina de la Fe para imponer penas expiatorias perpetuas.

95. Cf. canon 1336 § 1, 5º CIC.

96. Cf. canon 293 CIC.

97. Cf. canon 1317 CIC.

98. Cf. canon 1342 § 2 CIC.

99. Se trata de los delitos previstos en los artículos 2 a 6 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*.

100. Cf. G. Ingels, *Dismissal from the Clerical State: an examination of the penal process*, en *Studia Canonica* 33 (1999) 200.

Existe, además, siempre la posibilidad, en los casos gravísimos, de presentarlo directamente al Romano Pontífice en vista a la dimisión del estado clerical junto con la dispensa del celibato (artículo 26 *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*). El mismo artículo señala que esto puede realizarse en cualquier etapa y grado del procedimiento y que siempre debe constar de modo manifiesto la comisión del delito y que se haya dado al reo la posibilidad de defenderse. En el Código no se contempla esta situación, de hecho, nunca se califica de "gravísimo" a ningún delito. Dado que *Saramentorum sanctitatis tutela* regula los delitos más graves reservados al Dicasterio para la Doctrina de la Fe, cabe deducir que el artículo 26 se referiría a realidades aún más graves. No explicita la norma cuáles podrían ser esas situaciones que requerirían una medida tan extraordinaria y que compromete la autoridad del Romano Pontífice. Más aún, si como sostiene la misma norma, debe constar de modo manifiesto la comisión del delito, pues entonces queda el interrogante: ¿por qué no realizar un procedimiento judicial o administrativo? Tal vez la urgente necesidad de evitar o reparar un escándalo podría ser un motivo, pero el Dicasterio para la Doctrina de la Fe tiene todas las herramientas para que cualquier procedimiento se hiciese de modo más rápido que lo usual, y, de hecho, tiene potestad para delegarlo y solicitar prioridad en la resolución[101].

Llama la atención, además, que este derecho el Dicasterio lo pueda ejercer "en cualquier etapa y grado del procedimiento", lo cual lleva a suponer que incluso podría ser durante la investigación previa, en la cual no se llega a ninguna certeza de delito. Es sabido que en algunos casos la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe ha hecho uso de este derecho, y si bien está claro que es un acto extraordinario, no deja de causar cierta perplejidad que el motivo esté teñido de un riesgoso subjetivismo pues la sola condición de "gravísimo", considerada sin un proceso, y aunque como no podía ser de otro modo, con la posibilidad del reo de defenderse, aparece como insuficiente para la aplicación de una medida que además no tendrá posibilidades de apelación (canon 1629, 1). Al respecto, es verdad que el Santo Padre puede conceder la gracia de la revisión, como pareciera que ha ocurrido en alguna ocasión, pero ello mismo nos lleva a reafirmar que esta norma comporta la posibilidad de exponer la autoridad del Pontífice en cuestiones que deben ser resueltas por los causes habituales del derecho, que ofrecen mayores garantías para la aplicación de una sanción justa.

Dejando de lado esta situación especial, resulta conforme al principio de proporcionalidad de la pena que la legislación contemple diferentes sanciones en los casos de abusos sexuales de clérigos con menores. Por otra parte debe considerarse que la figura delictiva es sumamente amplia y permite que caigan dentro de la letra de la ley diferentes conductas, todas graves, pero de diferente

101. Cf. canon 1458 CIC.

gravedad. Las legislaciones estatales utilizan parámetros distintos al canónico, como puede advertirse, usualmente las figuras delictivas están claramente diferenciadas y la pena también es estipulada con mayor precisión. Aun así para cada figura delictiva hay un margen de posibilidades que se dejan a discreción del juez, quien dependiendo de cada caso, circunstancia, atenuantes, eximentes, etc., fijará la sanción justa[102].

Sería factible que pudiera adoptarse un sistema similar al de las legislaciones estatales, pero lo cierto es que en la reciente reforma del Libro VI no se ha hecho ni estuvo como posibilidad en los proyectos de reforma[103]. A nuestro entender no sería de fácil consecución, ante todo debería existir una delimitación precisa de las distintas conductas establecidas como delitos en esta materia. Además, debido a la clases de sanciones que se imponen en la Iglesia resultaría poco factible encontrar de antemano un parámetro con márgenes ya determinados de la sanción justa para cada figura delictiva en esta *specie* que presenta una variedad considerable de posibles conductas constitutivas de delito.

Es cierto que la reforma del Libro VI ha cambiado varias sanciones que eran indeterminadas por otras determinadas, pero lo ha hecho estableciendo que sea una de las expiatorias del canon 1336, §§ 2-4, que presentan una amplia posibilidad de distintas penas (por ejemplo, el delito de apostasía, herejía o cisma del canon 1364; la omisión de la comunicación de la *notitia delicti* previsto en el canon 1371 § 6 o el delito de simonía del canon 1380, entre otros).

Indudablemente, una de las problemáticas más delicadas que se han planteado a raíz de estos delitos es determinar en qué casos debe aplicarse la pena de dimisión del estado clerical, pues si bien aparece como un tema jurídico, es innegable que, tal como se expone en este artículo, lo trasciende y aparece muchas veces en el sentir de las víctimas y de los fieles en general como la única medida apropiada. Pero, ya sea que se aplique esta pena o bien que se viese conveniente aplicar otra distinta, hay que plantearse de todos modos cuál será la actitud que se tomará hacia el clérigo y aunque no sea propio de los objetivos del sistema penal, lo cierto es que el peligro de reincidencia está como un trasfondo no jurídico, pero que muchas veces tiene una influencia innegable en la aplicación de la sanción. Esto, creo que puede atribuirse a intentar encontrar "la solución" a un problema complejo que no es posible resolver únicamente desde el sistema penal y que falta la voluntad de afrontarlo en toda su dimensión con otras medidas. En concreto, creo que, en no pocas ocasiones se entiende que aplicando la expulsión del estado clerical se "expulsa" el problema, lo cual no es cierto. Más aún, en ocasiones,

102. En la República Argentina, el artículo 119 del Código penal, modificado por la Ley Nº27.352. En España, el Código penal trata la cuestión en los artículos 181-183.

103. Cf. J. L. Sánchez-Girón Renedo, *Nuevos desarrollos*…, 281-289

incluso desde el plano de la reincidencia debemos interrogarnos con honestidad si no se obtiene precisamente lo contrario y por tanto el riesgo es mayor.

Nosotros tampoco queremos caer en lo opuesto y decir que nunca se debe expulsar al sacerdote para que se encuentre más acompañado y vigilado y de este modo evitar la reincidencia, solo intentamos con esta reflexión mostrar que no se puede esperar que la aplicación de una sanción, la que fuere, sea por si sola una solución. Y que tampoco la aplicación de la pena quede sujeta a cuestiones que no son propias de los fines de la pena canónica, por ausencia de otras medidas y decisiones que deben ser tomadas.

Es decir, si se aplica la pena de la dimisión, habrá que resolver cómo acompañar y ayudar al clérigo a incorporarse a la sociedad en un estado distinto al clerical; prever, en la medida de lo posible, los recursos adecuados para que no sea un riesgo para niños y jóvenes, su digno sustento, etc. Por otra parte, si no se aplica tal sanción, también hay que considerar qué será de la vida futura del clérigo, si se le permitirá reintegrarse a algún tipo de ministerio, o se le asignarán algunas tareas u oficios que no conlleven riesgos de reincidencia; de igual forma habrá que tener en cuenta los distintos tipos de ayuda que necesite, como así también prever que probablemente será conveniente que viva con otros clérigos que supervisen sus actividades[104].

Asimismo, el hecho de que en muchas naciones las diócesis e institutos religiosos sean considerados responsables civilmente de los delitos sexuales cometidos por sus clérigos con menores de edad, con las graves consecuencias económicas que esto implica, puede tener gran influencia a la hora de considerar la expulsión del estado clerical como la medida más acertada, más allá de que la normativa canónica establezca que el criterio para esta sanción es la gravedad del delito. Mayor influjo puede producirse al considerar la reincidencia: en efecto, algunos tribunales consideran suficiente la permanencia del clérigo en el estado clerical para juzgar responsable a la diócesis o instituto si el clérigo reincide[105].

Retomando el tema de las sanciones, hay que indicar que algunos, considerando el tremendo daño que estos actos producen tanto a niños como a jóvenes, creen que la única pena justa es dimitirlos del estado clerical[106]. Si bien es verdad que esto puede tomarse como una decidida y clara acción de la Iglesia de no tolerar este tipo de conductas entre sus clérigos, es sabido que las sanciones no tienen este objetivo y que deben infringirse según las prescripciones del derecho,

104. Cf. C. Arru, *Le procedure canoniche da seguire in caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri*, en *Apollinaris* 75 (2002) 830.

105. Cf. N. Caffardi, *Stones Instead of Bread*, 155.

106. Cf. H. Goode, H. McGee, C. O'Boyle, *Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland. Executive Summary*, págs. 192-194.

considerando la gravedad del delito y el grado de imputabilidad, entre otros elementos. No sería conforme al derecho que se castigase a un clérigo con la pena de expulsión del estado clerical, sin considerar si la gravedad del hecho lo requiere, tampoco si estuviese gravemente afectado por un trastorno psicosexual que le disminuya gravemente su libertad y responsabilidad, con el fin de demostrar que la Iglesia no tolera estas conductas. Además, la doctrina y las leyes de la Iglesia son muy claras respecto de su oposición ante conductas tan reprochables. Por otra parte, como es sabido, el mejor modo de reafirmar tal rechazo será el de una adecuada selección de los candidatos al orden sagrado y a la vida consagrada.

La exposición pública a que son sometidos estos sucesos, y la amplia cobertura que reciben en los medios de comunicación suele convertirse en un elemento que obstaculiza la aplicación de las penas con objetividad, ya que cuando se aplica una sanción distinta a la dimisión del estado clerical, este hecho es presentado como un signo de tolerancia de la Iglesia hacia los clérigos[107].

Finalmente, hay quienes piensan que aplicar siempre en los delitos de abusos sexuales de clérigos con menores la pena de la dimisión del estado clerical tendría un sentido ejemplificador, pues de este modo los clérigos estarían concientizados de que cualquier delito de esta índole implicará el quedar fuera del estado clerical, y por tanto, evitarían cometer estos delitos. Nosotros estimamos que, dada la naturaleza de este delito, que en gran parte responde a perturbaciones psicosexuales, difícilmente se obtenga el deseado efecto disuasorio. Por otra parte, hay que tener presente que:"la medida de la pena eclesiástica nunca podrá ser sin más lo que atemoriza a los fieles y así - por cálculo - les desaconsejaría delinquir. Así se seguiría una concepción "cosista" y exterior del pecado, puramente legalista y positiva del delito, servil y anti-evangélica del "temor" ya que el motivo de la conducta sería el puro temor de la pena canónica…"[108].

Ciertamente estos argumentos son todos atendibles, y hay que considerarlos en el marco de las distintas medidas que permitan solucionar esta variedad de planteamientos. Pero, por otra parte, pensar que la solución a todas las situaciones planteadas es la expulsión del clérigo parecería un error. Y en muchos casos podría ser también una injusticia.

La figura delictiva en la legislación actual comprende el delito contra el sexto mandamiento con un menor de 18 años o persona que habitualmente tiene

107. El Papa Francisco llamó la atención sobre esta circunstancia en la conferencia de prensa dada al finalizar su viaje pastoral a Irlanda, comentando el caso de unos clérigos de Granada acusados maliciosamente: (https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/august/documents/papafrancesco_20180826_irlanda-voloritorno.html consultado el 23 de noviembre de 2022).

108. V. Ramallo, *derecho penal canónico y libertad religiosa*, en Revista Española de derecho canónico 28 (1972) 24-25.

uso imperfecto de razón o a la que el derecho reconoce igual tutela (canon 1398 § 1, 1º) y la adquisición, retención, exhibición o divulgación, con fin libidinoso, de imágenes pornográficas de menores de 18 años (canon 1398 § 1, 2º). Como puede advertirse estas figuras prevén la posibilidad de diferentes conductas delictivas de gran variedad y distinta gravedad. En la letra de la ley estarían considerados "abusos verbales" y tocamientos u otras acciones más graves con los menores, todas reprochables pero que no podrían ser consideradas de igual modo a la hora de aplicar una sanción, según se comprende desde el texto de la ley que pide la aplicación de una sanción justa según el caso.

Otra circunstancia que debería ser valorada es si el delito fue cometido en el marco de una relación pastoral. La condición clerical del delincuente es esencial, pues le coloca en una situación de superioridad respecto del menor, no sólo por edad sino también por la representatividad eclesial[109].

Estos elementos son una muestra de todo lo que se debe tener en cuenta antes de imponer una sanción a quien resulte culpable. No se puede tratar del mismo modo a todos los que han cometido una conducta impropia con un menor, pues no todos los actos de esta naturaleza son iguales[110].

Nos preguntamos si es admisible que un clérigo que, por ejemplo, ha cometido un solo acto de abuso con un menor, veinticinco años atrás, y ha vivido correctamente hasta el momento, sea depuesto del orden clerical: ¿no son suficientes años como para asegurar que no volverá a reincidir? Si no ha reparado el daño, es claro que se deberá buscar el modo de hacerlo, pero no nos parece que la deposición o expulsión del estado clerical sea un procedimiento acorde al espíritu del derecho penal canónico en este caso o en otros semejantes. Es más, probablemente se convierta en un acto de injusticia para con quien ha cambiado su conducta y se encuentra viviendo su sacerdocio dignamente[111].

109. "El juez puede castigar con mayor gravedad que la establecida en la ley o en el precepto (…) a quien está constituido en alguna dignidad, o abusó de su autoridad u oficio para cometer el delito" (canon 1326 § 2 CIC).

110. Cf. W. L. Marshall, *Cognitive-Behavioural Treatment of Children Molester,* en *Sexual Abuse in the Catholic Church, Scientific and Legal Perspectives. Proceedings of the Conference "Abuse of Children and Young People by Catholic Priest and Religious"* (dir. R. K. Hanson), Città del Vaticano 2004, pág. 113.

111. "*Such authorities must be sensitive to the diverse situations of clerics accused of sexual misconduct, which require different legal-pastoral approaches. For example, the cleric accused of recent repeated sexual abuse of children or minors seems notably different from the one accused of one or possibly several sexual offenses many years ago who has sought treatment and subsequently exercised the ministry laudably*" (T. J. Green, *Various Violations of Clerical Continence*, en *New Commentary on the Code of Canon Law*, (eds. J. P. Beal, J. A. Coriden y T. J. Green), New York 2000, pág. 1600).

Tal vez, considerar el tema desde uno de sus aspectos más delicados - el peligro de un nuevo daño a los niños y jóvenes - nos lleve a pensar que apartar de todo ministerio al clérigo sea la mejor opción. No obstante, coincidimos con algunas opiniones en sentido contrario, es decir, en que el apartar del ministerio permanentemente a los clérigos no es garantía de que los mismos no vayan a reincidir. Un clérigo que queda fuera del ministerio de manera absoluta no tendrá ningún tipo de control[112]. Si necesitare algún tipo de terapia, enfrentará más dificultades por falta de incentivo; insertarse en la sociedad y encontrar un trabajo le será muy difícil. Todo ello puede, en algunas circunstancias, dejarle en una situación aún más propensa a reincidir. Mantener a alguien en el estado clerical, aunque de forma restringida y supervisada, puede considerarse un ejercicio de responsabilidad de parte de la Iglesia y de menor peligro para los menores. La prevención es más importante que el castigo[113].

De todas maneras, puede haber casos en que sea necesario apartarle del ministerio, ya sea de manera permanente o bien temporal - e incluso expulsarle - pero no siempre será esa la única o mejor opción. Estas medidas deberían implementarse cuando toda otra instancia ha sido agotada y no se cuenta con la colaboración del clérigo.

Sperry propone cinco criterios que deben considerarse a la hora de decidir apartar a un sacerdote del ministerio activo. Estos son: a) gravedad de la conducta inapropiada; b) respuesta al tratamiento; c) adicciones; d) carácter opaco;[114] e) regresión y reincidencia. Además, propone que al aplicar estos criterios se valore ante qué tipo de agresor sexual se está: no es igual un sacerdote ligeramente neurótico, que suele tener una sola víctima, no planifica sus agresiones sexuales y siente mucho remordimiento, en vista de lo cual su pronóstico de recuperación es entre bueno y heterogéneo; que otro psicopático con actitudes narcisistas, con muchas víctimas y sin remordimientos, en este supuesto el pronóstico de recuperación es muy escaso. En todo caso: "sí, dada las circunstancias, es necesario apartar al clérigo del ministerio activo, habrá que ayudarle a superar su problema.

112. Cf. M. Weber, *The Roman Catholic Church and the Sexual Abuse of Minor by Priest and Religious in the United States and Canada: What Have We Learned? Where Are We Going?* en Pontificia Academia pro Vita, *Abuse of Children and Young People by Catholic Priest and Religious*, Città del Vaticano 1990, pág.194.

113. Cf. L. M. Allen, *How the Catholic Church Addressed Sexual Abuse of Minors by Priest and Religious in Europe?* en Pontificia Academia pro Vita, *Abuse of Children…*, pág. 203.

114. Con el término "opaco" el autor se refiere "a la proyección de una persona socialmente aceptable, o yo público, que difiere de la persona privada, o yo personal. El propósito de esta proyección es engañar e impedir que otros conozcan los verdaderos sentimientos, emociones y creencias, o el verdadero programa de la persona que es considerado socialmente aceptable" (L. Sperry, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, Santander 2004, pág. 209).

Si no se ofrece alguna alternativa para integrarle en la sociedad, se puede llegar a un estado de marginación social. Para evitarla, es fundamental la posibilidad de acceder a algún empleo"[115].

Esto a pesar de que esta alternativa se enfrentará con muchas dificultades, porque como han señalado los Obispos irlandeses, la tendencia a expulsar de la Iglesia a quienes han delinquido con menores es muy acentuada, y en muchos casos los abusadores son tratados como parias por la sociedad[116].

Las dificultades para conseguir un empleo, en parte, son las mismas por las que la Iglesia ha decidido expulsarle o apartarle del ministerio activo. Cualquier empleador tendría el mismo derecho que la Iglesia a negarse a contratarlo. Aún en trabajos que no impliquen un contacto con niños y jóvenes, lo más probable es que nadie lo quiera contratar por el solo hecho de haber estado involucrado en el abuso de algún menor. Poco costará al empleador saber el motivo por el que el sacerdote no está ya en el ministerio activo; por otra parte, si consultase a la diócesis o instituto religioso, éstos estarían en la obligación moral de informar, lo que en algunos países, además, es una obligación legal.

Ciertamente, habrá que pensar caminos alternativos para estos sacerdotes. La Iglesia no puede dejarlos abandonados a su suerte. El clérigo que ha recibido una pena pero que permanece en el estado clerical tiene derecho a un soporte que no le haga faltar lo necesario para su vida, incluyendo el seguro médico[117]. Hay que tener presente que el canon 281 § 2, pide que gocen de asistencia social quienes están enfermos[118], en vista de lo cual no creemos equivocarnos al afirmar que quienes padecen pedofilia, efebofilia o cualquier otro trastorno que requiera un tratamiento, tienen derecho a esa asistencia. Además, si el clérigo ha sido expulsado del estado clerical, aun cuando no tenga propiamente derechos, de igual modo el Obispo siguiendo la recomendación del legislador, debería procurar los medios para que no se encuentre en la indigencia[119]. Tal vez una pensión, que es más que una "ayuda decente", sería un modo adecuado de asistir al clérigo[120].

115. J. L. Sánchez-Girón Renedo, *La crisis en la Iglesia…*, 655.

116. Cf. The Irish Catholic Bishops Advisory Committee on Child Sexual Abuse by Priest and Religious, *Child Sexual Abuse. Framework for a Church Response*, pág. 15.

117. Cf. canon 1350 § 1 y J. P. Beal, *Doing what One Can…*, 669.

118. Para profundizar sobre el significado de "asistencia social" en el canon 281, puede consultarse la opinión de J. Donlon y P. Platen, *Canon 281, Bishops' Obligation to Support Infirm Priest*, en *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2001*, Washington D.C. 2001, 71-77.

119. Cf. canon 1350 § 2 CIC.

120. Cf. J. Provost, *Some Canonical Considerations Relative to Clerical Sexual Misconduct*, en *The Jurist* 52 (1992) 632. En el *Traité Practique des Officialités diocésaines*, que recopila diversas decisiones de la Sagrada Congregación para Obispos y Regulares, se afirma: "*Les sainte canons*

Tampoco debe ser descuidada la igualmente importante - y más a menudo pasada por alto - obligación de dar un apoyo moral, emocional y espiritual al clérigo[121], que, llegado el caso, incluye el visitarle en la prisión[122].

No nos parece válido, como única línea de argumentación el alejar totalmente al clérigo del ministerio porque no puede correrse ningún tipo de riesgos en posibles reincidencias. Primeramente, porque dichos riesgos pueden en tal caso llegar a ser mayores y por otra parte tendría muy poco de evangélico ("estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado", Lucas 15, 32).

Ahora bien, es verdad que de este modo se pueden evitar los reclamos judiciales ante los organismos estatales en los casos de reincidencia, porque ya no pertenecen al estado clerical. Pero, a nuestro modo de interpretar las cosas, este actuar no estaría lejos de transmitir un mensaje terriblemente negativo. Sería como decir: "ahora ya no es problema de la Iglesia". No hace falta mucha sutileza para comprender que esto distaría mucho de los fines del derecho penal, que busca la redención de los delincuentes. Y también se alejaría del compromiso de proteger a niños y jóvenes, más allá del estricto ámbito de responsabilidad patrimonial de la Iglesia.

Además, antes de la aplicación de la pena de dimisión al estado clerical, cabría preguntarse acerca de la responsabilidad de la Iglesia que - por medio de los respectivos superiores - lo admitió al seminario, lo formó, le confirió los ministerios, las Órdenes Sagradas y lo destinó a un oficio pastoral[123]. Por lo cual podría suceder - sin negar la responsabilidad personal del clérigo - que no pueda considerársele como único responsable, y que al menos en parte sea "víctima" de la falta de cumplimiento de los deberes por parte de quienes debieron valorar

---

envisagent le refus d'une pension alimentaire comme une condamnation à mort", en *Analecta Juris Pontificii* 13 (1874) 54.

121. "Los fieles tienen derecho a recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los Sacramentos" (canon 213 CIC).

122. Cf. Canadian Conference of Catholic Bishops, *From Pain to Hope. Report from the CCCB ad hoc Committee on Child Sexual Abuse*, págs. 32 y 59.

123. No nos referimos la responsabilidad jurídica por la trasgresión de las normas universales o particulares de los clérigos que no puede asignarse al Obispo, como lo ha hecho saber el Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos: "… el Obispo diocesano no puede ser tenido como jurídicamente responsable de las acciones que, trasgrediendo las normas particulares y universales, el presbítero realiza en el ámbito de tal autonomía" (*Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presibiteri incardinati nella propria dicesi e che esercitano nella medisima il loro ministerio*, *Communicationes* 36 (2004) 33-38).

prudente y suficientemente su idoneidad para el ministerio, utilizando los medios que la legislación vigente pone a su alcance[124].

Finalmente, deberán tenerse en cuenta las obligaciones del Obispo, quien después de la ordenación debe atender "con peculiar solicitud a los presbíteros", "defender sus derechos" y cuidar "que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado" [125]. Estas obligaciones suponen un acercamiento al clérigo que proporcione al Obispo un conocimiento personal que - lógicamente - incluirá su vida espiritual, su salud física y psíquica, su condición económica, etc.

Por otra parte, quienes apliquen la pena deben seguir los criterios del derecho canónico, sin dejarse influenciar por la presión de los medios de comunicación, ni por cuestiones económicas, ni por ninguna otra razón que no sea la de impartir justicia.

IV. Otras medidas no penales

El Obispo, independientemente de las medidas penales, conserva su potestad ejecutiva, que puede usar como otro remedio pastoral ante los abusos sexuales cometidos por clérigos; es así, que puede quitar o restringir las facultades, por ejemplo, la de confesar (canon 947 § 1), predicar (canon 764), o la de realizar matrimonios (canon 1111)[126]. También puede remover al clérigo de su oficio conforme al derecho (cánones 192-195 y 1740-1747) por considerarlo incapacitado para realizarlo (canon 149 § 1). Es él quien da provisión de los oficios eclesiásticos[127], y para que alguien sea promovido a tales oficios debe ser idóneo[128]. Es decir, el Obispo no tiene obligación de conferir un determinado oficio a un clérigo[129]. Por ello, podría excluirlo de cualquier oficio para el cual no le considerase

124. Cf. A. D. Busso, *La dimisión del estado clerical - ex officio - de los clérigos no idóneos que han cometido delito grave y rechazan pedirla pro gratia, en relación con el período de su formación sacerdotal*, en AADC 9 (2002) 44.

125. "Tal deber de cuidado y vigilancia de parte del Obispo está limitado a todo cuanto se refiere al estado propio del presbítero, pero no constituye un deber generalizado de vigilancia sobre toda su vida" (Cf. Pontificia Comisión para los Textos Legislativos, *Elementi per configurare…*).

126. Cf. United States Conference of Catholics Bishops, en *Canonical Delicts*, pág. 12.

127. Cf. cánones 146-148 CIC.

128. Cf. canon149 § 1 CIC.

129. Cf. J. Provost, *Some Canonical Considerations Relative to Clerical Sexual Misconduct*, 633. El canon 274 § 2 CIC solo establece que "a no ser que estén excusados por un impedimento legítimo, los clérigos deben aceptar y desempeñar fielmente la tarea que les encomiende su Ordinario". El CIC no ha llegado a incluir el oficio del clérigo como un derecho, tal como lo hace el CCEO

apto, por ejemplo, párroco, vicario parroquial o capellán de un colegio, a quien haya tenido una conducta impropia con un menor. O podría mantenerle en un oficio - como decíamos - administrativo durante el tiempo que considerase oportuno y el clérigo no tendría nada que reclamar, porque no se estaría lesionando ningún derecho. De todos modos, aunque el oficio no aparece en el Código como un derecho, el obispo debería encomendarle, al menos alguna tarea. Si el clérigo no recibiese ningún oficio de parte del Obispo podría recurrir la medida a la Congregación para el clero[130]. Finalmente, creemos que podría dispensarlo de la obligación de vestir el traje eclesiástico e incluso obligarlo a no usarlo (canon 284), como así también concederle la debida dispensa para que celebre la Eucaristía sin presencia de ningún fiel (canon 906).

Los remedios penales, particularmente la reprensión y la amonestación[131], en algunas circunstancias pueden ser utilizados, pero como hemos visto no son penas sino medidas canónicas moderadas de naturaleza preventiva y represiva, por lo cual no se utilizan cuando el delitos de abuso de menores es constatado.

Por lo demás, conforme al derecho, podría imponerse un precepto penal[132], que ahora también es considerado un remedio penal, en el que mande exactamente que ha de hacerse o evitarse (canon 1339 § 4). Asimismo, "si lo requiere la gravedad del caso, y especialmente si alguien se encuentra en peligro de reincidir en un delito, puede someterlo a vigilancia", nuevo remedio penal incorporado en el Código (canon 1339 § 5)[133]. En igual sentido, el Obispo podría limitar algunos derechos del clérigo en favor del bien común[134], tales como - por ejemplo - tener

---

en el canon 371 § 1: "Los clérigos tienen derecho a obtener del propio Obispo eparquial, supuestos los requisitos canónicos, algún oficio, ministerio o función al servicio de la Iglesia".

130. "En situaciones donde un pedófilo o efebofílico no haya recibido ninguna tarea o una asignación él puede acogerse a un recurso jerárquico contra esa determinación del obispo ante la Congregación para el Clero (cc. 1732-39)" (N. Cafardi, *Stones Instead of Bread…*, 154, nota 53). En este caso, el clérigo rechazó el hecho como cierto. El Obispo mediante decreto le prohibió celebrar la misa públicamente, escuchar confesiones y predicar. El clérigo recurrió a la Congregación para el Clero, la cual se pronuncia afirmando que el procedimiento seguido es una mezcla de derecho canónico y derecho Civil *sui generis* y que se ha violado el canon 221 §3 (Congregación para el Clero, *Hierarchical Recourse against a Decree of a Bishop Claiming Violation of Right*, en *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2003*, Washington D.C. 2003, págs. 7-9).

131. Canon 1339 §§ 1 y 2 CIC.

132. Canon 1339 § 4 CIC.

133. Sobre la vigilancia, puede verse, entre otros: P. Love, *The penal Remedies of the Code of Canon Law*, Washington 1961, págs. 156-157; G. Michiels, *De delictis et poenis: commentarius libri V codicis juris canonici. De poenis in specie: canones 2241-2313*, Paris-Tournai 1961, vol. 3 págs. 462-464 y M. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, Taurini 1947, vol. 4. págs. 280-281.

134. Cf. N. Cafardi, *Stones Instead of Bread…*, 159.

que avisar de sus movimientos, no poder hacer determinadas actividades sin la presencia de alguien designado por él, impedirle visitar escuelas o estar solo en presencia de niños[135].

En relación al delitos de abuso sexual de menores, sabemos que en la praxis, en casos particulares, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, recomienda la utilización de estas medidas: así por ejemplo, cuando la conducta denunciada no llega a constituir un delito, pero es impropia entre un menor y un clérigo, o no es factible aplicar propiamente una sanción porque el delito prescribió y no se ha dispensado la prescripción para el caso particular[136], o porque la situación del clérigo no permite juzgarle e igualmente hay que ejercer una vigilancia, entre muchas otras. En el *Vademécum* del Dicasterio para la Doctrina de la Fe las medidas disciplinares no penales son descritas en los números 78 a 82. Como sea, el tema merecería un mayor espacio, pero no es posible hacerlo aquí[137].

Si el Obispo toma cualquiera de estas medidas, deberá hacerlo siempre por escrito, mediante decreto (cánones 47-58), y siguiendo los procedimientos que determina el derecho. El clérigo afectado siempre conserva la capacidad de recurrir (cánones 1734-1739).

Conclusión

Hemos querido abordar el tema de las sanciones en los casos de clérigos que cometen un delito contra el sexto mandamiento con menores de edad porque creemos que es un aspecto que requiere aún mayor reflexión jurídica y porque además es tratado (y si se quiere cuestionado) desde otros ámbitos. Por ello esperamos haber contribuido a una mayor comprensión de la legislación vigente. Nos ha parecido importante considerar otros aspectos que guardan relación con este tema, más allá que no sean estrictamente pertenecientes al campo penal. Es por eso que también nos hemos valido al escribir estas líneas de nuestra humilde experiencia y de la conocida mediante otros operadores de Tribunales Eclesiásticos, a fin de enriquecer e incorporar otras cuestiones de interés en un tema que necesita seguir siendo estudiado y por ende profundizado.

En relación a la legislación vigente, se han presentado diferentes los argumentos que llevan a sostener, salvo siempre el derecho de mejores opiniones, que

135. Cf. F. G. Morrisey, *Procedures to be Applied in Cases of Allegede Sexual Misconduct by Priest*, en *Studia Canonica* 26 (1992) 70.

136. Cf. canon 1348 CIC.

137. Sobre los remedios penales en la reforma de *Pascite gregem Dei*, cf. J. I. Arrieta, *La funzione pastorale*…, 63-65).

la legislación jurídica actual es acertada en considerar diferentes sanciones, según los casos, aplicando el principio de proporcionalidad[138]; y que la expulsión del estado clerical, no siempre es la única ni mejor opción para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo.

Se ha hecho notar que el legislador ha consagrado algunas reducciones al principio de discrecionalidad del juez o superior, al aplicar la pena, pero sin llegar, acertadamente "hasta el punto de que el Ordinario o el juez aparezcan ante el reo simplemente como «la boca de la ley», eludiendo su propia responsabilidad"[139].

Asimismo, hemos querido señalar la trascendencia de otras medidas, absolutamente necesarias, que contribuirían a una mayor comprensión del fin del derecho penal canónico y particularmente de las sanciones en la Iglesia, tanto en general como en el caso que nos ocupa. De igual modo, hemos dejado de manifiesto, desde nuestra perspectiva, que el compromiso por la defensa de los menores en la Iglesia no puede únicamente ser valorado o medido por un aparente rigorismo en las sanciones, sin ninguna clase de distinciones. Sería una visión muy reduccionista, pero, además, también injusta y fuera de los parámetros y objetivos del actual derecho penal.

También hemos querido dejar ver nuestra opinión sobre la expulsión denominada *ex officio et pro bono ecclesiae*, respetando, sin embargo, por un lado, que la legislación actual la contempla y por otra parte la experiencia única del Dicasterio para la Doctrina de la Fe. No obstante, sería de esperar que dicho recurso no fuese necesario, y que toda acusación pueda resolverse mediante los causes ordinarios que establece el derecho.

Por último, muy brevemente, dado el moderado uso en los casos de abusos sexuales, no hemos querido dejar de tratar las medidas disciplinares no penales, que para determinadas situaciones pueden ser utilizadas eficazmente y que, a veces por desconocimiento, no son valoradas en su justa medida.

Esperamos que esta sencilla reflexión sea una contribución en un tema de tan honda preocupación en la vida de la Iglesia.

138. Cf. J. W. Syryjczyk, *Alcune garanzie di una giusta inflizione delle pene nel codice di diritto canonico del 1983* en Aa.Vv., *Il Processo penale canonico*, págs. 290-291.

139. M. J. Roca Fernández, *La discrecionalidad del Ordinario y del juez en la imposición de la pena*, en Aa.Vv., *El Código de derecho canónico de 1983. Balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación* (dir. J. L. Sánchez-Girón Renedo y C. Peña García), Madrid 2014, pág. 425.

El concepto de certeza moral en las causas de canonización. A 80 años de la Alocución de Pio XII

Juan Cruz Villalón

Sumario: I. Introducción. II. La certeza moral como concepto jurídico canónico. II.1. Distinción con el ordenamiento jurídico estatal. II.2. Distinción con el uso filosófico. II.3. La certeza moral, fortaleza del derecho procesal canónico. III. La certeza moral en la codificación. IV. El Aporte magisterial a la certeza moral. IV.1 El aporte de Pio XII. IV.2. El aporte de Juan Pablo II. IV.3. El aporte de Benedicto XVI. IV.4. El aporte de Francisco. V. La certeza moral en las causas de canonización. VI. Conclusión.

Resumen: El 1 de octubre de 1942, el Papa Pio XII pronunció una alocución al Tribunal de la Rota Romana, en la que desarrolló el concepto canónico de certeza moral. Si bien no fue la primera pronunciación en la cuestión ni la última, tal discurso es uno de los cimientos del concepto de certeza moral y referencia obligada a la hora de comprender su significado. Si bien la codificación vigente se lo refiere particularmente al juez, como condición a la cual llegar al momento de pronunciar una sentencia, las causas de canonización también han querido tenerlo como horizonte de tales procesos. A ochenta años del pronunciamiento de Pacelli, una aproximación a algunos rasgos del concepto de certeza moral.

Palabras clave: Certeza moral; Pio XII; Rota Romana; Sentencias; Causas de canonización; Derecho procesal.

Abstract: On October 1, 1942, Pope Pius XII delivered an address to the Roman Rota, in which he developed the canonical concept of moral certainty. Although it was not the first utterance on the matter nor the last, such a speech is one of the foundations of the concept of moral certainty, and an obligatory reference when understanding its meaning. Although the current codification refers particularly to the judge as a condition at which to arrive in the moment of pronouncing a sentence, the causes of canonization have also wanted to have it as the horizon of such processes. After

eighty years since Pacelli's pronouncement, we present an approximation of some of the features of the concept of moral certainty.

Keywords: *moral certainty; Pius XII; Roman Rota; Sentences; Cause of canonization; Procedural law.*

I. Introducción

Hay conceptos que en el Derecho Canónico tienen una preeminencia singular. Uno de ellos es el de certeza moral, el cual se vincula generalmente a la convicción a la que ha arribado, o debería alcanzar, quien tiene que emitir una sentencia al final de un proceso judicial. Así como es habitual referirse a este concepto, no menos usual es enlazar el mismo sin hacer, al menos implícitamente, una evocación al célebre discurso del Papa Pio XII en 1942. Por eso, a ochenta años de su pronunciación, nos parece oportuno realizar una presentación de las particularidades que se dan en torno este concepto, vinculándolo de manera concreta, a las causas de canonización.

En efecto, aunque, como ya se dijo, su protagonismo se centre en las sentencias judiciales, este estudio pretende dar cuenta que el concepto no es ajeno cuando el proceso que se lleva a cabo pretende determinar la posibilidad o no de elevar a un fiel cristiano al honor de los altares. Más aún, mucho tiempo antes de la promulgación de la legislación actual que regula los procesos de canonización, consta que el concepto de certeza moral ya se utilizaba en las causas de los santos. Así lo señala Llobel: "El concepto de certeza moral gozaba de una amplia tradición multisecular que permitía su habitual identificación; por ejemplo, fue muy usado por Benedicto XIV en el siglo XVIII para las causas de canonización"[1].

De ese modo, el concepto de certeza moral se utilizó tímidamente desde los primeros tiempos en aquellos procesos especiales, y se mantuvo cuando tales causas tomaron una forma procesal consolidada y el concepto tomo vuelo propio. También hoy se ha querido mantener la necesidad de alcanzar la certeza moral en el proceso, como uno de los objetivos principales que debe alcanzar quien lleva adelante una causa de canonización.

Los aniversarios suelen ser una oportunidad para hacer memoria y mirar hacía el fututo. Por eso, a ochenta años del célebre discurso del Papa Pacelli, en este artículo desarrollaremos las características principales del concepto canónico

1. J. Llobel, *La instrucción de la causa, la certeza moral y la motivación de la sentencia en las causas de nulidad de matrimonio*, en J. P. Alcocer Mendoza (Ed.), *Temas actuales de derecho canónico*, México 2016, pág. 285.

de certeza moral, de manera amplia en el magisterio, la codificación y la doctrina canónica, y de manera específica, en las causas de los santos.

II. La certeza moral como concepto jurídico canónico

Al hablar de certeza moral en el lenguaje canónico, deberemos tener en cuenta una advertencia: nos acercamos a un concepto procesal que presenta una cierta particularidad[2], la cual comporta un matiz innegable de originalidad, que nos obliga necesariamente a clarificar cuál es el sentido de este concepto.

Sabemos que el derecho canónico es más que la codificación. Por eso, antes de entrar en el concepto de certeza moral en el Código actualmente vigente, es necesario hacer algunas aclaraciones, que serán fundamentales para entender a qué se refiere la ciencia canónica cuando le pide al juez que alcance la certeza moral antes de pronunciarse. Como veremos luego, el derecho procesal encontrará en el concepto de certeza moral un criterio claro y preciso para valorar adecuadamente cuánto se ha presentado y probado en el desarrollo del proceso, lo cual luego le permita al juez emitir una sentencia con amplios fundamentos, lo más autónoma posible, alejada de arbitrariedades y parcialidades[3].

II.1. Distinción con el ordenamiento jurídico estatal

Quien fuera Prefecto en la Congregación para la Educación Católica entre 1999 y 2015, Zenón Grocholewski, realizó una interesante distinción entre el concepto canónico de certeza moral y el concepto jurídico estatal. En este primer acercamiento al concepto que estamos estudiando, merece la atención la observación realizada por el cardenal polaco, ya que al identificarlo como un concepto jurídico exclusivamente canónico, nos permitirá luego encuadrar su estudio fundamentalmente en el Código y en la doctrina de la ciencia canónica. En su trabajo, Grocholewski señaló jalones que permitirán distinguir la singularidad de este concepto. En primer lugar, al comparar el ordenamiento canónico con aquellos jurídicos estatales, da cuenta de que, en estos últimos, no se hace referencia a la certeza moral, ni tampoco consta que haya sido la certeza moral inspiradora de algún concepto similar, que deba tener presente quien tiene la tarea de juzgar, es-

2. Cf. Z. Grocholewski, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, en *Ius Ecclesiae* 9 (1997) 417.

3. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina sobre el concepto de certeza moral desde la praxis judicial*, Roma 2003, pág. 16.

pecialmente a la hora de sentenciar. Aunque de diversos modos, el ordenamiento estatal establece que el juez debe emitir su sentencia a partir de la valoración de las pruebas, no se encuentra un criterio claro y unívoco, que resuma y abarque lo que en el derecho procesal canónico está contenido en el concepto de certeza moral:

> "En el derecho estatal, aunque se puedan encontrar algunos elementos de este concepto (en lo que se refiere a certeza o pruebas), no parece que haya sido elaborado y plasmado en la legislación de la misma forma que en el derecho canónico"[4].

II.2. Distinción con el uso filosófico

A diferencia del ordenamiento jurídico estatal, la filosofía sí habla de certeza moral, por eso será necesario presentar cuál es la distinción entre el concepto canónico y la noción filosófica del mismo. Si bien ambas nociones se basan y tienen su origen en el comportamiento humano, sus leyes y sus costumbres[5], Grocholewski advierte que no es lo mismo hablar de certeza moral desde la óptica de la filosofía que hacerlo desde la del derecho procesal canónico. En efecto, el pensamiento filosófico distingue entre certeza metafísica, física y moral. Y cuando utiliza esta última, la filosofía se refiere siempre a una certeza absoluta, que excluye la posibilidad de contrario. Diversamente, en el ámbito procesal canónico, la certeza moral no implica certeza absoluta, sino "opinión o máxima probabilidad"[6].

En esa línea, Aliste Santos señala: "la certeza, en filosofía, puede ser metafísica, física o moral, dependiendo de su fundamento en la esencia de la realidad, las leyes físicas o bien en las normas del comportamiento humano"[7]. Pinto se ocupa de especificar tales distinciones, señalando el hecho de que la certeza física es la referente a las leyes de la naturaleza, mientras que la certeza metafísica es la que busca las causas últimas del ser[8]. Para la filosofía, la

4. *"Nei diritti statali, anche se si possono trovare alcuni elementi di questo concetto (quando si parla della certezza o delle prove), non sembra che esso sia stato elaborato ed impostato nelle legislazioni allo stesso modo che nel diritto canonico",* Z. Grocholewski, *La certezza morale come…*, pág. 421.

5. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 25.

6. Cf. Z. Grocholewski, *Ibíd.*, pág. 422.

7. T. J. Aliste Santos, *Relevancia del concepto canónico de "certeza moral" para la motivación judicial de la "quaestio facti" en el proceso civil*, en *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 665.

8. V. P. Pinto, *Los Procesos en el Código de Derecho Canónico*, Madrid 2021, pág. 355.

certeza moral refiere a la exclusión de la posibilidad de todo contrario. En esta línea, García Failde dirá que la certeza moral filosófica es la certeza en sentido estricto, aquella con la que se ve con claridad un hecho, que excluye no solo la probabilidad, sino también la posibilidad de que ese hecho no exista o no sea tal cual se ve[9].

En cambio, para la ciencia canónica, la certeza moral que se le exige al juez para la elaboración y dictado de la sentencia no excluye la posibilidad de lo contrario, pero sí que disipe toda duda razonable en el caso concreto[10]. Como veremos luego, el magisterio pontificio se ocupará de clarificar más aún estas distinciones, pero es fundamental establecer como presupuesto, tal diferencia entre certeza moral filosófica y certeza moral canónica. En concreto, esta última considera la exclusión de las dudas razonables sobre la cuestión de los hechos, superando la probabilidad de errar, aun sin eliminar la posibilidad de que eso ocurra. De este modo, la legislación canónica le exigirá al juez un criterio que evita la subjetividad, buscando considerar el error sobre los hechos como improbable, aunque no imposible. Adherimos a aquellos que sostienen que este es un gran aporte que la ciencia canónica puede ofrecer al derecho procesal, no solo eclesial sino también civil. Coincidimos con Aliste Santos:

> "Así las cosas, el concepto de certeza moral se revela desde el Derecho procesal canónico con una fuerza extraordinaria como criterio de formación de la convicción judicial. Criterio, como hemos analizado, singular del Derecho procesal de la Iglesia, de antecedentes remotos, pero cuya configuración actual es de formación positiva reciente, y adecuadamente estudiado por los procesalistas eclesiásticos. Es un criterio de razonamiento judicial muy sugerente, lleno de posibilidades en cualquier orden jurisdiccional sea canónico o secular"[11].

El mismo Grocholewski consideró que un concepto como el de certeza moral permitió un notable progreso científico en el derecho procesal canónico, y esto tuvo como consecuencia un progreso en la administración de la justicia eclesiástica, en su finalidad de que la misma se fundamente en una efectiva, realista, razonada y razonable verdad objetiva[12].

9. Cf. J. J. García Faílde, *Nuevo tratado de derecho procesal canónico,* Madrid 2018, pág. 478.

10. T. J. Aliste Santos, *Relevancia del concepto canónico…*, pág. 667.

11. T. J. Aliste Santos, *Ibid.*, pág. 670.

12. Cf. Z. Grocholewski, *La certezza morale come…*, pág. 449-450.

II.3. La certeza moral, fortaleza del derecho procesal canónico

La novedad de este concepto queda de manifiesto al corroborar que no hay registros de su exigencia en el *Corpus Iuris Canonici* ni tampoco en las *Decretales,* aun cuando Benedicto XIV haga mención del mismo para las causas de los santos, como se expresó anteriormente. Más aún, lentamente comenzará a utilizarse de manera ordinaria a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, en algunos documentos oficiales y en la jurisprudencia de la Sede Apostólica, pero todavía sin la precisión que el paso del tiempo luego le otorgará[13], hasta llegar a nuestros días, donde tal concepto se convirtió en un sinónimo de imparcialidad y de la correcta administración de justicia:

> "Así las cosas, el concepto de certeza moral se revela desde el Derecho procesal canónico con una fuerza extraordinaria como criterio de formación de la convicción judicial. Criterio, como hemos analizado, singular del Derecho procesal de la Iglesia, de antecedentes remotos, pero cuya configuración actual es de formación positiva reciente, y adecuadamente estudiado por los procesalistas eclesiásticos. Es un criterio de razonamiento judicial muy sugerente, lleno de posibilidades en cualquier orden jurisdiccional sea canónico o secular. Con razón, advierte Grocholewski, su actual elaboración procesal-canónica, ha permitido un notable progreso científico en el Derecho procesal canónico en orden al perfeccionamiento en la administración de la justicia eclesiástica, ofreciendo una importante clave de lectura de las normas procesales, orientadas, así, a la búsqueda efectiva, y realista, razonada y razonable de la verdad objetiva"[14].

Aún sin una trayectoria histórica en el léxico canónico, el concepto quedó plasmado en la primera codificación, para luego reafirmarse con el desarrollo del magisterio, de la doctrina y de la jurisprudencia procesal canónica. Por eso, luego de estas distinciones preliminares, es necesario profundizar en aquellos aspectos que, con el paso del tiempo, clarificaron el significado del concepto canónico de certeza moral. Esto nos permitirá comprender por qué incluso en los procesos de beatificación y canonización, se lo menciona explícitamente como parte de la finalidad de los mismos.

13. Cf. Z. Grocholewski, *La certezza morale come…*, pág. 424.

14. T. J. Aliste Santos, *Relevancia del concepto canónico…*, pág. 670.

III. La certeza moral en la codificación

Para comprender con mayor exactitud, en qué consiste el concepto canónico de certeza moral será ineludible acudir a la codificación canónica existente, esto es, el Código promulgado en 1917 y el Código de Derecho Canónico vigente.

Desde el período clásico de la época romana, se exigía en el juez determinada certeza a la hora de dictar sus sentencias, pero en la ciencia canónica el término "certeza moral", tal como lo entendemos en la actualidad, es reciente. La primera mención jurídica explícita que se hace en el derecho canónico se halla en el Código pío–benedictino, con una formulación que se trasladará casi al pie de la letra al actual Código de Derecho Canónico. Para visualizarlo mejor, confrontamos ambos cánones, en los que se distingue el significado del concepto y su originalidad.

Canon 1869 **Código de Derecho Canónico de 1917**	**Canon 1608** **Código de Derecho Canónico de 1983**
"§ 1. Para pronunciar cualquier sentencia se requiere por parte del juez certeza moral acerca de la cuestión que se haya de fallar.	*"§ 1. Para dictar cualquier sentencia, se requiere en el ánimo del juez certeza moral sobre el asunto que debe dirimir.*
§ 2. El juez debe sacar esta certeza de lo alegado y probado.	*§ 2. El juez ha de conseguir esta certeza de lo alegado y probado.*
§ 3. Apreciará el juez las pruebas según su conciencia a no ser que la ley determine expresamente algo sobre el valor de una prueba.	*§ 3. El juez debe valorar las pruebas según su conciencia, respetando las normas sobre la eficacia de ciertas pruebas.*
§ 4. Si el juez no puede adquirir certeza, debe sentenciar que no consta del derecho del actor y absolverá al reo, a no ser que se trate de una causa favorable, en cuyo caso fallará en pro de ella, y quedando a salvo lo prescrito en el can. 1697 § 2".	*§ 4. Si no hubiera alcanzado esa certeza, el juez ha de sentenciar que no consta el derecho del actor y ha de absolver al demandado, a no ser que se trate de una causa que goza del favor del derecho, en cuyo caso debe pronunciarse en pro de ésta".*

Esta incorporación manifiesta en la legislación canónica permitirá que el concepto progresivamente se incorpore en el lenguaje canónico y se consolide firmemente hasta llegar a nuestros días, donde la remisión a la certeza moral se considera una exigencia indispensable para el juez, a la hora de emitir una sentencia.

En la codificación actual el concepto se encuadra bajo el título *De iudicis pronuntiationibus*, mientras que en la anterior, el título era *De sententia.* La sec-

ción donde se encontraba el citado canon 1869 era más específica, pero de alguna manera, más restrictiva. En la nueva codificación se reagrupa en un mismo lugar todo lo referente a los distintos pronunciamientos que tienen que realizar quienes llevan adelante los diversos procesos previstos en el ámbito canónico.

Para entender la importancia de la certeza moral en las sentencias y los pronunciamientos judiciales, debemos tener en cuenta la apreciación que realiza el entonces Decano del Tribunal de la Rota Romana, V. Pinto, quien remarca el lugar de la conciencia de quien tiene que pronunciarse en este acto procesal:

> "La sentencia es el fruto de una operación del juez, ya sea lógica o voluntaria. Me parece que se ha minusvalorado el aspecto de la conciencia, lugar donde se realiza «*coram Deo*» el encuentro entre el entendimiento y la voluntad para la construcción de aquella síntesis en la cual está implicada toda la persona del juez, filtro y mediación para el pronunciamiento de sentencias ciertas y justas"[15].

Aunque estos pronunciamientos son un acto de jurisdicción, realizado en nombre de la Iglesia, en último término siempre serán una operación subjetiva del juez. Por lo tanto, la certeza moral como criterio de justicia, resulta fundamental. En esta línea, será preciso tener presente que la certeza moral a la que nos referimos, tanto en el Código de Derecho Canónico, en la legislación particular de las causas de canonización y en este artículo, no es una vaga certidumbre, sino un preciso concepto canónico[16].

El canon 1608 mantiene intacto el espíritu y la letra del canon 1869 y busca tutelar lo más posible los derechos del fiel y la recta administración de justicia -es decir, el bien público-, interpelando al juez en la necesidad de alcanzar la certeza moral antes de decidir[17]. Fiel al estilo que se mantiene en casi todos los cánones promulgados por Juan Pablo II, no encontramos en el Código una definición de certeza moral. Se afirma quién tiene que alcanzarla y dónde debe buscarla, pero no se detalla exhaustivamente en qué consiste esa certeza moral.

15. V. P. Pinto, *Los Procesos en el Código…*, pág. 354.

16. Hacemos nuestra la afirmación que hace al respecto H. A. von Ustinov: "Sería superfluo detenernos en el concepto de certeza moral si no nos tropezáramos aún hoy con más habitualidad de la deseada con errores comunes muy difundidos. Por lo general, esos errores conceptuales están en cabeza de personas de buena voluntad que, sin embargo, desconocen el hecho de que se trata de un preciso concepto canónico, y no de una vaga certidumbre de quien asegura "estar moralmente cierto" de tal o cual cosa", H. A. von Ustinov, *Ex actis et probatis: dictar sentencia, una tarea comprometida*, en AADC 23/II (2017) 189.

17. Cf. V. P. Pinto, *Los Procesos en el Código…*, pág. 355.

Entonces, el juez deberá fallar siempre en conformidad con la ley, por eso lo primero que deberá realizar es la interpretación de los hechos conforme a la legislación correspondiente. Y, al finalizar el proceso, es la misma legislación quien le solicita que a la hora de emitir sentencia logre alcanzar la necesaria certeza moral. Veremos cuál será el modo en que se puede ayudar a aquel que tiene que decidir en el proceso, a que alcance con mayor precisión, dicha certeza moral. Lo que sí queda claro, porque el mismo canon lo dice, es dónde habrá que poner el acento en el desarrollo del proceso, para que luego el juez cuente con los elementos necesarios que le permitan pronunciarse con fundamento.

> "Son, pues, aquellos hechos alegados y probados las fuentes de la certeza moral que ha de alcanzar el juez a la hora de dictar su sentencia. No en balde todo sistema procesal parte de una fase de alegaciones –o de introducción de la causa, como se dice en la terminología procesal canónic–, a la que sigue, en su avance hacia la sentencia, otra fase o período de proposición y práctica de pruebas"[18].

De este modo, entonces, podemos asegurar que la certeza moral será la conclusión a la que deberá arribar en su conciencia el juez, y para llegar a ella, tendrá dos caminos principales, que en el derecho se conoce como *ex actis et probatis,* es decir, de lo actuado y de lo debidamente probado. De una manera precisa, von Ustinov especifica el contenido de esta expresión:

> "Todo y solo lo que está consignado y foliado en las actuaciones es el campo de la tarea judicial, sin admitir que intervenga en su juicio ninguna información que no haya sido formalmente recogida y que haya estado a disposición de las partes en orden a sus respectivas argumentaciones"[19].

Las actas con las que cuenta el juez al fin del proceso deberán guiarlo en su pronunciamiento. También sobre ellas, se pronuncia Pinto:

> "Ante todo están las actas, puesto que se presume que los hechos y los documentos son la fuente de la verdad; sin embargo, por sí solo no prueban, puesto que podrían presentarse oscurecidos o tergiversados; por ello, corresponde a la conciencia del juez valorar la eficacia de las pruebas"[20].

18. C. de Diego-Lora, *Comentario al canon 1608*, en Aa.Vv. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. IV/1, Navarra 2002, pág. 1538-1539.

19. H. A. von Ustinov, *Ex actis et probatis: dictar sentencia, una tarea comprometida…,* 196.

20. V. P. Pinto, *Los Procesos en el Código…*, pág. 356-357.

Será entonces necesaria, y así lo confirma el tercer páragrafo del canon 1608, la valoración de las pruebas. Como hemos visto, en los procesos de canonización, las pruebas son recogidas especialmente en la fase diocesana, por eso este acto jurídico luego será relevante, a la hora de pretender alcanzar la certeza moral. En los procesos judiciales, tal responsabilidad que recae sobre el juez, puede definirse de este modo:

> "toda prueba que se practique en el proceso tiende a que el juez alcance la certeza moral de los hechos que sirven de supuesto a la descripción del objeto litigioso, pero sólo en la medida en que la facultad estimativa del juez las va sopesando, en su autenticidad, en su fidelidad, en su autoridad como representación o como valoraciones críticas, según los casos. Esta actividad intelectual y crítica del juez, respecto a la prueba, es lo que suele designarse como valoración de la prueba"[21].

Con esta distinción, queda claro que la valoración de las pruebas no es una actividad mecánica y automatizada que realiza el juez, siguiendo determinadas líneas procesales. Coincidimos con von Ustinov, quien también advierte que dicha acción tampoco es la mera confrontación de argumentos de las partes, realizada como quien los pone en una balanza y comprueba el peso relativo que presentan unos y otros[22]. El parágrafo tercero indica al juez que debe hacer esta acción "según su conciencia", hecho que, si no se realiza correctamente, puede quedar librado al subjetivismo de una opinión personal, de alguien a quien se le concedió esta facultad. García Failde confirma que la valoración de las pruebas corre este riesgo, ya que la acción de conocer y valorar, inevitablemente implica que sea algo subjetivo: según el canonista español, el juez no ve el mundo con sus ojos, sino a través de sus ojos[23]. Esta opinión, a la que suscribimos, permite afirmar también que la certeza moral que se busca alcanzar a la hora del pronunciamiento final, será mejor alcanzada si se busca no solo en la valoración final de todo el proceso, sino también durante el desarrollo del mismo.

> "La certeza moral se nos presenta así como un concepto jurídico indeterminado que el juez con su prudencia habrá de precisar en cada hipótesis, teniendo en cuenta, primero, los datos objetivos incorporados al proceso, sea en forma de alegaciones o de pruebas objetivas; segundo, un grado de convencimiento tal, que pueda decirse que con esos datos objetivos adquiere el juez conciencia acerca de la

21. C. de Diego-Lora, *Comentario al canon 1608*, en Aa.Vv. *Comentario exegético…,* pág. 1542.

22. H. A. von Ustinov, *Ex actis et probatis: dictar sentencia, una tarea comprometida…*, 192.

23. Cf. J. J. García Faílde, *Nuevo tratado de derecho procesal…*, pág. 494.

> verdad objetiva en litigio, pero que no necesariamente ha de ser excluyente de una conclusión contraria; y tercero, la valoración de esa posibilidad contraria, según vaya apoyada por datos objetivos o no, como pueden serlo en este segundo caso el simple temor a equivocarse, las impresiones personales, en definitiva, la carga de la incertidumbre que puede pesar sobre las decisiones sometidas al riesgo de la inseguridad procedente del solo arbitrio humano"[24].

Por último, el cuarto parágrafo del canon 1608 hace mención a la posibilidad que puede darse cuando el juez no adquiere la certeza moral y la necesidad de que en este caso, se dicte una sentencia absolutoria del demandado, supuesto que, como es evidente no aplica para la certeza moral que se requiere en las causas de canonización.

Queda clara la importancia de recolectar todos los elementos que sean necesarios, para que a partir de ellos, quien deba pronunciarse encuentre el fundamento para sostener la afirmación de tal o cual decisión, lejos de todo subjetivismo y parcialidad. Sin ningún miedo podrá entonces, quien tiene esta tarea y misión, dar razones de por qué llegó a esa determinada conclusión. Fundamentando la necesidad que tiene el juez de justificar su pronunciamiento con sólidos argumentos, afirma von Ustinov:

> "La certeza moral canónica es obtenida en el fuero externo y por eso no equivale al convencimiento subjetivo del Juez. Se trata, de aquel grado de certeza que, sin llegar a ser tan rotunda que excluya «toda» posibilidad contraria, excluye –eso sí– toda posibilidad «razonable» de lo contrario"[25].

Sobre esto último, refiriéndose especialmente a los procesos de nulidad matrimonial, comenta*:*

> "Por eso, la sentencia debe tener una motivación «razonable». Si la sentencia se limitara a enunciar los diversos elementos de prueba reunidos, para pasar sin más a enunciar que consta o que no consta la alegada nulidad, no alcanzaría a convencer «razonablemente» ni a las partes, ni al Tribunal de Apelación que fuera llamado a intervenir, ni a la comunidad eclesial"[26].

24. C. de Diego-Lora, *Comentario al canon 1608*, en Aa.Vv. *Comentario exegético…,* pág. 1541.

25. H. A. von Ustinov, *Ex actis et probatis: dictar sentencia…*, 190.

26. H. A. von Ustinov, *Ibid.*

En este contexto, surge la pregunta: ¿Qué ocurre en una situación como la que puede presentarse en las causas de canonización, si el proceso no alcanza la necesaria certeza moral? La praxis de la Congregación para las Causas de los Santos determina que no se alcanza la certeza moral, objetivamente fundada, cuando se tienen objeciones fundadas que pongan en duda la materia de examen, la cual inevitablemente debe ser resuelta si se quiere dar continuidad y llegar a la conclusión que permita elevar al honor de los altares a un fiel cristiano. Sobre esta cuestión, profundizaremos más adelante.

IV. El aporte magisterial a la certeza moral

Una vez hecha la aproximación al concepto de certeza moral desde el Código de Derecho Canónico, profundizamos ahora la noción del mismo a partir de la enseñanza que se desprende del magisterio pontificio[27]. Después de la promulgación del primer Código, los diferentes sumos pontífices se ocuparon de explicitar, con su doctrina, cuál es el significado del concepto de certeza moral, especialmente con orientaciones puntuales, para que no se limite a un mero concepto jurídico-canónico.

IV.1. El aporte de Pio XII

Referencia obligada en esta materia es el célebre discurso del Papa Pio XII, proclamado en 1942, ampliamente conocido y citado en la doctrina y jurisprudencia canónica aun cuando no fuese la única intervención de Pacelli en la cuestión. Seguramente, su vasta formación teológica y jurídica, -especialmente la teología moral-, le permitió dar firmeza al concepto de certeza moral,

27. Dado que, en su mayoría, las intervenciones del Romano Pontífice en esta materia se desprenden de los Discursos a la Rota Romana, parece oportuno recordar las afirmaciones que nos llevan a coincidir con H. von Ustinov, quien señala "varias afirmaciones de profundo interés" respecto a estos Discursos como actos de magisterio pontificio: "1. el magisterio pontificio en cuestiones canónicas es de suyo vinculante en lo que enseña sobre el derecho; 2. los contenidos de los discursos del papa a la rota constituyen un magisterio específico; 3. el carácter de esos discursos pontificios es jurídicamente vinculante: no se limita al campo de la moralidad, sino que se encuentra en el ámbito de la justicia, es decir de lo exigible. 4. consecuencia de lo anterior es que toda interpretación de las normas canónicas ajena a dichos contenidos magisteriales no solamente es errada sino que resulta impugnable, tanto por los protagonistas del proceso, cuanto de oficio por parte de los tribunales llamados a actuar en ulteriores instancias", H. A. von Ustinov, *Hermenéutica jurídica y comunión en la fe católica. (Apostillas al discurso de Benedicto XVI a la Rota romana, el 21 de enero de 2012*), en AADC 18 (2012) 277.

tal como lo concebimos en la actualidad. Es evidente que en la elaboración metodológica del Papa, gracias a su experiencia en esa rama de la teología, quedaron plasmados aquellos elementos con los que se intentaron resolver las tensiones entre conciencia, libertad y ley. Tales conflictos se planteaban en los casos en los que la obligación de obrar resultaba dudosa, cuestión especialmente debatida en los siglos XVII y XVIII. En ese tiempo, tal planteo dio nacimiento a los llamados «sistemas morales» que pretendían dar respuestas al momento de actuar en los casos concretos en los que se suscitaban dudas[28]. Uno de ellos fue el probabilismo, escuela de moralistas que respondía a quienes sostenían que cuando la conciencia se encontraba en un caso de duda, había que obedecer a la ley. El probabilismo buscaba aliviar el peso de las conciencias, proponiendo en los casos que imperaba la duda la posibilidad de elegir una opinión menos probable ya que no siempre era preferible seguir la solución más segura. Otro de los sistemas morales que quiso orientar el obrar en los casos concretos fue el probabiliorismo, que reaccionó al probabilismo antes mencionado. El probabiliorismo planteó que "*para adoptar una opinión opuesta a la obligatoriedad de la ley no bastaba con cualquier probabilidad, sino que se requería que ese parecer fuera más probable que su contrario*"[29]. Frente a uno y otro sistema, mencionamos en tercer lugar, aquel cuyo principal referente es san Alfonso María de Ligorio, y en el que se vislumbra una antesala del concepto de certeza moral. Es el equiprobabilismo, el cual establecía que para acogerse a una sentencia no alcanzaba la simple probabilidad. Con toda claridad, el santo patrono de los moralistas afirmará que, con el fin de obrar lícitamente, en las cosas dudosas se deberá buscar y seguir la verdad: allí donde la verdad no pueda ser claramente hallada se estará, entonces, obligado a abrazar al menos la opinión que más se aproxima a la verdad, que es la opinión más probable[30]. De esta manera, el fundador de los padres redentoristas, sin rechazar del todo el probabilismo, buscó moderarlo, aportando las nociones de «justo medio y benevolencia»: frente a la ley, sólo se podía seguir una opinión probable cuando se la elegía entre varias que eran igualmente probables[31].

28. Cf. E. Llamosas, *Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la córdoba*, en Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija, 14/2 (2011) 284.

29. Cf. *Ibid.*, 284-285.

30. B. Forte, *Libertad y correspondencia. Alfonso y la conciencia moral,* en T. Trigo (ed), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes,* Pamplona 2004, pág. 567.

31. Cf. E. Llamosas, *Probabilismo,…*, pág. 285.

Con este desarrollo moral de fondo, siglos después, el Papa Pacelli abordó la cuestión, en el célebre discurso de 1942, y un año antes, en el discurso de inauguración del año judicial de la Rota Romana, del 3 de octubre de 1941[32].

Bien sabemos que uno de los ámbitos de competencia del Supremo Tribunal de la Rota Romana es el de las causas matrimoniales. En ese contexto, el discurso del Papa desarrolló tanto el derecho al matrimonio que tienen los fieles, como la certeza que requerirán los pastores para juzgar la conveniencia o no de conceder la admisión de aquellos al sacramento nupcial. De igual modo, esa certeza también será necesaria para los jueces, a la hora de emitir una sentencia.

> "En primer lugar, si consideramos el derecho al matrimonio, nuestros gloriosos predecesores León XIII y Pío XI ya enseñaron que «ninguna ley humana puede quitar al hombre el derecho natural y primero del matrimonio». En efecto, dado que fue dado al hombre inmediatamente por el autor de la naturaleza, legislador supremo, no se puede negar a nadie a menos que se demuestre que ha renunciado libremente a él o no puede contraer matrimonio por falta de inteligencia o voluntad. Pero, para que se impida un matrimonio por contraerse o el ya contraído sea declarado nulo, esta incapacidad antecedente y perpetua debe establecerse no sólo de manera dudosa o probable, sino con certeza moral; y en tal condición de certeza, ni se puede permitir el matrimonio, ni una vez celebrado, se puede considerar válido"[33].

En estas palabras de Pacelli se ve con claridad el contraste entre duda o probabilidad y certeza moral: en otras palabras, el Papa deja en claro que no es suficiente la duda o probabilidad, sino que es necesaria la certeza moral respecto a la incapacidad que imposibilita obtener el derecho al matrimonio, o que permite declararlo nulo. No pierde actualidad esta enseñanza pontificia en la que "se va vislumbrando de forma indirecta que la certeza moral no consiente la vaguedad de la duda o la probabilidad de fundamentos"[34]. No será la única referencia re-

32. Pio XII, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 3/12/1941, en AAS 33 (1941) 421-426.

33. "*E in primo luogo, se si considera il diritto al matrimonio, i Nostri gloriosi Predecessori Leone XIII e Pio XI insegnarono già che «niuna legge umana può togliere all'uomo il diritto naturale e primitivo del coniugio». Tale diritto invero, poichè fu dato all'uomo immediatamente dall'Autore della natura, supremo Legislatore, non può essere ad alcuno negato, se non si provi che egli, o vi abbia liberamente rinunziato o sia incapace di contrarre matrimonio per difetto di mente o di corpo. Ma, perchè nei casi particolari il matrimonio da contrarre venga impedito o già contratto sia dichiarato nullo, è necessario che questa incapacità antecedente e perpetua consti non soltanto in modo dubbio o probabile, ma con morale certezza; e in tale condizione di certezza, nè il matrimonio si può permettere, nè già celebrato può dirsi valido",* Pio XII, *Ibid.*, 422.

34. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 20

lacionada a este concepto, ya que, en el mismo discurso, el Pontífice remarca a los jueces de la Rota un requisito indispensable: para que puedan emitir un juicio "seguro", quienes tienen la misión de juzgar y aplicar el derecho en la Iglesia deberán lograr la exclusión de toda duda razonable, a través de sólidos argumentos.

> "Es necesario examinar y ponderar con agudeza y precisión si se trata de una ciencia verdadera, a la que suficientes testimonios y pruebas dan certeza, y no solo vagas hipótesis y teorías, no sustentadas en argumentos positivos y sólidos; en cuyo caso, no servirían para constituir la base de un juicio seguro, es decir, que excluya cualquier duda prudente"[35].

Otra cuestión que se aborda en este discurso de 1941, es la importante distinción entre certeza absoluta y certeza moral. Mientras esta última deberá ser la base del pronunciamiento final, la primera no es necesaria para el juez al momento de emitir una sentencia. Por eso, exigirla no sería prudente ni razonable. No deja de ser aplicable en nuestros días, cuando, a la hora de dictar una sentencia, el criterio a seguir en los tribunales no debería ser otro que el razonamiento de la suficiente certeza moral, que excluya toda duda prudente en contrario.

> "...entonces no se puede negar la sentencia de nulidad a quien, según prescripciones canónicas, la solicite justa y legítimamente, siempre que tengan presunción de la supuesta nulidad, por el hecho de que en las cosas humanas suele decirse aquello de que, donde hay certeza moral se excluye toda duda prudente, es decir, fundada en razones positivas. No se puede exigir una certeza absoluta de nulidad, es decir, que excluya no solo toda probabilidad positiva, sino también la mera posibilidad de lo contrario"[36].

De igual modo, hace ochenta años el Papa Pio XII pronunciará el célebre discurso de 1942, también dirigido al Tribunal de la Rota Romana al iniciar el

35. "*Occorre però esaminare e ponderare con acume e accuratezza se si tratti di vera scienza, cui bastevoli esperimenti e prove conferiscano certezza, e non già soltanto di vaghe ipotesi e teorie, non sostenute da positivi e solidi argomenti; nel qual caso, non varrebbero a costituire la base per un sicuro giudizio, che escluda cioè ogni dubbio prudente",* Pio XII, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 3/12/1941, 423.

36. "*…allora la sentenza di nullità non può essere negata a chi, secondo le prescrizioni canoniche, giustamente e legittimamente la chiede, purchè consti dell'asserita invalidità, per quel constare che nelle cose umane suol dirsi ciò di cui si ha morale certezza, che cioè escluda ogni dubbio prudente, ossia fondato su ragioni positive. Non può esigersi la certezza assoluta della nullità, la quale cioè escluda non solo ogni positiva probabilità, ma anche la mera possibilità del contrario",* Pio XII, Pio XII, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 3/12/1941, 424.

año judicial[37]. Sin lugar a dudas, al corroborar que Pacelli volvió sobre el tema, esta vez de manera más profunda, creemos que existía una necesidad real de parte de los jueces rotales y del ámbito judicial de la pronunciación de una palabra autorizada al respecto. De hecho, en ella, el Romano Pontífice expone de manera clara el método, el camino y los requisitos mediante los cuales el juez puede llegar a emitir una sentencia con certeza moral. La importancia de esta enseñanza no sólo se restringe al ámbito de los procesos matrimoniales, sino que estas directrices los trascienden "e interesan a todo el sistema procesal canónico"[38]. No es extraño, entonces, que esta alocución se haya convertido en un punto de referencia para el derecho canónico y, específicamente, en referencia al concepto de certeza moral.

A su vez, las palabras de Pacelli reafirman el contraste entre el concepto canónico y el concepto filosófico de certeza moral, tal como ya lo hemos señalado. En efecto, aquí el Pontífice expuso los diversos grados de certeza y excluyó aquellos que no corresponden a la certeza moral, reafirmando así que no todos los grados son necesarios a la hora de emitir sentencia. Esto último lo señala especialmente para la certeza absoluta, a la cual define como el mayor grado de certeza posible que excluye cualquier duda respecto a la verdad de hecho y a la inexistencia del contrario[39]. Afirmará el Papa:

> "Esta certeza absoluta, sin embargo, no es necesaria para pronunciar la sentencia. En muchos casos, los hombres no pueden alcanzarla; exigirla equivaldría a exigir algo irrazonable al juez y a las partes: comportaría sobrecargar la administración de justicia más allá de una medida tolerable, de hecho obstaculizaría en gran medida su camino"[40].

Queda claro, no solo la gran dificultad que significa pretender lograr este grado de certeza, sino también los peligros que implicaría para la búsqueda de justicia. Exigirla implicaría para el juez un conocimiento completo de la realidad y de los factores que la afectan, hechos que son prácticamente imposible en la

37. Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, en AAS 34 (1942) 338-343.

38. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 24.

39. En Palabras de Pio XII: "*Vi è una certezza assoluta, nella quale ogni possibile dubbio circa la verità del fatto e l´insussistenza del contrario è totalmente escluso",* Cf. Pio XII, *Ibid.*, 339.

40. "*Tale assoluta certezza però non è necessaria per proferire la sentenza. In molti casi raggiungerla non è possibile agli uomini; l'esigerla equivarrebbe al richiedere cosa irragionevole dal giudice e dalle parti: importerebbe il gravare l'amministrazione della giustizia al di là di una tollerabile misura, anzi ne incepperebbe in vasta proporzione la via",* Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, 339.

mayoría de los casos. Por este motivo, algunos autores llaman a este grado de certeza, certeza sacra[41].

Como si fuera un espejo, en el lado contrario, Pacelli ubica la probabilidad, o cuasi certeza, que se identifica con el lenguaje coloquial; si ella fuera el criterio requerido para juzgar la realidad, no se encontraría garantía suficiente que permitiera dar un juicio objetivo fundado en la verdad de una situación concreta, sobre la cual el juez debe expedirse. Por lo tanto, se dificultaría la posibilidad de emitir una sentencia justa:

> "En oposición a este grado supremo de certeza, el lenguaje común a menudo llama conocimiento cierto que, estrictamente hablando, no merece tal denominación, pero que debe calificarse como una mayor o menor probabilidad, porque no excluye ninguna duda razonable y permite un miedo fundado a cometer errores. Esta probabilidad o cuasi certeza no ofrece base suficiente para un pronunciamiento judicial sobre la verdad objetiva del hecho"[42].

El camino trazado por la exposición magistral de Pio XII, nos lleva ahora a ubicarnos en el punto medio. De manera pedagógica, luego de presentar los dos extremos, esto es la certeza absoluta y la cuasi certeza, expone lo concerniente a la certeza moral. Se dirige a los jueces y describe con precisión qué es lo que deberían tener en cuenta en sus procesos cuando se les pide que logren la certeza moral. El Pontífice utiliza dos puntos de referencia, uno positivo y otro negativo, que permitan definir con precisión cuál es el alcance de esta certeza moral:

> "Entre la certeza absoluta y la cuasi certeza o probabilidad se encuentra, como entre dos extremos, esa certeza moral, de la que habitualmente se trata en las preguntas que se someten a su foro, y a la que principalmente pretendemos referirnos. Del lado positivo, se caracteriza por aquello que excluye cualquier duda fundamentada o razonable y, así considerada, se distingue esencialmente de la cuasi certeza antes mencionada; del lado negativo, permite la posibilidad absoluta de que exista lo contrario y, por lo tanto, difiere de la certeza absoluta. La certeza, de la que ahora estamos hablando, es necesaria y suficiente para pronunciar una sentencia, aunque en casos particulares sea posible obtener una certeza absoluta directa o indirecta-

41. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 27.

42. "*In opposizione a questo supremo grado di certezza il linguaggio comune chiama non di rado certa una cognizione che, strettamente parlando, non merita un tale appellativo, ma deve qualificarsi come una maggiore o minore probabilità, perchè non esclude ogni ragionevole dubbio e lascia sussistere un fondato timore di errare. Questa probabilità o quasi-certezza non offre una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obiettiva verità del fatto",* Pio XII, *Ibid.*

> mente. Sólo así puede haber una administración de justicia regular y ordenada, que se desarrolle sin demoras innecesarias y sin cargas excesivas tanto para el tribunal como para las partes"[43].

Para describir y definir la certeza moral, Pacelli utilizó estas distinciones, una positiva que la diferencia de la cuasi certeza y que excluye toda duda prudente, y la otra negativa, que la distingue de la certeza absoluta y admite la posibilidad de contrario. De este modo, el aporte magisterial del Papa Pacelli, desarrollado en sus alocuciones a la Rota quedó luego asentado en la doctrina. La certeza moral canónica será entonces el resultado de indicios y evidencias, que, en su conjunto, otorgan una certeza real; afuera queda la mera subjetividad, basada en el instinto o en la mera opinión, que pueda dar lugar a la duda prudente. El Romano Pontífice señaló entonces, que cuando el juez excluye toda duda prudente, alcanza este grado de certeza, que comporta un serio grado de objetividad. Al mismo tiempo, logra los elementos suficientes para poder pronunciarse de acuerdo a la ley, sin necesidad de tener que continuar profundizando en las actas procesales, para lograr un grado mayor de certeza. Esto le otorga una mayor celeridad al proceso siempre y cuando, la necesidad y gravedad de la cuestión no le exijan tener que buscar una mayor certeza.

> "La certeza, de la que ahora estamos hablando, es necesaria y suficiente para pronunciar una sentencia, aunque en el caso particular sea posible obtener una certeza absoluta directa o indirectamente. Sólo así puede haber una administración de justicia regular y ordenada, que se desarrolle sin demoras innecesarias y sin cargas excesivas tanto para el tribunal como para las partes"[44].

43. "*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 sottoposte al vostro foro, ed a cui Noi 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-certezza; 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",* Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, 339-340.

44. "*La certezza, di cui ora parliamo, è necessaria e sufficiente per pronunziare 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",* Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, 340.

Vale decir que aunque hoy pueda parecernos habitual hablar de una búsqueda de mayor celeridad en el proceso, creemos que la pronunciación de Pio XII fue un gran avance en la concepción del derecho canónico, aunque consideramos que este desafío aún hoy sigue vigente.

Hay que señalar también el camino que el Papa indicó en su alocución para arribar a esa certeza moral; esto lleva a considerar en su conjunto los elementos de prueba que se hayan aportado en la causa, aun cuando, en determinadas situaciones, cada uno de esos elementos valorados de manera individual, no sean suficientes para arribar a una afirmación propia de este grado de certeza. Para Pio XII, la importancia de considerar las pruebas en su conjunto se realiza a través del principio de razón suficiente. Este principio tiene en cuenta las ciencias humanas y permite concordar opiniones, juicios y definiciones[45]:

> "A veces, la certeza moral no resulta sino de una cantidad de pistas y pruebas que, tomadas individualmente, no son válidas para fundar una certeza verdadera, y sólo juntas permiten que no surja ninguna duda razonable para un hombre de buen juicio. De esta forma, el paso de la probabilidad a la certeza no se realiza de ninguna manera con una simple suma de probabilidades; [...] sino que es el reconocimiento de que la presencia simultánea de todas estas pistas y pruebas únicamente puede tener un fundamento suficiente en la existencia de una fuente o base común, de la que derivan: es decir, en la objetiva verdad y realidad"[46].

Son estas últimas palabras del discurso del Pontífice a la Rota en 1942, las que indican la meta a la cual debe arribar la certeza moral, una certeza objetiva, configurada a través de los elementos existentes en el proceso; que no se fundamenta en subjetivismos o en impresiones personales, sino sobre todo en la realidad verdadera y objetiva. A esta certeza moral objetiva será posible acceder, siguiendo el camino establecido por el derecho procesal, que como el mismo Pio XII lo recordó, establece reglas bien definidas de investigación y de valoración. Para ello, la tarea del juez será de especial trascendencia, ya que no solo deberá seguir las indicaciones codiciales, sino que tendrá que poner en acción sus cualidades personales junto a su preparación canónica e intelectual, para arribar

45. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 27.

46. "*Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza con una semplice somma di probabilità; […] ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obiettiva verità e realtà",* Pio XII, *Ibid.*

entonces, a un serio y competente juicio, lejos de toda extravagancia, desequilibrio superficial, grandes escrúpulos o actitudes extremadamente relajadas en la aplicación de la ley[47]. En definitiva, todo el esfuerzo y el trabajo realizado en el desarrollo de la causa arribará a un destino puntual y concreto: el pronunciamiento del juez. Así lo describe Pacelli:

> "El juez debe -sin perjuicio de las prescripciones procesales señaladas- decidir según su propio conocimiento y conciencia si las pruebas aducidas y la investigación ordenada son suficientes o no, es decir, suficientes para la necesaria certeza moral sobre la verdad y realidad del caso a ser juzgado. Sin duda, a veces pueden surgir conflictos entre el «formalismo jurídico» y la «libre apreciación de las pruebas», pero en la mayoría de los casos son sólo aparentes y, por lo tanto, no suelen ser fácilmente solucionables. Dado que, así como la verdad objetiva es una, así también la certeza moral determinada objetivamente sólo puede ser una. Por tanto, no es lícito que un juez declare, sobre la base de documentos judiciales, tener personalmente certeza moral sobre la verdad del hecho a juzgar, y al mismo tiempo niegue, como juez, desde el aspecto de derecho procesal, la misma certeza objetiva"[48].

Todo aquello que haya sido considerado oportuno incluir en el proceso, deberá ayudar al juez a poder elaborar su sentencia, y si no tuviera los elementos necesarios para alcanzar la certeza moral, deberá tomar la decisión de proveer de mayores elementos si es que hubiera la posibilidad de hacerlo; o de profundizar más aún en los que ya se tengan, hasta poder excluir cualquier duda razonable y fundamentada sobre el contrario. El Papa Pio XII dirá entonces que este es el punto en el que se puede decir que el juez alcanzó la certeza moral objetiva: "En primer lugar, en todos los casos, debe comprobar si existe en realidad una certeza moral objetiva, es decir, si se excluye cualquier duda razonable sobre la verdad"[49].

47. Cf. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 31-32.

48. "*Il giudice deve - senza pregiudizio delle menzionate prescrizioni processuali - decidere secondo la sua propria scienza e coscienza se le prove addotte e la inchiesta ordinata sono o no sufficienti, bastevoli cioè alla necessaria certezza morale circa la verità e la realtà del caso da giudicare. Senza dubbio possono talvolta sorgere conflitti tra il «formalismo giuridico» e il «libero apprezzamento delle prove», ma essi sono nella maggior parte dei casi soltanto apparenti e quindi d'ordinario non difficilmente solubili. Giacchè, come una è la verità obbiettiva, così anche la certezza morale obbiettivamente determinata non può essere che una sola. Non è dunque ammissibile che un giudice dichiari di avere personalmente, in base agli atti giudiziari, la morale certezza circa la verità del fatto da giudicare, e al tempo stesso deneghi, in quanto giudice, sotto l'aspetto del diritto processuale, la medesima obbiettiva certezza",* Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, 341.

49. "*Primieramente deve in tutti i casi accertarsi, se si abbia in realtà una certezza morale oggettiva, se cioè sia escluso ogni ragionevole dubbio circa la verità*", Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1/10/1942, 342.

Una última referencia al magisterio de Pio XII nos permite deducir que, en la mente del legislador supremo, el concepto de certeza moral no se restringe solamente al ámbito matrimonial, ni siquiera al ámbito canónico. El 5 de diciembre de 1954, en el VI Convenio nacional de estudio de la Unión de juristas italianos, el Sumo Pontífice se dirigió a juristas y peritos del ámbito estatal, para iluminar la cuestión de la culpa y la pena en el derecho penal civil. Allí, en la misma línea que en sus alocuciones precedentes, desarrolló la necesidad de aplicar, también en el ámbito penal, la certeza moral en los juicios humanos:

> "El juez humano, en cambio, que no tiene la omnipresencia y omnisciencia de Dios, tiene el deber de formar, antes de dictar sentencia judicial, una certeza moral, que excluya toda duda razonable y seria, sobre el hecho externo y la culpa interna"[50].

También aquí el Romano Pontífice destaca la labor que debe realizar el juez a la hora de pronunciarse, acudiendo incluso, si es necesario, a la asistencia de las ciencias humanas, con el fin de alcanzar con mayor objetividad la certeza moral. Algo que en nuestro tiempo parece habitual, en labios del Sucesor de Pedro en el año 1954 fue verdaderamente un gran aporte de avanzada a la reflexión jurídica:

> "Según los casos, el juez no dejará de consultar a reconocidos especialistas sobre la capacidad y responsabilidad del presunto infractor ni de tener en cuenta los resultados de las modernas ciencias psicológicas, psiquiátricas y caracterológicas. Si a pesar de todos estos presupuestos, aún persiste una duda importante y seria, ningún juez concienzudo procederá con una sentencia condenatoria"[51].

Nos parece significativo el largo discurso de Pacelli en un ámbito secular y el lugar dado a la certeza moral confirmando así que, para el Romano Pontífice, la justicia está íntimamente vinculada a este concepto, originario del derecho

50. "*Il giudice umano, invece, il quale non ha la onnipresenza e la onniscienza di Dio, ha il dovere di formarsi, prima di emanare la sentenza giudiziale, una certezza morale, vale a dire che escluda ogni ragionevole e serio dubbio circa il fatto esteriore e l'interna colpevolezza",* Pio XII, *Discorso ai partecipanti al VI Convegno nazionale di studio della Unione dei giuristi Cattolici Italiani*, 5/12/1954, en AAS 47 (1955) 65.

51. "*Secondo i casi, il giudice non mancherà di consultare rinomati specialisti sulla capacità e responsabilità del presunto reo e di tener conto dei risultati delle moderne scienze psicologiche, psichiatriche e caratteriologiche. Se nonostante tutte queste premure, rimane ancora un importante e serio dubbio, nessun giudice coscienzioso procederà a una sentenza di condanna",* en Pio XII*, Discorso ai partecipanti al VI Convegno nazionale…,* 65.

canónico pero extensivo a todos los ámbitos en los que sea necesario buscar la verdad con objetividad.

Todos estos elementos que configuran el aporte de Pio XII al concepto de certeza moral no pasan desapercibidos a los procesos de beatificación y canonización. Si bien, como lo hemos presentado, las intervenciones del Pontífice fueron en un contexto jurídico que no se circunscribe a las causas de los santos, es innegable que sentaron un precedente en toda la ciencia canónica, y por lo tanto, en estos procesos especiales. En definitiva, el aporte de Pio XII en sus intervenciones específicas, especialmente la centralidad otorgada al rol de las pruebas, así como todo aquello que compone la instrucción, para arribar a la certeza moral, permanece vigente hasta nuestros días.

IV.2. El aporte de Juan Pablo II

El siguiente aporte magisterial significativo nos lleva a dar un salto en el tiempo, hasta el pontificado de San Juan Pablo II, quien, a través de sus largos años como Obispo de Roma, continuó con la tradición de sus predecesores de dirigir un discurso a la Rota Romana, y por medio de este Tribunal, a todos aquellos que tienen la misión de administrar justicia. Durante su ministerio petrino, con ocasión de inaugurar formalmente el año judicial, desplegó su reflexión jurídica en diversos argumentos, entre los que se incluye el concepto de certeza moral. Por eso, nos detendremos en dos alocuciones de singular importancia. La primera, realizada en 1980, en medio de los trabajos finales de redacción del nuevo Código de Derecho Canónico. La segunda, en 2005, es decir, al final de su pontificado y después de 20 años de la promulgación de la actual codificación.

Al poco tiempo de su elección, Juan Pablo II retomó el tema planteado por Pio XII, treinta y ocho años antes, esclareciendo aún más el significado jurídico del concepto de certeza moral. Como se puede deducir, la nueva codificación estaba a punto de ser promulgada, por eso las palabras expuestas por el Romano Pontífice a la Rota Romana tendrán una relevancia especial, no solo respecto al concepto en cuestión, sino a la ciencia canónica en general. Al igual que el aporte de Pacelli, la alocución de Wojtyla del 4 de febrero de 1980[52], será especialmente significativa.

Aunque los destinatarios de este mensaje eran sobre todo juristas, la formación humanística del Pontífice le permitió introducir conceptos principalmente filosóficos y bíblicos. En efecto, Juan Pablo II adaptó para este auditorio específico

52. Juan Pablo II, *Discorso alla Rota Romana*, 4/2/1980, en AAS 72 (1980) 172-178.

el mensaje para la Jornada mundial por la paz, del 8 de diciembre de 1979[53], aunque no lo hizo de manera arbitraria ya que su argumento principal, la búsqueda de la verdad, le servirá luego, para enarbolar una magistral exposición sobre el valor de la justicia, resaltando el vínculo que hay entre esta última y la verdad: "Ciñéndome al campo propiamente vuestro, en todos los procesos eclesiásticos la verdad debe ser siempre desde el comienzo hasta la sentencia, fundamento, madre y ley de la justicia"[54]. Con palabras concretas, resaltó un requisito que debe tener en cuenta el juez al llegar al fin del proceso: elaborar una sentencia verdadera y justa.

Para comprender aún más la importancia de las palabras del Papa, es importante ubicarnos en el contexto y en la trama que Juan Pablo II desarrolló en su discurso de 1980, aportando con ello, nuevas perspectivas a la doctrina sobre el concepto de certeza moral. Así lo afirma una interesante reflexión:

> "Nos atreveríamos a calificarlo como un discurso donde se hace un «Himno a la verdad», y no exageramos en esta calificación, ya que una simple lectura del documento hace caer en la cuenta a cualquier lector, que el eje que vertebra todo su discurso, es el tema de la búsqueda de la verdad. No hay ni una sola página en la cual no hable de esta búsqueda, y para más concreción, diremos a título estadístico que la palabra «verdad» aparece repetida en este discurso 38 veces"[55].

Al igual que lo hicimos con el aporte de Pio XII, debemos recordar que la temática de fondo, también en las palabras de Juan Pablo II, son los procesos matrimoniales. Sin embargo, es posible aplicar los principios jurídicos allí expuestos, a otros procesos canónicos. En esta línea, el Papa señaló la importancia del proceso instructorio, como base de los procedimientos canónicos, donde se busca la verdad objetiva:

> "Todas las actas del juicio eclesiástico, desde la demanda a las escrituras de defensa, pueden y deben ser «fuentes de verdad»; pero de modo especial deben serlo las «actas de la causa» y entre ellas, las de proceso de instrucción, pues el sumario tiene el fin específico de recoger las pruebas sobre la verdad del hecho que se afirma, a fin de que el juez pueda pronunciar sobre esta base, una sentencia justa"[56].

53. Juan Pablo II, *Mensaje para la XIII Jornada mundial por la paz*, 8/12/1979, en L´OR (edición en lengua italiana), 19/12/1979, 1-2.

54. Juan Pablo II, *Discorso alla Rota Romana*, 4/2/1980, 173.

55. M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 37.

56. Juan Pablo II, *Discorso alla Rota Romana*, 4/2/1980, 174.

Como vemos, Juan Pablo II recuerda que la instrucción es un momento de importancia capital en toda causa, donde se provee de todo el material posible que ayude en esa búsqueda de verdad. Al mismo tiempo, se debe dejar de lado todo subjetivismo e imparcialidad, que puedan dificultar la tarea y conducir al error. Serán especialmente significativos los testigos y los peritos, de quienes advirtió el Pontífice que no deben intentar dar vida a un acontecimiento que no ha existido, sino, por el contrario, "poner en evidencia y hacer valer un hecho acaecido en el pasado y que acaso perdura todavía en el presente"[57].

Lo planteado hasta aquí, no es más que el preludio del momento central de esta célebre alocución del todavía joven Sumo Pontífice polaco. Las palabras que siguen son fundamentales en el derecho canónico:

> "Terminada la fase instructoria, comienza la etapa más comprometida y delicada del proceso para cada uno de los jueces que deberán decidir la causa. Cada uno debe llegar, si ello es posible, a tener certeza moral de la verdad o existencia del hecho, pues esta certeza es requisito indispensable para que el juez pronuncie la sentencia, primero en su corazón por así decir, y después dando su voto en la reunión del colegio que juzga. El juez deberá alcanzar tal certeza «*ex actis et probatis*». Sobre todo «*ex actis*» pues hay que presumir que las actas son fuente de verdad. Por ello y siguiendo la norma de Inocencio III, el juez «*debet universa riman*». «*Iudex... usque ad prolationem sententiae debet universa rimari»,* (*in c. 10, X, De fide instrumentorum, II, 22; ed. Richter-Friedberg, II, 352*); es decir, debe escrutar cuidadosamente las actas sin que se le escape nada. Después «*ex probatis*», porque el juez no puede limitarse a dar crédito sólo a las afirmaciones; antes bien, debe tener presente que durante el proceso se puede ofuscar la verdad objetiva con sombras producidas por varias causas, como son el olvido de algunos hechos, la interpretación subjetiva de los mismos, el descuido, el dolo y el fraude a veces. Es necesario que el juez obre con sentido crítico. Tarea ardua porque los errores pueden ser muchos, mientras que la verdad en cambio es sólo una. Es necesario, por tanto, buscar en las actas las pruebas de los hechos declarados y proceder luego, a la crítica de cada una de dichas pruebas, y confrontarlas con las otras, siguiendo así seriamente el grave consejo de San Gregorio Magno.: «*ne temere indiscussa iudicentur*» (*Moralium L. 19, c. 25, núm. 46; PL, vol. 76, col. 126*)"[58].

Queda claro aquello que, con toda firmeza, reafirma Juan Pablo II: para arribar a la certeza, el juez, o quien debe pronunciarse al final de un proceso, debe

57. *Ibid.*

58. Juan Pablo II, *Ibid.,* 175.

seguir un camino que se divide en dos: «*ex actis et probatis*», esto es, examinar lo alegado y lo probado para allí encontrar la certeza moral que le permita dictaminar con justicia. El último acto no será, entonces, un simple análisis informativo de los hechos, sino la administración de justicia, a través de la primordial tarea de la búsqueda de la verdad, madre y ley de toda justicia. Según el Obispo de Roma, esta tarea que se le pide a los magistrados será un servicio a la verdad y al ejercicio de una misión que pertenece al orden público[59].

Tanto el discurso a la Rota Romana de Juan Pablo II de 1980, como el de Pio XII, en 1942, se convirtieron en las fuentes magisteriales de cita obligada por los canonistas que, aún hoy, quieran referirse al concepto de certeza moral. El mismo Pontífice polaco hace referencia explícita al célebre discurso de Pio XII, pero no como una simple repetición, sino que utiliza las palabras de Pacelli, como fundamento de su exposición, desde la hermenéutica de la continuidad[60], que luego se expandirá a otros documentos elaborados durante su pontificado, de manera personal o a través de algún organismo de la Curia Romana. Claro ejemplo de ello es la Instrucción *Dignitas Connubii,* elaborada por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos[61], para orientar a los tribunales diocesanos e interdiocesanos al tratar las causas de nulidad matrimonial[62]. Allí, el documento del año 2005, en su artículo 247 transcribe de manera casi literal el canon 1608, adaptado al proceso matrimonial, pero agrega un parágrafo, que lo ubica en segundo lugar, y que con toda seguridad podemos afirmar que se hace eco del

59. Cf. Juan Pablo II, *Discorso alla Rota Romana*, 4/2/1980, 176.

60. Montero Jordi sostiene, al respecto, que "si la preocupación de Pio XII fue justificar la no necesidad de una certeza absoluta, Juan Pablo II, sin embargo, se preocupa de afirmar con rotundidad la insuficiencia de la probabilidad en las causas de nulidad matrimonial, ya que esto según el Papa sería introducir el divorcio en la Iglesia", M. A. Montero Jordi, *Nuevas perspectivas a la doctrina...*, pág. 44.

61. Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Instrucción Dignitas Connubii,* 25/1/2005, en *Communicationes* 37 (2005) 11-92.

62. "La Instrucción *Dignitas Connubii* promulgada el 25 de enero de 2005 vincula a los Tribunales de la Iglesia católica latina y contiene 308 artículos distribuidos en 15 títulos. El documento tiene como modelo la Instrucción *Provida Mater Ecclesia*, publicada el 15 de Agosto de 1936 por la entonces Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos. A semejanza de aquélla, su finalidad principal –como dice en su introducción–, es ofrecer a los jueces y demás ministros de los Tribunales eclesiásticos, un documento de índole práctico que sirva de guía para cumplir mejor su trabajo en los procesos canónicos de nulidad matrimonial. De este modo se ha querido repetir la experiencia positiva de la instrucción análoga *Provida Mater* de 1936. Ambas instrucciones han sido publicadas dos décadas después de promulgados los respectivos Códigos de Derecho Canónico (el de 1917 y 1983) para facilitar su consulta y aplicación", M. M. Villamil, *El actor y el convenido en la instrucción «Dignitas Connubii»*, en AADC 16 (2009-2010) 311.

magisterio pontificio desarrollado por Pio XII y por el mismo Juan Pablo II en esta cuestión[63].

Unos pocos días después de la promulgación de esta importante instrucción para los procesos matrimoniales y veinticinco años después de su encuentro con los prelados de la Rota Romana de 1990, el 29 de enero de 2005 Juan Pablo II pronunció su último discurso en el ámbito rotal[64]. Si bien en esta alocución no hace mención directa del concepto de certeza moral, creemos que presenta un claro nexo con el discurso de los primeros años de pontificado que hemos analizado. En este último encuentro con los jueces rotales, el Romano Pontífice se centró especialmente en consideraciones morales y éticas, dirigidas a quienes desempeñan una labor jurídica en la Iglesia. Relativas a ello, dos cuestiones son de especial relevancia.

En primer lugar, son fundamentales las palabras que recuerdan, por un lado, la misión del Obispo como juez en su comunidad diocesana; por otro lado, la exhortación a comprometerse personalmente en la administración de la justicia, sin desinteresarse y desentenderse en todo lo que a esto se refiere:

> "En los discursos anuales a la Rota romana, he recordado muchas veces la relación esencial que el proceso guarda con la búsqueda de la verdad objetiva. Eso deben tenerlo presente ante todo los Obispos, que por derecho divino son los jueces de sus comunidades. En su nombre administran la justicia los tribunales. Por tanto, los Obispos están llamados a comprometerse personalmente para garantizar la idoneidad de los miembros de los tribunales, tanto diocesanos como interdiocesanos, de los cuales son moderadores, y para verificar la conformidad de las sentencias con la doctrina recta"[65].

63. Afirma el artículo 247 de *Dignitas Connubii*: "§ 1. Para declarar la nulidad del matrimonio se requiere en el ánimo del juez certeza moral de esa nulidad (cf. c. 1608 § 1). § 2. 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. § 3. El juez ha de conseguir esta certeza de lo alegado y probado (c. 1608 § 2). § 4. El juez debe valorar las pruebas según su conciencia, respetando las normas sobre la eficacia de ciertas pruebas (c. 1608 § 3). § 5. El juez que no haya podido alcanzar esta certeza tras un examen diligente de la causa, debe sentenciar que no consta la nulidad del matrimonio, sin perjuicio de lo dispuesto en el art. 248 § 5 (cf. cáns. 1608 § 4; 1060)".

64. Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana,* 29/1/2005, en AAS 97 (2005) 164-166.

65. Juan Pablo II, *Ibid.,* 165.

En segundo lugar, en este Discurso a la Rota del año 2005, una vez más el Papa destacó la importancia del proceso instructorio, el cual en las causas de canonización se realiza principalmente en la fase diocesana. Esta cuestión que será desarrollada en las páginas siguientes, reafirma el trabajo realizado en fase diocesana, el cual puede ayudar al juez a alcanzar la certeza moral buscada, siempre y cuando, el trabajo instructorio realizado en sede local, se realice con cuidado y esmero, aun cuando eso implique cierta demora en el proceso:

> "Un momento importante de la búsqueda de la verdad es el de la instrucción de la causa. Está amenazada en su misma razón de ser, y degenera en puro formalismo, cuando el resultado del proceso se da por descontado. Es verdad que también el deber de una justicia tempestiva forma parte del servicio concreto de la verdad, y constituye un derecho de las personas. Con todo, una falsa celeridad, que vaya en detrimento de la verdad, es aún más gravemente injusta"[66].

De este modo, queda de manifiesto el aporte al concepto de certeza moral, en el magisterio del Pontífice polaco, unido a la búsqueda de la verdad, como se puede ver una y otra vez en sus documentos magisteriales. Su último discurso a la Rota Romana, no es una excepción:

> "La deontología del juez tiene su criterio inspirador en el amor a la verdad. Así pues, ante todo debe estar convencido de que la verdad existe. Por eso, es preciso buscarla con auténtico deseo de conocerla, a pesar de todos los inconvenientes que puedan derivar de ese conocimiento"[67].

IV.3. El aporte de Benedicto XVI

Luego de la muerte de Juan Pablo II, quien fuera su último Prefecto en la Congregación para la Doctrina de la Fe fue elegido Romano Pontífice. Debemos hacer notar que, aunque en todos los años de pontificado de Benedicto XVI realizó el tradicional encuentro con los prelados auditores, oficiales y colaboradores de la Rota Romana, en ninguno de los ochos discursos mencionó el concepto de certeza moral ni hizo referencia indirecta al mismo. Ciertamente en las alocuciones brindadas por Ratzinger se encuentran innumerables aportes a la labor judicial, y especialmente a la búsqueda de la verdad, cuyo análisis excede este traba-

66. Juan Pablo II, *Ibid.,* pág. 166.

67. Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial,* 29/1/2005, 165.

jo. Solo mencionamos su intervención del año 2006, en el primer encuentro con los prelados rotales[68], donde continuó con la temática planteada el año anterior por su predecesor: "En este primer encuentro con vosotros prefiero centrarme, más bien, en lo que representa el punto de encuentro fundamental entre derecho y pastoral: el amor a la verdad"[69]. Allí se vislumbra uno de los ejes principales de su pontificado: la importancia del equilibrio entre la fe y la razón. En efecto, en el tradicional encuentro del mes de enero con los miembros de la Rota, señaló la importancia fundamental de ambos conceptos, también en materia canónica:

> "Si el proceso responde a la recta razón, no puede sorprender que la Iglesia haya adoptado la institución procesal para resolver cuestiones intraeclesiales de índole jurídica. Así se fue consolidando una tradición ya plurisecular, que se conserva hasta nuestros días en los tribunales eclesiásticos de todo el mundo. Además, conviene tener presente que el derecho canónico ha contribuido de modo muy notable, en la época del derecho clásico medieval, a perfeccionar la configuración de la misma institución procesal"[70].

Un par de años más tarde, en el mismo contexto, Ratzinger afirmó la importancia de la búsqueda de justicia que debe guiar el pronunciamiento del juez, como expresión concreta de la verdad:

> "todas las sentencias deben estar fundamentadas siempre en los principios y en las normas comunes de justicia. Esa necesidad, común a todo ordenamiento jurídico, reviste en la Iglesia una importancia específica, en la medida en que están en juego las exigencias de la comunión, que implica la tutela de lo que es común a la Iglesia universal, encomendada de modo peculiar a la Autoridad suprema y a los órganos que «*ad normam iuris*» participan en su sagrada potestad"[71].

Afortunadamente, podemos encontrar una mención explícita a la certeza moral en el magisterio del Pontífice alemán, en el discurso brindado a los postuladores acreditados ante la Congregación para las Causas de los Santos[72]. Di-

68. Benedicto XVI, *Discurso a los prelados auditores, defensores del vínculo y abogados de la rota romana,* 28/1/2006, en AAS 98 (2006) 135-138.

69. Benedicto XVI, *Ibid.*, 136.

70. *Ibid.*

71. Benedicto XVI, *Discurso a los prelados auditores, defensores del vínculo y abogados de la Rota Romana,* 26/1/2008, en AAS 100 (2008) 84-88.

72. Benedicto XVI, *Discurso a los postuladores de la Congregación para las Causas de los Santos,* 17/12/2007, en AAS 100 (2008) 23-25.

rigiéndose a ellos, el Papa remarcó la importancia de la labor que deben realizar quienes allí trabajan, la cual contribuye a la finalidad de los procesos de canonización. En palabras de Benedicto, la investigación procesal de la verdad, a través de la certeza moral buscada.

> "Es fundamental la tarea de los postuladores, tanto en la fase diocesana como en la fase apostólica del proceso; esta tarea debe ser irreprensible, inspirada en la rectitud y caracterizada por una probidad absoluta. Los postuladores deben tener competencias profesionales, capacidad de discernimiento y honradez al ayudar a los Obispos diocesanos a instruir investigaciones completas, objetivas y válidas, tanto desde el punto de vista formal como sustancial. No menos delicada e importante es la ayuda que prestan al Dicasterio para las causas de los santos en la investigación procesal de la verdad, que se debe alcanzar mediante una discusión adecuada, que tenga en cuenta la certeza moral buscada y los medios de prueba disponibles de forma realista"[73].

El Papa no solo señala actitudes que no pueden faltar en quienes asumen el encargo de llevar adelante una causa de beatificación y canonización, -rectitud, honradez, competencia profesional, capacidad de discernimiento, probidad absoluta- sino que también resalta el fin de tales procesos, esto es, la investigación procesal de la verdad. Expresión que sintetiza y define lo que significa alcanzar la certeza moral, que no es otra cosa que, en la mayor medida posible, acercarse a la verdad. Vemos entonces, como si fueran eslabones de una misma cadena, cómo se entrelazan los distintos aportes pontificios. Aquello que Juan Pablo II repitió tantas veces, Benedicto lo confirma y remarca una vez más: todo el proceso debe ser la fuente que permita arribar luego, en la sentencia, ni más ni menos que a la verdad.

IV.4. El aporte de Francisco

El último eslabón de la presentación sobre el aporte del magisterio pontificio al concepto de certeza moral, lo encontramos en las enseñanzas del Papa Francisco, quien, a través de intervenciones específicas, enriquece con su doctrina la ciencia canónica, y también al concepto que estamos estudiando.

En concreto, mencionaremos tres intervenciones puntuales del Pontífice actual, en las que se precisa lo concerniente a la aplicación del concepto certeza moral. Fueron pronunciadas en circunstancias relacionadas con los procesos

73. Benedicto XVI, *Ibid.,* 25.

matrimoniales, pero, al igual que en los casos anteriores, lo que allí se enseña, puede aplicarse a otros procesos canónicos. Debemos aclarar también que, de las tres menciones que citamos, solo la tercera fue pronunciada en el contexto del tradicional discurso del Romano Pontífice ante el Tribunal de la Rota Romana, al iniciar el año judicial.

La primera de las intervenciones que tiene en cuenta el concepto de certeza moral en el magisterio del Papa Francisco, la encontramos en el discurso pronunciado a los participantes del "Congreso internacional con ocasión de los diez años de la instrucción *Dignitas connubii"*, que organizó la Facultad de derecho canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana[74]. Allí, resaltando el valor de ese documento, promulgado para tratar las causas de nulidad matrimonial en los tribunales diocesanos e interdiocesanos, el Papa recordó que los destinatarios de dicha Instrucción no son sólo los especialistas del derecho, sino también todos aquellos que, de una forma u otra, desarrollan sus tareas en los tribunales locales. Gracias a su correcta aplicación, se puede asegurar a la comunidad cristiana, que los procesos sean, al mismo tiempo, seguros y veloces. En la primera de estas características que se espera de los procesos, el Papa hizo referencia a la certeza moral:

> "Un desarrollo «seguro» porque indica y explica con claridad la meta del proceso mismo, o sea la certeza moral: ella requiere que quede totalmente excluida cualquier prudente duda positiva de error, aunque no está excluida la mera posibilidad de lo contrario (cf. *Dignitas connubii,* art. 247 § 2)"[75].

En sintonía con esta intervención, señalamos la segunda referencia del Papa Francisco a la cuestión. Ella está directamente relacionada con las características enunciadas en el discurso antes citado, y la encontramos en dos Cartas Apostólicas en forma de *Motu Proprio,* las dos alusivas a la misma materia: *Mitis Iudex Dominus Iesus*[76]*,* sobre la reforma del proceso canónico para las causas de nulidad en el Código de Derecho Canónico y *Mitis et Misericors Iesus*[77]*,* sobre la reforma del proceso canónico para las causas de nulidad en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Vuelve a aparecer en el magisterio del actual Obispo de Roma, la preocupación por el desarrollo de procesos seguros y veloces. Esta

74. Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional organizado por la Facultad de derecho canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana*, 24/1/2015, en AAS 107 (2015) 192-193.

75. Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional…*, 192.

76. Francisco, MP *Mitis Dominus Iesus,* 15/8/2015*,* en AAS 107 (2015) 958-970.

77. Francisco, MP *Mitis et Misericors Iesus,* 15/8/2015*,* en AAS 107 (2015) 946-957.

inquietud fue compartida por muchos otros Obispos, ya que "la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en el mes de octubre de 2014, constató la dificultad de los fieles para llegar a los tribunales de la Iglesia"[78]. Así lo señaló el Pontífice latinoamericano:

> "En este sentido se dirigieron también los votos de la mayoría de mis Hermanos en el Episcopado reunidos en la reciente asamblea extraordinaria del Sínodo, que solicitaron procesos más rápidos y accesibles. En total sintonía con esos deseos, he decidido establecer con este «*Motu proprio*» disposiciones con las cuales se favorezca no la nulidad de los matrimonios, sino la celeridad de los procesos y, no en menor medida, una adecuada simplificación, de modo que, a causa de un retraso en la definición del juicio, el corazón de los fieles que esperan la clarificación del propio estado no quede largamente oprimido por las tinieblas de la duda"[79].

Vale aclarar que esta innovación de los procesos matrimoniales fue promulgada por medio de dos *motu proprio* diversos, porque modifican codificaciones diversas, pero ambos tienen el mismo fin, la reforma del proceso matrimonial, en las causas para declarar la nulidad del matrimonio. Este hecho constituyó una novedad, y así lo expone Bunge:

> "La primera novedad la tenemos ya en el modo de promulgarse el nuevo proceso, en forma simultánea, aunque en dos documentos distintos, para la Iglesia latina y para las Iglesias orientales católicas. Las pequeñas diferencias entre uno y otro se encuentran no tanto en el mismo proceso, que es sustancialmente el mismo, sino en el modo de expresarlo jurídicamente, conforme a los dos ordenamientos jurídicos, el de la Iglesia latina y el de las Iglesias orientales católicas"[80].

En consecuencia, la mente del legislador se manifiesta en ambos ordenamientos de igual manera. Así, en cada uno de ellos, de manera idéntica, el Pontífice se refiere a la necesidad de alcanzar la certeza moral en los procesos matrimoniales, por tanto y teniendo en cuenta que en esencia el contenido es el mismo, nos referiremos a lo indicado para la Iglesia latina[81].

78. Con esta afirmación comienzan las Reglas de procedimiento que acompañan al MP MIDI. Cf. AAS 107 (2015) 967.

79. MIDI, Preámbulo, 6.

80. A.W. Bunge, *Presentación del nuevo proceso matrimonial,* en AADC 21 (2015) 75.

81. Respecto a esta cuestión, señalando que el estudio de ambos MP puede hacerse en conjunto, afirma el juez de la Rota Romana: "lo mismo puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a los procesos en las Iglesias orientales, contenidos en el MP *Mitis Dominus Iesus*, teniendo en cuenta que las dife-

La primera de las menciones la encontramos al comienzo del *motu proprio*, cuando se plantean los criterios fundamentales que orientan la reforma. En ese contexto, el Romano Pontífice colocó a la certeza moral, como indicador único y necesario para que el juez pueda determinar la nulidad matrimonial, sin necesidad de una doble sentencia al respecto:

> "Una sola sentencia en favor de la nulidad es ejecutiva.– Ha parecido oportuno, antes que nada, que no sea más requerida una doble decisión conforme a favor de la nulidad del matrimonio, para que las partes sean admitidas a nuevo matrimonio canónico, sino que sea suficiente la certeza moral alcanzada por el primer juez, a norma del derecho"[82].

La segunda mención, ha querido el Papa que conste en la reforma del Código mismo, por eso, el primer parágrafo del nuevo canon 1687, afirma lo siguiente:

> "§ 1. Recibidas las actas, el Obispo diocesano, consultando al instructor y al asesor, examinadas las observaciones del defensor del vínculo y, si existen, las defensas de las partes, si alcanza la certeza moral sobre la nulidad del matrimonio, dé la sentencia. En caso contrario, remita la causa al proceso ordinario"[83].

Como vemos, en continuación con el magisterio de sus predecesores, el Papa Francisco realiza esta reforma en el proceso matrimonial, poniendo en el centro la necesidad de la certeza moral. Las reglas de procedimiento para la aplicación de la reforma en los tribunales, que fueron publicadas junto al *motu proprio*[84], confirman, una vez más, que el camino para llegar a la misma y poder

---

rencias, cuando existen, se refieren a las que distinta estructura eclesial entre una Iglesia e las otras", en A.W. Bunge, *Ibid.*, 72.

82. MIDI, Preámbulo, 8, I.

83. MIDI, can. 1687 § 1.

84. Sobre estas reglas procedimentales, señala C. Peña García: "Además, conforme explica el mismo MP en sus disposiciones finales, se adjuntan al documento –tras la rúbrica del Pontífice– «unas reglas procedimentales (*Ratio procedendi*) que he considerado necesarias para la correcta y esmerada aplicación de la ley renovada, que debe observarse diligentemente, para la tutela del bien de los fieles». Se trata de una normativa complementaria a los cánones reformados, cuyo fin, como se explicita en el art. 6 de la *Ratio procedendi*, no es «exponer minuciosamente el conjunto de todo el proceso, sino sobre todo aclarar las principales innovaciones legislativas y, donde sea necesario, integrarlas». Aunque esto parece apuntar a un diverso valor normativo de ambos textos –la nueva formulación de los cánones codiciales, de rango legal, y las Reglas de procedimiento, como norma complementaria de carácter interpretativo– la cuestión resulta compleja, pues, al ser su autor, en ambos casos, el legislador, es preciso afirmar el rango legal de la *Ratio procedendi*, conforme al

emitir un pronunciamiento, deberá ser *ex actis et probatis*, junto con la exclusión de cualquier duda prudente positiva de error*:*

> "Artículo 12. 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"[85].

De este modo, ambos principios anticipados por el Sumo Pontífice para los procesos matrimoniales en el discurso del año 2015, ante el auditorio de canonistas convocados por la Universidad Gregoriana, se hacen presentes en la reforma procesal para el derecho matrimonial.

El magisterio del Papa Francisco da a la certeza moral un valor irrenunciable, aun cuando lo que se busca es agilizar el desarrollo de una causa y, a la vez, confirma que, sin esta certeza moral, el juez no puede pronunciarse.

Una última cuestión que resaltamos de la reforma en los procesos de nulidad matrimonial es el lugar que le otorga al Obispo diocesano en su rol de juez. En efecto, señala Bunge:

> "Se ha querido devolver al Obispo el lugar central que le corresponde en el ejercicio de la justicia en su diócesis. Se trata de una dimensión ineludible de su ministerio de gobierno, que se ejerce no sólo a través de las funciones legislativa y ejecutiva, sino también a través de la judicial. Teniendo en cuenta esta potestad principal y ordinaria del Obispo en el ejercicio de la potestad judicial en su diócesis, se ha dejado a su responsabilidad la posibilidad de admitir, cuando no sea posible constituir el tribunal colegial para las causas de nulidad matrimonial, la constitución de un juez único, con tal que sea clérigo. (…) Para que sea más visible el lugar capital del Obispo en la dimensión judicial de la potestad de gobierno de su diócesis, éste deberá ofrecer un signo de la conversión de las estructuras de su Iglesia particular. El Obispo deberá valerse de los oficios de la curia en el ejercicio de este ministerio, pero al mismo tiempo deberá disponerse a ejercer personalmente este ministerio"[86].

---

c.29", C. Peña García, *La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: el* MP *«Mitis Iudex Dominus Iesus»,* en *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 627.

85. Cf. MIDI, Reglas de procedimiento, n°12

86. A. W. Bunge, *Presentación del nuevo proceso…*, pág. 77.

En conclusión, a pesar de que el concepto de certeza moral en la codificación surgió tímidamente, el magisterio pontificio a través de sus intervenciones, fue consolidándolo, al punto de ser hoy una exigencia incuestionable en la promulgación de las sentencias y otros pronunciamientos finales. No debería limitarse a un área del derecho canónico, sino que será condición *sine qua non* a la hora del pronunciamiento judicial. Como pudimos ver, los sucesivos sucesores de Pedro, con el transcurso del tiempo, dejaron en claro que esta certeza moral no se obtiene de un momento a otro, ni es una mera subjetividad. Al mismo tiempo, queda en evidencia la importancia de la fase instructoria, en la cual se aporta a la causa el material necesario para que, dejada de lado cualquier duda positiva prudente de error, se pueda afirmar una verdad, la cual de una forma u otra tendrá sus consecuencias.

V. La certeza moral en las causas de canonización

Llegados a este punto, ponemos la atención en el lugar que ocupa la certeza moral en las causas de canonización. Veremos que el concepto en cuestión no se restringe solo a quien tenga que dictar sentencia en un proceso judicial o administrativo, sino que también lo deberán tener en cuenta quienes deban emitir su parecer en una causa de canonización. Así lo expresan las palabras contenidas al comienzo de la Instrucción *Sanctorum Mater*:

> "§ 2. El fin de dichas causas [de beatificación y canonización] es recoger las pruebas para alcanzar la certeza moral acerca de las virtudes heroicas o del martirio del siervo de Dios del que se pide la beatificación y la canonización" [87].

En las causas de los santos, a diferencia de otros procesos, quien ha de alcanzar la certeza moral no es solamente quien tiene la última palabra, es decir, el Romano Pontífice: en el desarrollo del proceso que busca la canonización de un fiel cristiano, normalmente la certeza moral deberá ser alcanzada por más de una persona o grupo de personas.

En efecto, la instrucción diocesana es el momento principal del proceso donde se recogen las pruebas documentales y testimoniales. De hecho, la finalidad es sustentar el aparato probatorio con pruebas, que, siendo *omnnio plenae,* puedan ser adecuadamente valoradas por quienes tienen la responsabilidad de hacerlo, al final del proceso. Solo así podrán ponderar la presencia de una real

87. Congregación para las Causas de los Santos, *Instrucción Sanctorum Mater,* art. 1 § 2, en AAS 99 (2007) 465-510.

certeza moral acerca del martirio, del grado heroico del ejercicio de las virtudes, del heroico ofrecimiento de la vida o del milagro[88]. De aquí se desprende lo importante que es el correcto desarrollo de la fase diocesana, ya que es allí donde se alimenta ese aparato probatorio, y donde, llegado el caso, habrá que acudir, a fin de resolver toda objeción fundada que pusiese en duda la materia sometida a examen. El experimentado relator de la Congregación para las Causas de los Santos, José Luis Gutiérrez, confirma esta finalidad propia la fase diocesana:

> "El procedimiento instructorio diocesano sobre el martirio padecido por un siervo de Dios (así como sobre sus virtudes o sobre un milagro atribuido a su intercesión) y la redacción de la correspondiente «*Positio*» o expediente impreso tienen como finalidad proporcionar a quienes han de dar su parecer autorizado (los Consultores y Miembros de la Congregación) los elementos de prueba necesario para que puedan adquirir una certeza sólidamente fundada acerca del martirio, de las virtudes o del milagro de que se trate"[89].

Ese parecer autorizado que menciona Gutiérrez es el fruto de un estudio pormenorizado de la instrucción realizada en la fase diocesana. La forma en que se pronuncia ese dictamen está regulada en el *Regolamento* de la Congregación para las Causas de los Santos[90]. Allí se establece que la respuesta que deben dar los consultores puede ser *us,* significando con esta palabra que consta plenamente el planteo del *dubium; negative,* significando que de las pruebas presentadas no consta que se pueda confirmar el *dubium;* o *suspensive,* cuando para alcanzar la certeza moral es necesario resolver alguna duda. No está de más reiterarlo, porque es la base de la certeza moral, que todo esto, siempre debe buscarse *ex actis et probatis*[91]. Y además, se debe dejar en claro que cualquiera sea la respuesta a la que arriben los consultores, deberá ser precisa y fundamentada, absteniéndose de formular opiniones o preferencias personales, que podrán aportar en otro momento de la causa, pero no en el voto que deben emitir en este momento[92].

88. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas de los Santos,* Madrid 2020, pág. 458.

89. J. L. Gutiérrez, *Las causas de martirio del siglo XX*, en *IC* 37 (1997) 414.

90. *Regolamento* CCS, art. 77; art. 86 § 3. El *Regolamento* actual reemplazó al existente de 1983, y fue aprobado por el Cardenal Secretario de Estado, el 15 de marzo de 2001. Cf. R. Rodrigo, *Manuale delle cause di beatificazione e canonizzazione,* Roma 2004, pág. 460-490.

91. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas…,* pág. 458-459.

92. Cf. J. L. Gutiérrez, *I consultor i della Congregazione delle Cause dei Santi,* en *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 404.

Si los votos afirmativos de los consultores teólogos alcanzaron al menos los dos tercios[93], la causa continuará su curso, también en fase romana. En este nuevo paso procesal, los Cardenales y Obispos miembros de la Congregación, se reunirán en Sesión ordinaria, en la que, luego de analizar las actas y las pruebas de la instrucción, podrán expresar su parecer al respecto[94]. Para ello, la praxis establece que estos miembros antes mencionados, deberán estudiar por su cuenta la *Positio* y el instrumento que se elabora luego del congreso de teólogos, llamado *Relatio et vota*[95]. Con el examen de estos documentos darán con máxima libertad de conciencia, su parecer respecto a la causa. Deberán poner especial atención, una vez más, en las pruebas y en todo el *iter* de la causa, incluida la fase diocesana, y ponderar la importancia eclesial de la aprobación o no del proceso de beatificación o canonización. Si este examen realizado en la Sesión ordinaria por el Congreso de Cardenales y Obispos resulta afirmativo[96], la causa será presentada al Romano Pontífice, para su juicio definitivo[97].

El último eslabón en la búsqueda de la certeza moral será el juicio definitivo sobre la causa; el "único verdadero y propio juez en las causas de los santos, al cual le corresponde emitir la sentencia definitiva sobre la santidad del siervo de Dios y proceder a su beatificación y canonización"[98], es el Romano Pontífice. Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister*, promulgada en 1983, concluye simplemente afirmando que "los juicios de los padres Cardenales y Obispos se comunican al Sumo Pontífice, a quien únicamente compete el derecho de decretar el culto público eclesiástico que se ha de tributar a los

93. Al respecto, refiere R. Rodrigo que el dato de que el nuevo reglamento no establece cuál es la cantidad de votos que debe alcanzar el Congreso de consultores, dato que sí se encontraba en el Reglamento de 1983, en el art. 23. Cf. R. Rodrigo, *Manuale delle cause*…pág. 156. Aunque el Reglamento vigente no lo haya estipulado, la praxis, ha mantenido la necesidad de los dos tercios, tal como lo confirma R. Sarnó. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas…,* pág. 459.

94. Cf. DPM, III, 13, 5º; *Regolamento* CCS, art. 79 §1.

95. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas…,* pág. 460.

96. Aquí también nos encontramos con un silencio por parte del *Regolamento* del Dicasterio, del año 2001, pero una vez más la experiencia de R. Rodrigo esclarece la cantidad necesaria. El agustino recoleto señala que ni la DPM ni el *Regolamento* establecen la mayoría necesaria para la aprobación del *dubium* planteado en la Sesión ordinaria, pero siguiendo el canon 19, 2° para la validez de la votación se requiere la presencia de la mayoría que debe ser convocada, y que la mayoría de los presentes manifieste su voto afirmativo. Cf. R. Rodrigo, *Manuale delle cause...*, pág. 157.

97. Cf. *Regolamento* CCS, art. 79 § 2.

98. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas…,* pág. 460.

siervos de Dios"[99]. El Reglamento vigente de la Congregación para las Causas de los Santos agrega que es tarea del Cardenal Prefecto, transmitir al Sucesor de Pedro las conclusiones y las observaciones realizadas en la Sesión ordinaria.

La praxis de la fase romana señala que un oficial del Dicasterio, con la supervisión del secretario, deberá preparar un breve resumen de todo el *iter* procesal de la causa. Este "Folio de Audiencia" deberá contener breves alusiones a la vida y actividad del siervo de Dios, o a las circunstancias del martirio; un resumen de todas las etapas canónicas de la causa, tanto de la fase diocesana como de la fase romana; y la petición al Romano Pontífice, por un lado, de confirmar el parecer de la Sesión ordinaria de Cardenales y Obispos, y por otro, de ordenar a la Congregación la promulgación del correspondiente decreto, sobre el *dubium* propuesto y aprobado[100]. La autoridad suprema de la Iglesia con estos pasos, ha reconocido oficialmente que el fiel siguió más de cerca a Cristo, viviendo su compromiso bautismal a través del ejercicio de las virtudes, el derramamiento de su sangre o la entrega de la propia vida por amor. Con la confirmación del Papa, la causa llega a un momento canónico de especial relevancia, pues, no sólo se le concede el título de "venerable", sino que también, a su vez, el proceso entra en una nueva etapa, esencial hacia la beatificación y canonización del fiel cristiano propuesto.

Dos son los pasos que siguen en la causa, de gran trascendencia, ya que, en ellos de manera diversa, se considera que quien fue reconocido como venerable, puede ser puesto como modelo para el resto del pueblo de Dios y, a su vez, se confía en su intercesión. Estos pasos son la beatificación y la canonización. En relación directa con el concepto de certeza moral, podemos mencionar la definición que de ambos institutos hace el *Magister*, Benedicto XIV, que nos permitirá comprender lo esencial de cada uno de ellos, así como distinguir sus elementos característicos que, de una forma u otra, expresan el lugar de dicha certeza moral en cada uno de esos pasos.

De la beatificación, Lambertini afirmó que es un acto administrativo por el cual el Sumo Pontífice permite que un siervo de Dios sea venerado en una provincia, diócesis, ciudad o familia religiosa, con un culto específico y propio de los bienaventurados hasta que se alcance la canonización solemne[101]. La legis-

99. DPM, III, 15.

100. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa.Vv., *Las causas…,* pág. 460-461.

101. "*La beatificazione é un atto con il quale il sommo pontefice romano permette benevolmente che qualche servo di Dio possa essere venerato in qualche provincia, diocesi, città o famiglia religiosa con un culto determinato e proprio dei beati finché non si pervenga alla solenne canonizzazione*", en Benedicto XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione/La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati*, I/1, XXXIX, 5, pág. 813.

lación actual especificó claramente en 2017 la praxis que ya se realizaba desde la reforma de 1983[102], la cual indica la necesidad de un milagro atribuido a aquel siervo de Dios, que ya había sido reconocido como venerable, si es que la causa se comenzó siguiendo el *iter* del ejercicio heroico de las virtudes cristianas o el ofrecimiento de la propia vida *propter caritatem*. En el caso de que el siervo de Dios haya sufrido el martirio, una vez reconocido como venerable, no se requiere el milagro para su beatificación[103].

Respecto a la canonización, Benedicto XIV declaró que se trata de una sentencia definitiva del Sumo Pontífice, con la que decreta que alguien, insertado primero entre los beatos, debe ser incluido en el catálogo de los santos y ser venerado en todo el mundo católico y en la Iglesia universal con el culto que se le atribuye a otros canonizados[104]. Las consecuencias jurídicas de esta proclamación, presentes en la definición del *Magister*, indican por un lado, el reconocimiento del beato como santo, a quien se lo llamará de ese modo en adelante. Por otro lado, la concesión del culto público universal. A diferencia del acto administrativo con el que se proclamaba la beatificación, este es un acto de magisterio infalible, al cual la Congregación para la Doctrina de la Fe llamará *factum dogmaticum*[105].

Para la canonización, al igual que para la beatificación, la praxis de la Congregación para las Causas de los Santos estableció la necesidad de la comprobación jurídica de un milagro, atribuido a la intercesión de este fiel cristiano, ocurrido después de la beatificación. En esta etapa ya no se hace distinción respecto al *iter* con el que se inició la causa. Comprobado el milagro, por medio de un procedimiento específico, se envía a todos los Cardenales y Obispos residentes en Roma y otros designados por el Papa como miembros del Dicasterio, para que expresen su voto o parecer sobre el valor de la causa y sobre la posibilidad de su canonización. Luego de este paso, el Santo Padre convoca un Consistorio ordinario, en el que toma el parecer de aquellos Cardenales y Obispos antes mencionados, y si considera alcanzada la certeza moral, anuncia la fecha de canonización[106].

102. Cf. MHI, art. 4.

103. Cf. M. V. Hernández Rodríguez, *Algunas notas sobre la «Positio pro beatificatione»,* en Anuario de Derecho Canónico 5 (2016) 220-227.

104. *"La canonizzazione è una sentenza definitiva del sommo pontefice, con la quale decreta che qualcuno, prima inserito tra i beati, debba essere portato nel catalogo dei santi ed essere venerato in tutto l'orbe cattolico e nella Chiesa universale con quel culto che viene attribuito agli altri canonizzati",* Benedicto XIV*, De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, I/1, XXXIX, 5*,* pág. 813.

105. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinalis «professionis fidei» formulam extremam enucleans*, en *Communicationes* 30 (1998) 42-49.

106. Cf. R. Sarnó, *La congregación para las causas de los santos*, en Aa. Vv., *Las causas…,* pág. 470.

VI. Conclusión

Aquel día 1 de octubre de 1942, en que el Papa Pio XII pronunció su alocución al Tribunal de la Rota Romana, ha dejado una huella imborrable no solo en el desarrolló del concepto de certeza moral sino también en la ciencia canónica. Si bien no fue la primera manifestación en la cuestión ni la última, tanto de aquel pontífice como de sus sucesores, con toda seguridad podemos afirmar que tal discurso es uno de los cimientos del concepto de certeza moral y referencia obligada a la hora de comprender su significado. A su vez, quedó de manifiesto el hecho de que aunque la codificación vigente lo solicite particularmente al juez, como condición a la cual llegar al momento de pronunciar una sentencia, las causas de canonización también han querido tenerlo como horizonte de tales procesos especiales.

A ochenta años del célebre discurso de Pacelli, nuestra aproximación a algunos rasgos del concepto de certeza moral nos permite sostener que las palabras de Pio XII forman parte no sólo de la historia sino también del presente que guia la búsqueda de justicia para quienes tiene tan alta misión. En definitiva, no se puede negar que la alocución a la Rota Romana de 1942, ha sido, y continua siendo, un valioso y obligado aporte de referencia a la búsqueda de la certeza moral tanto para los pronunciamientos judiciales como para el estudio y el desarrollo de la doctrina canónica.

NOTAS

La Iglesia católica y su misión en el mundo de la carcelación. Propuesta de Estatuto

Jorge Antonio Di Nicco

Sumario: I.- Introducción. II.- El camino de la justicia restaurativa. III.- Documento de Aparecida. IV.- Discursos del papa Francisco en sus visitas a las cárceles de América. V.- Marco normativo estatal en Argentina. VI.- Capellanes. VII.- Vicarios episcopales. VIII.- El Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. IX.- La Comisión Internacional (ICCPPC). X.- El Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano. XI.- La Asamblea General Extraordinaria del CELAM del año 2022. XII.- La Comisión Episcopal de Pastoral Carcelaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Propuesta de Estatuto. XIII.- Conclusión.

Resumen: El presente trabajo trata sobre la misión que lleva adelante la Iglesia católica en el mundo de la carcelación. La pastoral carcelaria es la presencia de la Iglesia en ese mundo, que atraviesa la realidad familiar, sanitaria, educativa, económica y judicial de los privados de la libertad. Misión que tiene su origen en los Santos Evangelios. El presente es un recorrido sobre dicha misión que concluye con una propuesta de Estatuto para la Comisión Episcopal de la Pastoral Carcelaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Misión y realidad carcelaria de la cual los canonistas no pueden estar ajenos.

Palabras clave: Capellán, cárcel, dignidad, estatuto, pastoral carcelaria.

Abstract: The present work deals with the mission carried out by the Catholic Church in the world of incarceration. Prison ministry is the presence of the Church in that world, which crosses the family, health, educational, economic and judicial reality of those deprived of liberty. Mission that has its origin in the Holy Gospels. This is a tour of said mission that concludes with a proposal for a Statute for the Episcopal Commission for Prison Pastoral Care of the Argentine Episcopal Conference. Prison mission and reality from which canonists cannot be oblivious.

Keywords: Chaplain, prison, dignity, statute, prison ministry.

I. Introducción

El papa Francisco nos dice que la inequidad es la causa de los males sociales; entre ellos, sin lugar a dudas, la cárcel[1].

Nadie por haber delinquido pierde su condición de Hijo de Dios y de miembro de la familia humana. La pastoral carcelaria es la presencia de la Iglesia católica en el mundo de la carcelación, mundo que atraviesa la realidad familiar, sanitaria, educativa, económica y judicial de los privados de la libertad. Como puede observarse, desde la pastoral carcelaria se quiere asumir la problemática de la cárcel como un problema de toda la sociedad, por eso acuñó el concepto "mundo de la carcelación" que intenta expresar toda la realidad carcelaria que es mucho más que la vida dentro del edificio de la prisión. La Iglesia católica se ocupa de esta asistencia a través de los ministros y laicos que componen dicha pastoral.

Al hablar sobre la misión que desarrolla la Iglesia católica en el mundo de la carcelación, es de referir que el origen de dicha misión se encuentra en Los Santos Evangelios, y puntualmente en Mateo 25:35-46[2]; sin olvidar que la fe sin la caridad no da fruto, y que la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda[3].

Para los cristianos la cárcel no es una solución sino, a lo más, un momento doloroso del proceso de comunicación (o incomunicación) humana. La cárcel, como ahora existe y se ejerce, aparece como el eslabón final de un pro-

1. Cf. Francisco, *Evangelii Gaudium* 202.

2. "Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis. Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero, y no me recogisteis; estuve desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces también ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna".

3. Benedicto XVI, *Porta Fidei* 14. Sobre la espiritualidad sustentada en la Fe Cristrocéntica véase a J. García Cuerva, *Aproximaciones a una espiritualidad carcelaria* en http://iccppc.org/wp-content/uploads/2017/07/Jorge-Garcia-Cuerva-Aproximaciones-a-una-espiritualidad-carcelaria.pdf publicado en julio de 2017 (consultado el 25-07-2022).

ceso de degradación de la sociedad. Sociedad que destruye a sus miembros más débiles[4].

Es de esperar que el sueño de Dios, de un mundo de amor y de hermanos donde no existan cárceles, se transforme en el sueño de todos[5]. La problemática carcelaria es un drama de todos, por eso debe animarse a cada uno, desde su lugar, a que se sienta comprometido en este tiempo con los más pobres y vulnerables, siendo creativo en la respuesta solidaria que demanda la realidad de hoy.

En estas líneas se intentará acercar la misión que la Iglesia católica lleva adelante en el mundo de la carcelación.

II. El camino de la justicia restaurativa

La Iglesia católica es invitada a habitar la cárcel para compartir la experiencia de Dios. La delincuencia suele hundir sus raíces en la desigualdad y la cárcel es el depósito necesario de toda sociedad para invisibilizar al linaje de los descartados. Fácil es castigar a los débiles y no debe olvidarse que reclusión no es exclusión[6]. No somos cosas, somos personas; y nadie puede ser privado de la dignidad. La sociedad es una familia y es imprescindible poner el énfasis en la prevención.

Las cárceles son un síntoma de cómo estamos en sociedad. La resocialización comienza en las calles. Se debe luchar por una educación integral, integrando la familia carcelaria. Hay que descubrir la esperanza dentro de la cárcel, hay que mantener la esperanza[7].

4. El surgimiento de las cárceles marca la institucionalización del poder de castigo. Cf. M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the prison (translated from the French by A. Sheridan),* Vintage Books - New York 1995, pág. 130.

5. "Queremos que el sueño de Dios sea nuestro sueño, para ello hay que cambiar el modelo de sociedad imperante en nuestros países". Cf. CELAM, *Declaración final del VI Encuentro latinoamericano y del Caribe*, Santo Domingo 2008.

6. La reclusión forma parte de un proceso de reinserción en la sociedad.

7. Descubrir y mantener la esperanza, nunca debe olvidarse esto. Si el propósito principal de la cárcel es rehabilitar, ¿qué quiere decir esa palabra? Los diccionarios dicen que rehabilitar significa reponer en su antiguo estado o condición a una persona o una cosa. En ese caso ¿cuál sería el antiguo estado o condición al que queremos devolver a los confinados? ¿Qué vuelvan a la calle en las mismas condiciones en que estaban antes de delinquir? ¿Eso es rehabilitar? Cf. F. Picó, *La caducidad de la cárcel* en https://noticiasmicrojuris.files.wordpress.com/2018/01/la-caducidad-de-la-carcel_revista-capr-vol-60-apr-jun-1999-no-2.pdf (consultado el 01-08-2022). Véase también I. Y. Rosario Nieves, *La caducidad de la cárcel después de la Mano Dura, la Mano Firme y el Castigo Seguro* en https://revistajuridica.uprrp.edu/inrev/index.php/2018/01/14/la-caducidad-de-la-carcel-

Una cárcel sin ventanas es una pena humana sin horizonte. Al encarcelado se lo priva de la libertad, pero es de recordar que los otros derechos permanecen inalterables. Ninguna condena cierra heridas, por eso la imperiosidad de la reconciliación, sabiendo que pecadores somos todos, y que los delitos solo son los pecados tipificados en el Código Penal.

Cárcel y penitenciaria no son sinónimos: la cárcel es un lugar de castigo, la penitenciaria refiere a la penitencia, a pagar el mal cometido, al arrepentimiento y conversión. Por eso se habla de pastoral carcelaria y no de pastoral penitenciaria[8].

La pastoral carcelaria propone el camino de la justicia restaurativa como alternativa a la prisión. Propone un cambio de mirada donde cada uno de nosotros somos responsables. La justicia restaurativa es un concepto que existió en el inicio de los tiempos y que perdimos con la evolución de la sociedad. Es un concepto que tiene tres elementos esenciales: víctima, infractor y comunidad entera.

La justicia restaurativa mira la necesidad de la víctima. Si busco el bien de la víctima busco también el bien del ofensor[9]. Si queremos que se repare el error con el castigo lo perdemos todo. La justicia restaurativa busca reparar el tejido social.

La justicia restaurativa no es mediación, no está diseñada principalmente para reducir la reincidencia. No es un programa particular. No trata primariamente sobre el perdón o la reconciliación. No implica necesariamente un regreso a circunstancias pasadas. En ella la voluntariedad juega un papel esencial.

Es necesario clamar por una nueva mirada de misericordia. ¿Un mundo sin prisiones es una utopía? No, utopía es creer que sólo las cárceles son la respuesta a esta dimensión. Nos llenamos de rabia y rencor y con ello generamos más prisiones. Perdón y reconciliación. El encarcelamiento masivo no es solución, promueve la violencia. No se debe insistir en la ampliación del sistema encarcelador,

---

despues-de-la-mano-dura-la-mano-firme-y-el-castigo-seguro/ publicado el 14-01-2018 (consultado el 01-08-2022).

8. Es de recordar que las cárceles en el mundo romano se concibieron, principalmente, como un lugar de retención de los acusados de graves delitos hasta ser juzgados, o de los reos condenados a muerte. Por ende, en ningún momento se pensó que la prisión pudiera ser un lugar de expiación de una pena o un castigo. El concepto de la pena, como la privación de la libertad para que el preso pudiese arrepentirse y reformarse, se debe a la Iglesia católica que, desde la Edad Media, arbitró medidas humanitarias, llegando, incluso, a reclusiones en sus propios monasterios.

9. La injustica y el daño deben reconocerse (el infractor debe reconocer y asumir el daño que ha provocado a la víctima y a la comunidad), la equidad necesita ser restaurada (la víctima necesita sentir que sus necesidades han sido abordadas por el infractor), y las intenciones futuras deben abordarse (es importante para la víctima sentir que el infractor no quiere volver a delinquir y también para el infractor saber que si decide cambiar la comunidad va a estar ahí para ayudarlo).

al contrario, debemos caminar hacía la reorientación de las inversiones públicas a políticas sociales: educación, salud, etc.

Hay que ir a un proceso basado en el arrepentimiento, la curación, el perdón, la reconciliación y la redención de los ofensores, las víctimas y la comunidad. Pensar la justicia restaurativa como opción de vida[10].

En las cárceles predomina el odio y el resentimiento, es necesario manejar la cultura laboral y educativa en las cárceles. La cárcel desocializa, destruye a la persona.

El papa Francisco, en su época de arzobispo Bergoglio en Buenos Aires, cuando entraba en la cárcel, se preguntaba "¿Por qué ellos y no yo?". «Habría podido estar allí, y en cambio, no; el Señor me ha dado la gracia de que mis pecados y mis carencias se hayan perdonado o no se hayan visto, no lo sé. Pero esa pregunta ayuda mucho: '¿Por qué ellos y no yo?'».

La problemática carcelaria es un drama de todos, de allí que debe pensarse en la justicia restaurativa como una opción de vida. La Carta Encíclica *Fratelli Tutti* refiere que "la justicia sólo se busca adecuadamente por amor a la justicia misma, por respeto a las víctimas, para prevenir nuevos crímenes y en orden a preservar el bien común, no como una supuesta descarga de la propia ira. El perdón es precisamente lo que permite buscar la justicia sin caer en el círculo vicioso de la venganza ni en la injusticia del olvido"[11].

III. Documento de Aparecida

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada del 13 al 31 de mayo del año 2007 (Aparecida - Brasil), fue inaugurada por el papa Benedicto XVI el 13 de mayo. El documento de Aparecida sigue vivo

10. La justicia restaurativa en el ámbito penal sí reprocha al infractor el daño cometido, pero lo hace como paso previo a que reconsidere su comportamiento, vea que efectivamente fue su responsabilidad y decida reparar el daño causado a todos los afectados; todo ello como paso previo a su reconexión de nuevo con la sociedad. De esta forma ayuda a que la víctima también pueda reconectarse.

11. Francisco, *Fratelli Tutti* 252. Sobre justicia restaurativa puede verse, entre otros, a V. Domingo de la Fuente, *Justicia Restaurativa por Virginia Domingo* en https://www.lajusticiarestaurativa.com/ (consultado el 26-07-2022); Sociedad Científica de Justicia Restaurativa en https://justiciarestaurativa.es (consultado el 26-07-2022); *Justicia Terapéutica. "El modelo de Tribunal de Tratamiento de Drogas aplicado en la etapa de ejecución de la pena. La experiencia argentina"*, en Juntos como Hermanos -revista informativa de la Pastoral Carcelaria- 67 (enero 2020) 47.

en la acción del papa Francisco; de allí la importancia de recuperar este documento, de mantenerlo vigente para que no desaparezca[12].

En los rostros de Aparecida, los rostros sufrientes que nos duelen, encontramos los rostros de las personas que viven en la calle en las grandes urbes, los rostros de los migrantes, los rostros de los enfermos, los rostros de los adictos dependientes y los rostros de los detenidos en cárceles[13].

Sobre los rostros de los detenidos en cárceles el documento dice, entre otras consideraciones, que es una realidad que golpea a todos los sectores de la población, pero principalmente al más pobre, es la violencia, producto de las injusticias y otros males, que durante largos años se ha sembrado en las comunidades. Que las cárceles son, con frecuencia, lamentablemente, escuelas para aprender a delinquir. Que es necesario que los Estados se planteen con seriedad y verdad la situación del sistema de justicia y la realidad carcelaria. Y que se necesita una mayor agilidad en los procedimientos judiciales, una atención personalizada del personal civil y militar que, en condiciones muy difíciles, labora en los recintos penitenciarios, y el reforzamiento de la formación ética y de los valores correspondientes.

Recomienda a las Conferencias Episcopales y Diócesis fomentar las comisiones de pastoral penitenciaria, que sensibilicen a la sociedad sobre la grave problemática carcelaria, estimulen procesos de reconciliación dentro del recinto penitenciario e incidan en las políticas locales y nacionales, en lo referente a la seguridad ciudadana y la problemática penitenciaria[14].

En el documento también puede leerse que entre los rostros de los que sufren están las comunidades indígenas y afroamericanas, que, en muchas ocasiones, no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres, que son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes, que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también, se agrega, quienes dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes, los portadores y

12. El texto del documento puede verse en https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

13. Cf. Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* 407-430, Aparecida 2007.

14. Problemática del mundo de la carcelación que, como fuera señalado, ninguna persona está ajena.

víctima de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH - SIDA, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco, dice, a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, continúa, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente "explotados" sino "sobrantes" y "desechables"[15].

El documento de Aparecida nos recuerda que cuando el impulso del Espíritu impregna y motiva todas las áreas de la existencia, entonces también penetra y configura la vocación específica de cada uno. Así, se forma y desarrolla la espiritualidad propia de presbíteros, de religiosos y religiosas, de padres de familia, de empresarios, de catequistas, etc. Cada una de las vocaciones tiene un modo concreto y distintivo de vivir la espiritualidad, que da profundidad y entusiasmo al ejercicio concreto de sus tareas. Así, la vida en el Espíritu no nos cierra en una intimidad cómoda, sino que nos convierte en personas generosas y creativas, felices en el anuncio y el servicio misionero. Nos vuelve comprometidos con los reclamos de la realidad y capaces de encontrarle un profundo significado a todo lo que nos toca hacer por la Iglesia y por el mundo[16].

El acontecimiento de Cristo es, por lo tanto, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo[17]. La vocación al discipulado misionero es con-vocación a la comunión en su Iglesia; ya que, no hay discipulado sin comunión[18].

El documento nos precisa que se quiere, por tanto, desde la condición de discípulos y misioneros, impulsar en los planes pastorales, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, el Evangelio de la vida y la solidaridad. Además, promover

15. Cf. *Documento de Aparecida* 65.

16. Cf. *Ibídem* 285.

17. Cf. *Ibídem* 243.

18. Cf. *Ibídem* 156.

caminos eclesiales más efectivos, con la preparación y compromiso de los laicos para intervenir en los asuntos sociales[19].

IV. Discursos del papa Francisco en sus visitas a las cárceles de América

Puede resultar de interés acercar aquí la referencia de los discursos del papa Francisco en sus visitas a las cárceles de América.

En su visita al Centro de Reeducación Santa Cruz - Palmasola[20] expresó que no podía irse de Bolivia sin visitarlos, sin compartir la fe y la esperanza que brotan del amor ofrecido en la cruz. Se presenta como un hombre perdonado, un hombre que ha sido y es salvado de sus muchos pecados, que no tiene mucho que darles y ofrecerles. Pero que lo que tiene y lo que ama, sí se los quiere dar, y les compartió que es Jesús, Jesucristo, la misericordia del Padre. Que Él vino a mostrarnos, a hacer visible el amor que Dios nos tiene. Un amor activo, real. Un amor que tomó en serio la realidad de sus padres. Un amor que sana, perdona, eleva, sana. Un amor que acerca y devuelve la dignidad. Les recordó que cuando Jesús entra en la vida, uno no queda preso en su pasado, sino que empieza a mirar el presente de otra manera, con otra esperanza. En las llagas de Jesús, nuestras heridas encuentran un lugar. Porque todos estamos heridos, en un modo o en otro. Y acercar nuestras llagas a las llagas de Jesús, ¿por qué? Ser tratado, lavado, transformado, resucitar. Señala que no es lo mismo encarcelamiento que exclusión, porque el encarcelamiento es parte de un proceso de reinserción en la sociedad. Les pide que transmitan sus saludos a sus familias, ya que la presencia y ayuda de la familia es muy importante. Por último, el Papa da una palabra de ánimo a todos los que trabajan en ese Centro: a los responsables, a los agentes de la Policía Penitenciaria, a todo el personal. Ellos hacen un servicio público fundamental, tienen un papel importante en el proceso de reintegración; la tarea de subir y no bajar, dar dignidad y no humillar, animar y no afligir[21].

En su visita al Instituto Correccional Curran-Fromhold les dijo que fue allí como pastor, pero sobre todo como hermano, para compartir su situación y hacerla suya también. Que todos sabemos que vivir es caminar, vivir es transitar

19. Cf. *Ibídem* 400.

20. Por la peculiaridad del lugar es llamado el pueblo prisión, ya que cuenta con una extensión de casi 40 hectáreas. En esta cárcel se encuentra alrededor del 40% de la población carcelaria del país.

21. Francisco, *Discurso en su visita al Centro de Reeducación Santa Cruz – Palmasola*, Bolivia, 10 de julio de 2015.

por diferentes caminos, diferentes caminos que dejan huella en nuestra vida. Y que por la fe sabemos que Jesús nos busca, quiere sanar nuestras heridas, sanar nuestros pies de las heridas de un camino lleno de soledad, limpiarnos del polvo que se ha adherido a las calles que cada uno ha transitado. Que Jesús no nos pregunta adónde hemos ido, que no nos pregunta qué hacíamos. Al contrario, que nos dice: "Si no te lavo, no tendrás parte conmigo". Y agrega que vivir implica "ensuciarse los pies" en las calles polvorientas de la vida y de la historia; y que todos necesitamos ser purificados, ser lavados. Todos, y dice, que él primero. Que todos somos buscados por este Maestro que quiere ayudarnos a retomar el camino; que el Señor nos busca a todos para darnos su mano; y que es doloroso encontrar por momentos la generación de sistemas penitenciarios que no buscan curar heridas, sanar heridas, generar nuevas oportunidades. Que en ese momento la vida de cada uno de ellos solo puede tener un propósito: tender la mano para retomar el camino, extender la mano para ayudar a la reinserción social. Una reintegración de la que todos somos parte, que todos estamos llamados a impulsar, acompañar e implementar[22].

En su vista al Centro de Rehabilitación Social Nro. 3 de Ciudad Juárez expresa que quiso traer una imagen [Crucifijo] hecha del material más frágil: el cristal es frágil, se rompe inmediatamente. Cristo en la Cruz es la mayor debilidad de la humanidad. Sin embargo, con esta fragilidad, Él nos salva, nos ayuda, nos hace avanzar, nos abre las puertas de la esperanza[23]. Luego dice que no podía irse de México sin ir a saludarlos, sin celebrar con ellos el Jubileo de la Misericordia. Que la primera puerta de la misericordia la abrió Dios nuestro Padre con su Hijo Jesús; reafirmando la confianza a la que Jesús nos anima: la misericordia que abraza a todos y en todos los rincones de la tierra. No hay lugar donde su misericordia no pueda alcanzar, no hay espacio o persona que no pueda tocar. Recuerda el camino urgente que debemos emprender para romper los círculos viciosos de la violencia y la delincuencia; el pensar y creer que todo se soluciona aislando, separando, encarcelando, sacando los problemas, creyendo que estos medios realmente solucionan los problemas. Que la misericordia divina nos recuerda que las cárceles son un síntoma de cómo somos en sociedad, en muchos casos son un síntoma de silencios y omisiones que han resultado en una cultura del descarte. Que la reintegración no comienza ahí, entre esos muros, sino que comienza antes, "afuera", en las calles de la ciudad. Que la reinserción o rehabilitación comienza por crear un sistema que podríamos llamar salud social, es decir, una sociedad que trata de no enfermar contaminando las relaciones en el barrio, las escuelas,

22. Francisco, *Discurso en su visita al Instituto Correccional Curran-Fromhold de Filadelfia*, Estados Unidos, 27 de septiembre de 2015.

23. Palabras previas improvisadas al personal y a los sacerdotes del ministerio penitenciario.

las plazas, las calles, los hogares, en todo el espectro social. Que el problema de la seguridad no se resuelve solo con el encarcelamiento, sino que es un llamado a intervenir para atender las causas estructurales y culturales de la inseguridad que afectan a todo el tejido social. Que la preocupación de Jesús por los hambrientos, los sedientos, los sin techo o los presos pretendía expresar las entrañas de la misericordia del Padre, y se convierte en un imperativo moral para toda la sociedad que desea tener las condiciones necesarias para una mejor convivencia. Y que la reinserción social comienza con la asistencia escolar de todos nuestros niños y con un trabajo digno para sus familias, creando espacios públicos de esparcimiento y recreación[24].

En su visita corta al Centro Penitenciario Femenino de Santiago de Chile el Papa recuerda la frase de Jesús: "El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojarle la piedra". Todos, les dice, somos pecadores, todos tenemos pecados. Jesús nos invita a abandonar la lógica simplista de dividir la realidad en buenos y malos, para entrar en esa otra dinámica capaz de asumir la fragilidad, los límites y hasta el pecado, para ayudarnos a seguir adelante. Cuando entró le esperaban las madres con sus hijos. Fueron ellos quienes le acogieron, lo que se puede expresar en dos palabras: *madre e hijos*. Les dice que muchas de ellas son madres y que saben lo que significa dar la vida. Que la maternidad no es ni será nunca un problema, es un regalo, es uno de los regalos más maravillosos que pueden tener. Que ninguno de nosotros somos una cosa: todos somos personas, y como personas tenemos esta dimensión de esperanza. Que no nos dejemos "cosificar". Que estar privado de la libertad no es sinónimo de *pérdida de sueños y esperanzas*. Que no es lo mismo estar privado de libertad que estar privado de dignidad. Nadie puede ser privado de la dignidad. Les dice que los niños son fuerza, son esperanza, son estímulo. Que son el recuerdo vivo de que la vida se construye mirando hacia adelante y no hacia atrás. Que cada condena que una persona tiene que cumplir para pagar una deuda con la sociedad debe tener un horizonte. Que el sueño debe ser la reinserción y que la sociedad tiene una obligación para volver a entrar en todos ellos. Y que la seguridad ciudadana no debe reducirse sólo a medidas de mayor control, sino que sobre todo debe construirse con medidas preventivas, con trabajo, educación y más convivencia[25].

Como puede observarse, el papa Francisco en estas visitas a las cárceles de América lleva a los privados de la libertad un mensaje de Fe y Esperanza, les habla del Amor de Dios, de la misericordia, del perdón. De contemplar el rostro

24. Francisco, *Discurso en su visita al Centro de Rehabilitación Social Nro. 3 de Ciudad Juárez*, México, 17 de febrero de 2016.

25. Francisco, *Discurso en su visita al Centro Penitenciario de Santiago de Chile*, Chile, 16 de enero de 2018.

de Jesús crucificado. Que la pérdida de la libertad no es sinónimo de pérdida de sueños y esperanzas. Les habla de no perder la dignidad de hijos de Dios, ya que no es lo mismo estar privado de la libertad que estar privado de la dignidad. También hace referencia a la familia y a la labor que le cabe a los Estados. Referencia a las cárceles como síntoma de cómo somos en sociedad. En síntesis, lleva un mensaje de amor, fe, perdón y esperanza.

Puede resultar de interés referir aquí un discurso del papa Francisco a los participantes en un Encuentro Internacional para Responsables Regionales y Nacionales de la Pastoral Penitenciaria, donde señala que cuando encomendó al Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral que hiciera patente la preocupación de la Iglesia por las personas en particulares situaciones de sufrimiento, quiso que se tuviera en cuenta la realidad de tantos hermanos y hermanas encarcelados. Pero que no es una tarea señalada sólo para ese Dicasterio, sino que es toda la Iglesia en fidelidad a la misión recibida de Cristo, la que está llamada a actuar permanentemente la misericordia de Dios en favor de los más vulnerables y desamparados en quienes está presente Jesús mismo -*Mt* 25,40-. Y también señala que la situación de las cárceles sigue siendo reflejo de nuestra realidad social y consecuencia de nuestro egoísmo e indiferencia sintetizados en una cultura del descarte. Es más fácil reprimir que educar, y agrega, es más cómodo también. No pocas veces, les dice, los lugares de detención fracasan en el objetivo de promover los procesos de reinserción, y que una verdadera reinserción social comienza garantizando oportunidades de desarrollo, educación, trabajos dignos, acceso a la salud, así como generando espacios públicos de participación ciudadana. Les dice que nuestras sociedades están llamadas a superar la estigmatización de quien ha cometido un error, ya que, en vez de ofrecerle la ayuda y los recursos adecuados para vivir una vida digna, nos hemos habituado a desechar más que a considerar los esfuerzos que la persona realiza para corresponder al amor de Dios en su vida. Y que como comunidades cristianas debemos plantearnos una pregunta. Si estos hermanos y hermanas han pagado ya la pena por el mal cometido, ¿por qué se pone sobre sus hombros un nuevo castigo social con el rechazo y la indiferencia? El Papa quiera terminar su discurso con dos imágenes. La primera, que no se puede hablar de un ajuste de deuda con la sociedad en una cárcel sin ventanas. No hay una pena humana sin horizonte. Nadie puede cambiar de vida si no ve un horizonte. Y La segunda es una imagen que él vio varias veces cuando en Buenos Aires iba con el colectivo a alguna parroquia de la zona de Villa Devoto y pasaba por la Cárcel de Devoto. La fila de la gente que iba a visitar a los detenidos. Sobre todo, la imagen de las madres, las madres de los detenidos que las veía todo el mundo, porque estaban haciendo fila una hora antes de entrar y que después eran sometidas a las revisiones de seguridad, muchas veces humillantes. Esas mujeres no tenían vergüenza de que las viera todo el mundo. Su hijo estaba allí y daban la cara por el hijo. Que la Iglesia aprenda maternalidad de estas mujeres y aprenda

los gestos de maternalidad, dice el Papa, que tenemos que tener para con estos hermanos y hermanas que están detenidos. La ventana y la madre haciendo fila son las dos imágenes que nos deja[26].

V. Marco normativo estatal en Argentina

Luego de estas palabras referenciales, y antes de continuar con el desarrollo de otros particulares, se aprecia de importancia realizar una breve referencia al marco normativo estatal vigente en la República Argentina que hace a la temática.

En el artículo 18, in fine, de la Constitución de la Nación Argentina puede leerse que las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas, y toda medida que a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos, más allá de lo que aquélla exija, hará responsable al juez que la autorice.

También puede leerse que todos los habitantes de la Nación, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio, gozan del derecho de profesar libremente su culto (artículo 14); que los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los derechos civiles del ciudadano, y que pueden ejercer libremente su culto (artículo 20); que los concordatos tienen jerarquía superior a las leyes, y que, entre otras, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Convención Americana sobre los Derechos Humanos tienen jerarquía constitucional (artículo 75 inciso 22).

En cuanto a la ley 24.660, que trata sobre la ejecución de la pena privativa de la libertad, nos interesa referir lo siguiente.

El artículo 1º dice que la ejecución de la pena privativa de libertad, en todas sus modalidades, tiene por finalidad lograr que el condenado adquiera la capacidad de respetar y comprender la ley, así como también la gravedad de sus actos y de la sanción impuesta, procurando su adecuada reinserción social, promoviendo la comprensión y el apoyo de la sociedad, que será parte de la rehabilitación mediante el control directo e indirecto. El régimen penitenciario a través del sistema penitenciario, deberá utilizar, de acuerdo con las circunstancias de cada caso, todos los medios de tratamiento interdisciplinario que resulten apropiados para la finalidad enunciada (artículo sustituido por artículo 1º de la ley 27.375).

26. Francisco, *Discurso a los participantes en un Encuentro Internacional para responsables Regionales y Nacionales de la Pastoral Penitenciaria llevado a cabo en la Sala Clementina*, Ciudad del Vaticano, 8 de noviembre de 2019. Los textos completos de todos los discursos están disponibles en www.vatican.va

El artículo 2º establece que el condenado podrá ejercer todos los derechos no afectados por la condena o por la ley y las reglamentaciones que en su consecuencia se dicten y cumplirá con todos los deberes que su situación le permita y con todas las obligaciones que su condición legalmente le impone.

El artículo 8º dice que las normas de ejecución serán aplicadas sin establecer discriminación o distingo alguno en razón de raza, sexo, idioma, religión, ideología, condición social o cualquier otra circunstancia. Las únicas diferencias obedecerán al tratamiento individualizado, a la evolución del régimen progresivo y a las disposiciones de la ley (artículo sustituido por artículo 5° de la ley 27.375).

Pasando a la asistencia espiritual, que se trata en el capítulo X de la ley, se establece que el interno (tal el término que utiliza la ley) tiene derecho a que se respete y garantice su libertad de conciencia y de religión, se facilite la atención espiritual que requiera y el oportuno contacto personal y por otros medios autorizados con un representante del credo que profese, reconocido e inscrito en el Registro Nacional de Cultos. Ninguna sanción disciplinaria podrá suspender el ejercicio de este derecho (artículo 153).

El interno será autorizado, en la medida de lo posible, a satisfacer las exigencias de su vida religiosa, participando de ceremonias litúrgicas y a tener consigo objetos, libros de piedad, de moral e instrucción de su credo, para su uso personal (artículo 154).

En cada establecimiento se habilitará un local adecuado para celebraciones litúrgicas, reuniones y otros actos religiosos de los diversos cultos reconocidos (artículo 155).

En todo establecimiento penitenciario se celebrará el culto católico, en forma adecuada a las posibilidades edilicias de que disponga. La concurrencia a estos actos será absolutamente voluntaria (artículo 156).

Los capellanes de los establecimientos tendrán a su cargo la instrucción religiosa y moral y la orientación espiritual de los internos, incluso de los no católicos que la aceptaren (artículo 157).

Pasando a los establecimientos de ejecución de la pena, capítulo XV, se dice que cada establecimiento de ejecución tendrá su propio reglamento interno, basado en esta ley, en su destino específico y en las necesidades del tratamiento individualizado que deban recibir los alojados. Contemplará una racional distribución del tiempo diario que garantice la coordinación de los medios de tratamiento que en cada caso deban utilizarse, en particular la enseñanza en los niveles obligatorios, la atención de las necesidades físicas y espirituales y las actividades laborales, familiares, sociales, culturales y recreativas de los internos, asegurando ocho horas para el reposo nocturno y un día de descanso semanal (artículo 177).

Por último, de esta ley es de referir que los establecimientos destinados a la ejecución de las penas privativas de libertad, atendiendo a su destino específico, deberán contar con capellán nombrado por el Estado o adscripto honorariamente al establecimiento (artículo 185 inciso f).

Como complemento informativo del derecho a la asistencia espiritual de los privados de la libertad también son de citar:

a) *Decreto nro. 303/1996, Reglamento General de Procesados.*

Título VII

Asistencia Espiritual

Artículo 67. El interno tiene derecho a que se respete y garantice su libertad de conciencia y de religión, se facilite la atención espiritual que requiera y el oportuno contacto personal y por otros medios autorizados con un representante del credo que profese, reconocido e inscripto en el Registro Nacional de Cultos.

Artículo 68. El interno será autorizado, en la medida de lo posible, a satisfacer las exigencias de su vida religiosa, participando de ceremonias litúrgicas y a tener consigo objetos, libros de piedad, de moral e instrucción de su credo, para su uso personal.

Artículo 69. En cada establecimiento se habilitará un local adecuado para celebraciones litúrgicas, reuniones y otros actos religiosos de los diversos cultos reconocidos.

Artículo 70. En todo establecimiento penitenciario se celebrará el culto católico, en forma adecuada a las posibilidades edilicias de que disponga. La concurrencia a estos actos será absolutamente voluntaria.

Artículo 71. Los Capellanes de los establecimientos tendrán a su cargo la instrucción religiosa y moral y la orientación espiritual de los internos, incluso de los no católicos que la aceptaren.

b) *Decreto 18/1997, Reglamento de Disciplina para los Internos, por el que se reglamenta el Capítulo IV, "Disciplina", de la ley 24.660.*

Artículo 36. El aislamiento provisional podrá cumplirse en el lugar de alojamiento individual del interno o en celdas individuales cuyas condiciones no agraven ilegítimamente la detención, ni impliquen castigo, limitándose a la separación del régimen común.

El interno será visitado diariamente por el médico, quien deberá dejar constancia en el expediente disciplinario del cumplimiento de esta obligación y de las novedades que pudieran presentarse. Con la misma frecuencia será visita-

do por un miembro del personal superior y un educador y, si lo solicitara, por el capellán o representante de un culto reconocido por el Estado.

Artículo 56. Durante la permanencia continua en su alojamiento individual o en celda individual cuyas condiciones no agraven ilegítimamente la detención, el interno deberá recibir diariamente la visita del médico, de un miembro del personal superior, de un educador y, cuando lo solicite, del capellán o de un representante de culto reconocido por el Estado.

Se le deberá facilitar material de lectura, de estudio y de trabajo, cuando hubiere posibilidad de efectuarlo en su alojamiento.

c) *Decreto 1136/1997, Reglamentación del Capítulo XI "Relaciones Familiares y Sociales" (Artículos 158 a 167) y disposiciones vinculadas. Reglamento de Comunicaciones de los Internos.*

Artículo 36. Considéranse allegados a aquellas personas que tienen parentesco espiritual, amistad, trato o confianza con el interno.

La admisión de estas personas estará precedida de un informe a cargo del Servicio Social.

Visita de Asistencia Espiritual

Artículo 98. El interno tiene derecho a recibir asistencia espiritual mediante la visita de miembros de la Iglesia Católica Apostólica Romana, si esta fuere su religión, o de representantes del credo que profese, reconocido e inscripto en el Registro Nacional de Cultos.

Ninguna sanción disciplinaria podrá suspender el ejercicio de este derecho.

Artículo 99. Para acceder a la visita se deberá acreditar la identidad y el carácter que se invoca mediante:

a) Comprobante extendido por la correspondiente autoridad eclesiástica para los miembros de la religión Católica Apostólica Romana;
b) Comprobante extendido por el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto para los representantes de otros credos.

Artículo 100. Estas visitas tendrán una frecuencia semanal de dos (2) horas de duración.

VI. Capellanes

La normativa estatal citada refiere a los capellanes. Conforme el canon 564 del Código de Derecho Canónico, el capellán es un sacerdote a quien se encomienda establemente, al menos en parte, la atención pastoral de alguna co-

munidad o grupo de fieles, para que la ejerza de acuerdo al derecho universal y particular.

Es nombrado por el Ordinario del lugar, a quien también pertenece instituir al que se le presenta o confirmar al elegido, si no se establece otra cosa por el derecho o no competen legítimamente a alguien otros derechos especiales (canon 565).

Sobre los capellanes para las cárceles no hace el Código determinación sobre el procedimiento a seguir para su nombramiento, siendo el Derecho particular el llamado a concretar, de acuerdo con la autoridad civil, las normas a seguir.

El capellán debe estar provisto de todas las facultades que requiere el buen cuidado pastoral. Además de aquellas que se conceden por derecho particular o especial delegación, el capellán, por razón de su cargo, tiene la facultad de oír las confesiones de los fieles encomendados a su atención, predicarles la palabra de Dios, administrarles el viático y la unción de los enfermos, y también conferir el sacramento de la confirmación a los que se encuentren en peligro de muerte. En hospitales, cárceles y viajes marítimos el capellán tiene además la facultad, que sólo puede ejercer en esos lugares, para absolver de censuras *latae sententiae* no reservadas ni declaradas, permaneciendo firme, sin embargo, lo prescrito en el canon 976 del Código (canon 566 §§ 1-2)[27].

La figura del capellán queda ligada a las parroquias, ya que el capellán debe guardar la debida unión con el párroco en el desempeño de su función pastoral (canon 571). Así debe asumirse la necesidad de una mirada eclesial inmersa en la pastoral de conjunto de la Iglesia particular.

A su vez, el capellán de prisiones, se expresaba en un encuentro de la *International Commission of Catholic Prision Pastoral Care*, no debe trabajar en solitario; es necesario, se precisaba, que tenga laicos que colaboren con él y le ayuden en su misión pastoral; de acuerdo con ellos, debe programar las actividades de la capellanía y estudiar las perspectivas de futuro de la misma[28].

27. Sobre el particular puede verse, entre otros, a E. Tejero, *Comentario a los cánones 564-566*, en Aa. Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Obra coord. y dir. por A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña), vol. II/2, Pamplona 1997, págs. 1354-1367; D. J. Andrés Gutiérrez, *Comentario a los cánones 564-566*, en Aa. Vv., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Dir. A. Benlloch Poveda), Valencia 2011, págs. 276-277; *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires 2016, pág. 264. Sobre el decreto de nombramiento de capellán ver *Modelos de formularios*, en Aa. Vv., *La curia diocesana. Al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del Obispo. Modelos de formularios*, Buenos Aires 2019, pág. 179.

28. Cf. ICCPPC, *Declaración, Estrasburgo*, septiembre de 1983.

El documento de Aparecida dice que la Iglesia agradece a los capellanes y voluntarios que, con gran entrega pastoral, trabajan en los recintos carcelarios; con todo, agrega, se debe fortalecer la pastoral penitenciaria, donde se incluyan la labor evangelizadora y de promoción humana por parte de los capellanes y del voluntariado carcelario[29].

VII. Vicarios episcopales

Y si se habló de los capellanes debemos sumar algunas palabras sobre los Vicarios episcopales.

Cuando así lo requiera el buen gobierno de la diócesis, señala el canon 476 del Código de Derecho Canónico, el Obispo diocesano puede nombrar uno o más Vicarios episcopales que, o en una determinada circunscripción de la diócesis, o para ciertos asuntos o respecto a los fieles de un mismo rito o para un grupo concreto de personas, tienen la misma potestad ordinaria que por derecho universal compete al Vicario general, conforme a la norma de los cánones pertinentes del Código[30].

El documento de Aparecida, al hablar de los capellanes y voluntarios que, con gran entrega pastoral, trabajan en los recintos carcelarios; también expresa que prioridad tienen los equipos o Vicarías de Derechos Humanos que garanticen el debido proceso a los privados de libertad y una atención muy cercana a la familia de los mismos[31].

Son de mencionar las Vicarias episcopales para la pastoral de villas[32] y barrios de emergencia[33] que los pone en contacto con la realidad de los hermanos

29. *Documento de Aparecida* 429.

30. Su potestad es ordinaria, vicaria, ejecutiva, episcopal y subordinada, tal como la del Vicario general, pero parcial o circunscrita al específico ámbito de competencia impuesto por la causa de su constitución. Cf. D. J. Andrés Gutiérrez, *Comentario al canon 476*, en Aa. Vv., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Dir. A. Benlloch Poveda), Valencia 2011, pág. 239. Véase también A. W. Bunge, *Los Vicarios Generales y Episcopales, el Consejo Episcopal, el Moderador de la Curia*, en Aa. Vv., *La curia diocesana. Aspectos jurídicos y pastorales*, Buenos Aires 2011, págs. 55-57.

31. *Documento de Aparecida* 429.

32. No está de más puntualizar que villas es el nombre que se le da en la República Argentina a los asentamientos informales. Los mismos se caracterizan por una densa proliferación de viviendas precarias ubicadas en tierras que, originariamente, no son de titularidad o propiedad de sus ocupantes.

33. Por ejemplo, la arquidiócesis de Buenos Aires cuenta con dicha Vicaria.

privados de su libertad y la de sus familias; la Iglesia presente dentro y fuera de las cárceles.

VIII. El Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral

Todo lo acercado hasta este punto nos permite dar una mirada sobre el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral.

En todo su ser y obrar, la Iglesia católica está llamada a promover el desarrollo integral del hombre a la luz del Evangelio. Este desarrollo se lleva a cabo mediante el cuidado de los inconmensurables bienes de la justicia, la paz y la protección de la creación.

Con el fin de poner en práctica la solicitud de la Santa Sede en los mencionados ámbitos, como también en los que se refieren a la salud y a las obras de caridad, el papa Francisco instituyó, en el año 2016, el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral; con competencia, en modo particular, en las cuestiones que se refieren a las migraciones, los necesitados, los enfermos y los excluidos, los marginados y las víctimas de los conflictos armados y de las catástrofes naturales, los encarcelados, los desempleados y las víctimas de cualquier forma de esclavitud y de tortura.

Cuando el papa Francisco encomendó a este Dicasterio que hiciera patente la preocupación de la Iglesia por las personas en particulares situaciones de sufrimiento, quiso que se tuviera en cuenta la realidad de tantos hermanos y hermanas encarcelados. Pero no es una tarea señalada solamente para este Dicasterio, sino que es toda la Iglesia en fidelidad a la misión recibida de Cristo. La Iglesia católica está llamada a actuar permanentemente la misericordia de Dios en favor de los más vulnerables y desamparados en quienes está presente Jesús mismo.

En la Constitución Apostólica "*Praedicate Evangelium*" sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia y al mundo, dada por el papa Francisco el 19 de marzo de 2022 y con efecto a partir del 5 de junio de 2002, se trata sobre este Dicasterio[34].

En dicha Constitución puede leerse que este Dicasterio tiene la tarea de promover la persona humana y su dignidad dada por Dios, los derechos humanos, la salud, la justicia y la paz. Se interesa principalmente por cuestiones relacionadas con la economía y el trabajo, el cuidado de la creación y la tierra como "casa común", las migraciones y las emergencias humanitarias. Profundiza y difunde la doctrina social de la Iglesia sobre el desarrollo humano integral y reconoce e

34. Cf. Francisco, *Praedicate Evangelium* arts. 163-174.

interpreta las necesidades de la Iglesia a la luz del Evangelio y las preocupaciones de la humanidad sobre su tiempo y el futuro (artículo 163 §§ 1-2).

En su actividad de promoción de la justicia y la paz, el Dicasterio apoya las iniciativas contra la trata de seres humanos, la prostitución forzada, la explotación de menores y personas vulnerables y las diversas formas de esclavitud y tortura y trabaja para que la comunidad internacional esté atenta y sensible a la cuestión del trato de los presos y sus condiciones de vida y se compromete a la abolición de la pena de muerte (artículo 165 n. 3).

En colaboración con las Conferencias Episcopales, sus Uniones regionales y continentales y las estructuras jerárquicas orientales, promueve la lucha contra la pobreza, colaborando con los Institutos de Cooperación nacionales e internacionales para el logro del desarrollo humano integral. Fomenta iniciativas contra la corrupción a favor del buen gobierno, para servir al interés público y aumentar la confianza en la comunidad internacional (artículo 167).

Promueve y defiende modelos equitativos de economía y estilos de vida sobrios, sobre todo promoviendo iniciativas contra la explotación económica y social de los países pobres, las relaciones comerciales asimétricas, especulación financiera de los modelos de desarrollo que crean exclusiones (168).

Trabaja en colaboración con los Obispos diocesanos/eparquiales, las Conferencias Episcopales y las estructuras jerárquicas orientales para que crezca la sensibilidad por la paz, el compromiso por la justicia y la solidaridad hacia las personas más débiles y socialmente más frágiles (artículo 169).

Promueve y fomenta una atención sanitaria justa e integral (artículo 171); y colabora con las Obras de la Santa Sede para la ayuda humanitaria en zonas de crisis, cooperando con las organizaciones eclesiales humanitarias y de desarrollo (artículo 173).

IX. La Comisión Internacional (ICCPPC)

Con la finalidad de llevar a la Iglesia mundial a una mayor conciencia y sensibilidad ante los problemas de las personas en prisión, la *International Commission of Catholic Prision Pastoral Care* estimula la creación y alienta el crecimiento de las capellanías católicas en las cárceles de todo el mundo y alienta su crecimiento. Junto con la Conferencia Episcopal respectiva y el Ordinario local, ofrece el apoyo necesario.

Esta Comisión tiene sus raíces en un Congreso internacional convocado en Roma en el Año Santo 1950, y como ONG con “estatus consultivo especial” envía representantes a las Naciones Unidas.

Para llevar a cabo el establecimiento de una posición jurídica estable para la Comisión, un comité ejecutivo interino decidió optar por la forma de una asociación de acuerdo con la ley suiza.

El nombre de la Comisión fue cambiado varias veces a lo largo de los años. El término "Comisión" que inicialmente fue elegido para indicar la estructura informal del puesto ejecutivo se mantuvo en uso, a pesar de la confusión ocasional que causa.

Sus principales objetivos son:

a) despertar y alentar dentro de la iglesia y la sociedad mundial una mayor conciencia sobre la pastoral carcelaria y su desarrollo;
b) animar a las respectivas Conferencias Episcopales y al ordinario local para establecer y promover la pastoral carcelaria, que es misión de la iglesia, ofreciendo el mejor apoyo;
c) organizar cursos de capacitación continua, estudio, información actual y encuentros para agentes pastorales y para los miembros de la Comisión; y
d) promover la humanización, la revisión y la reforma del sistema penitenciario en todo el mundo[35].

X. El Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano

En sus Estatutos del año 2009, puede leerse que el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) es un organismo de comunión, reflexión, colaboración y servicio, creado por la Santa Sede, a petición del Episcopado Latinoamericano, como signo e instrumento del afecto colegial, en perfecta comunión con la Iglesia Universal y con su Cabeza visible, el Romano Pontífice. Que, como organismo de servicio, el CELAM ha de ser ante todo animación y ayuda a la reflexión y a la acción pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe. Y que coordina sus actividades con los organismos episcopales regionales de América Latina y del Caribe que existen o puedan existir en el futuro. Estos, en cuanto tales, no tienen representación en el CELAM (artículo 1).

Yendo puntualmente a su Departamento de Justicia y Solidaridad, es de decir que su objetivo específico consiste en propiciar a través de las Conferencias

35. Entre los documentos de la Comisión pueden verse: *Una guía de capellanes que se enfrentan a la tortura* en https://iccppc.org/wp-content/uploads/2017/04/torture_in_prisons.pdf y el *Informe del Presidente en el XIV Congreso de la ICCPPC - Ciudad de Panamá 6 al 10 de febrero de 2017* en https://iccppc.org/general-report-of-the-president/ (consultados el 27-07-2022).

Episcopales procesos que estimulen la esperanza, la reconciliación y la resocialización de las personas privadas de la libertad, así como condiciones de vida digna de los centros penitenciarios.

Los pasos a dar para alcanzar tal objetivo consisten en: colaborar en la formación integral de agentes de Pastoral Carcelaria con métodos creativos de evangelización que contribuyan a humanizar el sistema carcelario; exigir la dignificación de las condiciones físicas de reclusión de los reclusos frente a los graves hacinamientos de los centros penitenciarios; elaborar propuestas -con la participación de juristas católicos- de reformas a los Códigos Penales, leyes penitenciarias y constitucionales que garanticen los derechos, el debido proceso y una justicia oportuna por parte de los gobiernos de los países; y buscar una vinculación más estrecha con las áreas de Pastoral de Movilidad Humana, Pastoral de la Salud y la Familia, para fortalecer el trabajo pastoral orgánico con las personas carentes de libertad[36].

XI. La Asamblea General Extraordinaria del CELAM del año 2022

En el año 2022 el Consejo Episcopal Latinoamericano ratificó -en la nueva sede de Bogotá, Colombia- su compromiso de anunciar el Evangelio en ambientes difíciles y olvidados. Los participantes de la Asamblea General Extraordinaria, realizada en el mes de julio, difundieron un mensaje al Pueblo de Dios de la región en el que aseguraron que era tiempo de salida, de caminar juntos, de martirio y profecía, de servir a la cultura del encuentro.

En dicho mensaje se ratifica su compromiso de anunciar el Evangelio con audacia y creatividad, particularmente en los ambientes más difíciles y olvidados del continente; valorando la experiencia inédita del proceso de Asamblea Eclesial que conduce a un futuro sinodal.

El mensaje recuerda la importancia de fortalecer el encuentro personal con Cristo, presente en la realidad del continente y el corazón de la Iglesia; porque va más allá de la contemplación de carácter aséptico o distante.

36. Es de referir, ya que esta labor fue aprobada para su publicación con anterioridad al mes de octubre, que el Consejo Episcopal Latinoamericano promulgó el día 14 de octubre de 2022 los nuevos Estatutos aprobados por el papa Francisco el día 1º de octubre de 2022, y reconocidos mediante decreto del Dicasterio para los Obispos del día 3 de octubre de 2022. El decreto de *recognitio* de los nuevos estatutos, por un plazo de tres años, establece que el propio Consejo Episcopal Latinoamericano deberá promulgarlos en la forma y los tiempos que determine. En este sentido, la Presidencia del organismo episcopal ha decretado que los nuevos Estatutos del Consejo Episcopal Latinoamericano entrarán en vigor a partir del día 1º de noviembre del 2022.

Entre los 41 desafíos que dejó la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe nos encontramos que el desafío pastoral número 40 habla de asumir el cuidado y acompañamiento de los encarcelados y de sus familias. A tal fin, la orientación pastoral apunta al fortaleciendo de la pastoral carcelaria con apoyo interdisciplinario, para establecer redes de atención e incidencia en políticas públicas; suscitando en las parroquias una pastoral que atienda las necesidades de las familias de las personas privadas de su libertad[37].

XII. La Comisión Episcopal de Pastoral Carcelaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Propuesta de Estatuto

Como es sabido, por el artículo primero del Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede del año 1966, 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. Tal reconocimiento de jurisdicción implica la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico.

En la República Argentina la Iglesia católica es persona jurídica pública a tenor del artículo 146, inciso c, del Código Civil y Comercial de la Nación; y en cuanto a la ley aplicable, el artículo 147 de dicho Código dice que las personas jurídicas públicas se rigen en cuanto a su reconocimiento, comienzo, capacidad, funcionamiento, organización y fin de su existencia, por las leyes y ordenamientos de su constitución.

Como puede observarse, hay un expreso reconocimiento al Derecho Canónico. La legislación canónica, en los aspectos pertinentes, es contemplada como derecho vigente por nuestro ordenamiento estatal[38].

Si bien la Conferencia Episcopal Argentina cuenta con una Comisión Episcopal de Pastoral Carcelaria, es de decir que dicha Comisión no cuenta con un

37. Véase https://prensacelam.org/wp-content/uploads/2021/12/41-Desafios-Asamblea-Eclesial-1.pdf

38. Sobre el particular puede verse, entre otros, a H. N. Colombatti de Atencio y S. M. Pisano, *El derecho canónico y su aplicación: una doctrina que despeja dudas*, en ED, 273-787; J. A. Di Nicco, *Observancia del Derecho Canónico en la República Argentina. Precisiones y comentarios de algunos casos judiciales*, Beau Bassin 2018, 52 págs.; M. I. Finochietto, *Derecho canónico: ¿buscamos lo mejor para la Iglesia?* en www.todosunotv.com.ar/info.php?id=995 publicado el 01-05-2018 (consultado el 29-07-2022); G. F. Álvarez, *Escribir con claridad y fundamento jurídico* en www.todosunotv.com.ar/info.php?id=1823 publicado el 28-11-2019 (consultado el 29-07-2022).

Estatuto que contemple todo lo atinente a su labor pastoral en el mundo de la carcelación, por ello, y tomando en consideración el marco jurídico referenciado, acerco la siguiente propuesta de Estatuto[39].

Naturaleza, fines y estructura

Artículo 1. Por disposición del Episcopado Argentino, la Pastoral Carcelaria de la Iglesia se cumplirá en los planos nacional, regional, diocesano y parroquial, a través de Pastoral Carcelaria Católica Argentina, conforme a la orientación que aquél señale mediante su Organismo de Pastoral Social, en concordancia con los principios del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, de la *International Commission of Catholic Prision Pastoral Care* (ICCPPC) y del Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), bajo el patrocinio de la Santísima Virgen María en la advocación de Nuestra Señora de Luján.

Artículo 2. La Pastoral Carcelaria Católica Argentina actuará en los planos nacional, diocesano y parroquial con las siguientes denominaciones: "Pastoral Carcelaria Católica Comisión Nacional" para el organismo directivo nacional; "Pastoral Carcelaria Católica Comisión Diocesana" y "Pastoral Carcelaria Católica Comisión Parroquial" para los organismos directivos diocesanos y parroquiales, con el aditamento del nombre de la diócesis o parroquia respectiva para su diferenciación.

Artículo 3. La Pastoral Carcelaria Católica Argentina, como organismo de la Iglesia, animará y coordinará la obra en el mundo de la carcelación oficial y organizada de la misma, insertada en su pastoral orgánica, a través de formas adaptadas al tiempo y las circunstancias, para lograr la asistencia y el desarrollo integral de todas las personas privadas de su libertad y de todas aquellas que hacen al mundo de la carcelación.

Los distintos agentes de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina llevarán adelante su misión de conjunto por medio de las capellanías de cada una de las unidades carcelarias.

Medios

Artículo 4. Para el cumplimiento de sus fines la Pastoral Carcelaria Católica Argentina utilizará, entre otros, los siguientes medios:

39. Para la realización de esta propuesta se siguió el esquema utilizado en la redacción del Estatuto de Cáritas Argentina.

a) promover y animar en todo el Pueblo de Dios que todos cumplan los deberes de justicia y caridad en la solución de los problemas de los privados de la libertad y del mundo de la carcelación;

b) promover el estudio de las necesidades en el mundo de la carcelación, en todas sus formas y causas, para fijar prioridades; y en base a éstas establecer programas y proyectos, teniendo en cuenta la dignidad de la persona humana y los presupuestos de la justicia;

c) formar integralmente a todos cuantos colaboran con ella tratando de lograr la mayor eficacia y compromiso en su acción de servicio en el mundo de la carcelación;

d) promover, crear y animar las obras que se juzguen necesarias según las circunstancias de tiempo y lugar, para el mejor cumplimiento de sus objetivos;

e) intervenir por sí y/o en colaboración con otras instituciones, confesionales o no, en programas que hagan al mundo de la carcelación.

I. Plano Nacional

Comisión Nacional

Integración y presidencia

Artículo 5. El organismo directivo nacional de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina se denominará Comisión Nacional. Estará presidido por el Obispo Presidente de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica junto con los otros dos Señores Obispos que la integran, elegidos por la Asamblea Plenaria del Episcopado Argentino. Además, forman parte de dicha Comisión Nacional un Director, un Vicedirector y el número de vocales que en cada caso designe el Episcopado, entre quienes se elegirá un secretario, un tesorero y los responsables de los Departamentos. Tendrá su domicilio en la ciudad de Buenos Aires.

Nombramiento y duración

Artículo 6. Los miembros de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica que integran la Comisión Nacional duran tres años en sus funciones. Los demás integrantes de la Comisión Nacional serán designados por la Comisión Permanente del Episcopado Argentino a propuesta de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica y durarán también tres años en sus funciones, sin perjuicio de la facultad de aquélla de sustituirlos cuando lo considere conveniente.

Reuniones de la Comisión Nacional

Artículo 7. La Comisión Nacional se reunirá por lo menos una vez al mes, requiriéndose para la validez de sus decisiones el voto favorable de más de la mitad de sus miembros y la aprobación del Obispo Presidente de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica o, en su ausencia, uno de los Obispos integrantes de la Comisión Episcopal. El Obispo Presidente, en los asuntos de mayor importancia, deberá consultar y actuar en conformidad con los Señores Obispos miembros de la Comisión Episcopal, que participarán, en la medida de lo posible, en las reuniones de la Comisión Nacional.

Funciones

Artículo 8. La Pastoral Carcelaria Católica Argentina -Comisión Nacional- cumplirá, entre otras, las siguientes funciones:

a) transmitir a las Comisiones Diocesanas las orientaciones, normas y directivas de carácter nacional que reciba del Episcopado Argentino y del Consejo Federal y promover su cumplimiento;

b) promover la fundación de Pastoral Carcelaria Católica en todas las diócesis y animar y orientar su desarrollo;

c) abocarse al estudio y solución de problemas de carácter nacional en el campo propio de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina, creando los departamentos técnicos específicos, que fueren necesarios, designando entre sus vocales responsables para cada uno de ellos;

d) mantener relaciones con las Pastorales Carcelarias Católicas Diocesanas y con los Organismos Regionales para coordinar programas y esfuerzos, prestarles los servicios que requieran, e incorporar a su acción cuantas sugerencias útiles recibiera de aquéllas;

e) promover la formación integral de dirigentes y voluntarios de Pastoral Carcelaria Católica Argentina;

f) recurrir al asesoramiento de organismos o personas técnicamente capacitados, para emitir consejos u opinión autorizados sobre problemas del mundo de la carcelación, nacionales o regionales;

g) convocar cada tres años la Asamblea Federal, en fecha que coincida con la renovación de sus miembros, y en el lugar que se señale en la convocatoria;

h) representar a la Pastoral Carcelaria Católica Argentina en el plano nacional e internacional;

i) mantener relaciones con organismos nacionales e internacionales de otras confesiones o aconfesionales, con la aprobación expresa del presidente en cada caso.

Fondos

Artículo 9. La Pastoral Carcelaria Católica Argentina -Comisión Nacional- podrá administrar y disponer, conforme a derecho estatal y canónico, todos los bienes que se halla capacitada para adquirir, contrayendo asimismo las obligaciones que sean necesarias, con entidades públicas o privadas, bancarias o de cualquier otro tipo. Contará para ello con:

a) su patrimonio actual;

b) donaciones, suscripciones, colectas y subsidios que podrá recibir de particulares e instituciones oficiales o privadas;

c) aportes de otras entidades nacionales, extranjeras o internacionales.

Representación legal

Artículo 10. La representación legal de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina -Comisión Nacional- ante terceros y organismos estatales será ejercida por el Presidente de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica, sin perjuicio de la delegación de funciones que haga en la persona de alguno de los miembros de la Comisión Episcopal y/o Director o de la persona que se designe.

Consejo Federal

Artículo 11. Presidido por el Presidente de la Comisión Episcopal para Pastoral Carcelaria Católica y los Señores Obispos integrantes de dicha Comisión e integrado por un representante de cada una de las regiones que agrupen a varias diócesis y de los miembros de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina -Comisión Nacional-, sesionará por lo menos dos veces al año en el lugar que la Pastoral Carcelaria Católica Argentina -Comisión Nacional- indique con treinta días de anticipación: Un Consejo Federal que, entre otras, tendrá como funciones:

a) analizar el desarrollo de la pastoral carcelaria del país y en sus diversas regiones y diócesis;

b) determinar las acciones y prioridades que convenga realizar y alcanzar, para el mejor cumplimiento de los fines de Pastoral Carcelaria Católica Argentina;

c) considerar el informe respecto de la acción realizada en el período anterior, que será presentado por la Comisión Nacional.

II. Plano Regional

Organismos regionales

Artículo 12. Sobre la base de las regiones o provincias eclesiásticas que agrupan a las diócesis del país, funcionarán los organismos regionales de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina, integrada por un representante de cada una de

las Pastoral Carcelaria Católica Diocesanas, comprendidas en la respectiva región o provincia eclesiástica.

El presidente de dicho organismo será un obispo o representante de la Pastoral Carcelaria Católica integrantes, designado por los obispos de la Provincia Eclesiástica o región. Se mantendrá en sus funciones por tres años, siendo reelegible. El organismo regional tendrá como objetivo la coordinación regional y la cooperación entre las respectivas Pastorales Carcelarias Católicas Diocesanas, a cuyo efecto podrá:

a) recibir de las Pastorales Carcelarias Católicas Diocesanas los informes de la pastoral carcelaria de ellas para evaluar la acción de Pastoral Carcelaria Católica en la región y/o provincia eclesiástica;

b) aconsejar las acciones y prioridades que convenga realizar y alcanzar para el mejor cumplimiento de los fines de la región o provincia eclesiástica;

c) cooperar en el estudio y en la coordinación de la solución de los problemas vinculados al mundo de la carcelación que se planteen en el ámbito de la región o Provincia Eclesiástica;

d) promover la formación de dirigentes y voluntarios en ellas;

e) solicitar el asesoramiento de organismos o personas técnicamente capacitadas para emitir consejos u opiniones autorizadas sobre problemas del mundo de la carcelación de la región o provincia eclesiástica, con la autorización expresa de los obispos diocesanos.

III. Plano Diocesano

Comisión Diocesana

Artículo 13. La Comisión Diocesana de Pastoral Carcelaria Católica es el organismo mediante el cual el Obispo anima y coordina la Pastoral Carcelaria en la Diócesis. A los efectos de su identificación adicionará, en cada caso, el nombre de la Diócesis respectiva.

Presidencia e integración

Artículo 14. El Obispo es el Presidente de la Comisión Diocesana y designa los demás miembros: un Vicepresidente que ejercerá la representación permanente del Diocesano ante la Comisión; un Director, un Vicedirector y tantos vocales como estime necesario, entre quienes se designará un Secretario y un Tesorero.

Duración del mandato

Artículo 15. Sin perjuicio de la facultad del Obispo para sustituirlos cuando lo considere conveniente, durarán en sus funciones tres años. Si durante el

período fuera necesario aumentar su número o se produjeran vacantes, podrán ser cubiertas por el Obispo.

Reuniones

Artículo 16. La Comisión Diocesana de Pastoral Carcelaria Católica se reunirá, por lo menos, una vez por mes y para la validez de sus decisiones, se requerirá siempre la aprobación expresa del Presidente o quien lo represente. Anualmente convocará a una reunión a los representantes de los equipos parroquiales y zonales para estudiar problemas, buscar soluciones e intercambiar experiencias de interés común.

Funciones

Artículo 17. La Comisión Diocesana de Pastoral Carcelaria Católica cumple, entre otras, las siguientes funciones:

a) promover la creación de equipos parroquiales y zonales de Pastoral Carcelaria Católica, animarlos y orientar su desarrollo;

b) abocarse al estudio y solución de las cuestiones diocesanas que hagan al mundo de la carcelación que por su importancia o carácter excedan las posibilidades de las Pastorales Carcelarias Católicas parroquiales o sean comunes a varias parroquias, creando los departamentos ejecutivos que sean necesarios, y designando entre sus vocales, los responsables de ellos;

c) preparar y remitir anualmente a la Comisión Nacional, un informe sobre las actividades del período;

d) representar a la Pastoral Carcelaria Católica Argentina en el plano diocesano;

e) convocar cada tres años a la Asamblea Diocesana, en fecha que concuerde con la renovación de sus miembros.

Fondos

Artículo 18. La Comisión Diocesana de Pastoral Carcelaria Católica, podrá administrar y disponer conforme a derecho estatal y canónico, y bajo la responsabilidad del Obispo, todos los bienes y derechos que se halla capacitada para adquirir libremente, contrayendo asimismo las obligaciones que sean necesarias con entidades públicas o privadas, bancarias o de cualquier otro tipo. Contará para ello con los fondos provenientes de donaciones, suscripciones, colectas y subsidios recaudados en su propia jurisdicción o en otras jurisdicciones eclesiásticas, previo acuerdo de las mismas.

Podrá adquirir bienes inmuebles, disponer de ellos, gravarlos con hipoteca, y cualquier clase de derechos reales, pudiendo también, para cualquier acto que fuera menester, otorgar poderes especiales para determinados asuntos.

Todo ello dando cumplimiento a las normativas estatales y canónicas que correspondan.

Representación legal

Artículo 19. La representación legal de la Pastoral Carcelaria Católica Diocesana ante terceros y organismos estatales, será ejercida por el Presidente sin perjuicio de su facultad de delegar tal representación.

IV. Plano Parroquial

Equipo Parroquial

Artículo 20. Bajo la presidencia del Párroco se constituirá en cada Parroquia un Equipo de Pastoral Carcelaria Católica Parroquial, mediante el cual aquél animará y coordinará la Pastoral Carcelaria en la Parroquia.

Composición y dirección

Artículo 21. El Equipo Parroquial se compondrá por lo menos, de un Director y dos miembros, designados por el Párroco por un período de tres años, sin perjuicio de su facultad de removerlos.

Reuniones

Artículo 22. El Equipo Parroquial se reunirá por lo menos una vez por mes, convocados por el Director y, de ser posible, con la asistencia del Párroco, sin cuya aprobación no serán válidas sus determinaciones.

Funciones

Artículo 23. El Equipo Parroquial de Pastoral Carcelaria Católica cumplirá entre otras, las siguientes funciones:

a) animar a todos los miembros de la comunidad parroquial en el sentido comunitario para que todos cumplan los deberes de justicia y caridad en la solución de los problemas del mundo de la carcelación;

b) abocarse al estudio y solución de las cuestiones parroquiales del mundo de la carcelación;

c) preparar y remitir anualmente a la Comisión Diocesana un informe sobre las actividades del período;

d) nombrar los responsables de los servicios que juzgue oportuno crear.

Fondos

Artículo 24. El Equipo Parroquial de Pastoral Carcelaria Católica podrá administrar y disponer conforme a derecho estatal y canónico, todos los bienes y derechos que se halla capacitado para adquirir libremente, contrayendo asimismo las obligaciones que sean necesarias con entidades públicas o privadas, bancarias o de cualquier otro tipo. Contará para ello con los fondos provenientes de donaciones, suscripciones, colectas y subsidios recaudados en la jurisdicción o en otras jurisdicciones eclesiásticas, previo acuerdo de las mismas.

V. Asambleas Federales

Diocesanas Federales

Artículo 25. La Asamblea Federal de Pastoral Carcelaria Católica Argentina se realizará cada tres años, dentro de los cuatro meses posteriores al cierre del ejercicio correspondiente, cuya fecha de clausura será el 31 de diciembre de cada año, coincidiendo con la renovación de los miembros de la Comisión Nacional.

Artículo 26. Integran la Asamblea Federal los miembros de la Comisión Nacional y los representantes de las Comisiones Diocesanas de Pastoral Carcelaria Católica que asistan. La convocatoria deberá efectuarse con una anticipación no menor de treinta días. Cada Pastoral Carcelaria Católica tendrá un voto.

Artículo 27. Corresponde a la Asamblea Federal considerar:

a) la memoria, balance e inventario del período;

b) las líneas de acción para el próximo período, que se propongan a través de la Comisión Nacional.

Diocesanas

Artículo 28. Las Asambleas Diocesanas de Pastoral Carcelaria Católica se realizarán cada tres años coincidiendo con la renovación de los miembros de las Comisiones Diocesanas.

Artículo 29. Integran las Asambleas Diocesanas, los miembros de las Comisiones Diocesanas y los representantes de los Equipos Parroquiales de Pastoral Carcelaria Católica de la propia Diócesis que asistan. La convocatoria deberá efectuarse con una antelación no menor de treinta días. Cada Equipo parroquial tendrá un voto.

Artículo 30. Compete a las Asambleas Diocesanas considerar:

a) la memoria, balance e inventario del período;

b) trazar las líneas de acción para el próximo período, que se propongan a través de la Comisión Diocesana.

VI. Personería Jurídica

Artículo 31. En atención a su naturaleza y fines, la Pastoral Carcelaria Católica Argentina goza -en los planos nacional, diocesano y parroquial- de personería jurídica pública canónica.

Artículo 32. Sin perjuicio de lo establecido en el artículo anterior, la Pastoral Carcelaria Católica Argentina en sus jurisdicciones diocesanas y nacional podrá requerir de la autoridad estatal competente la personería jurídica pública, ello a tenor del marco jurídico argentino en vigor. Para ejercer esta facultad de la personería estatal, la Comisión Nacional, en su caso, requerirá autorización de la Comisión Permanente del Episcopado; las Comisiones Diocesanas las de sus respectivos Obispos. En el plano parroquial se requerirá la autorización del párroco, quien deberá contar para ello con la previa conformidad del Obispo dada por escrito.

VII. Disolución

Artículo 33. En caso de disolución de la Pastoral Carcelaria Católica Argentina, sus bienes pasarán íntegramente a la Conferencia Episcopal Argentina; los que se hallaren a nombre o bajo la administración de las Pastorales Carcelarias Católicas Diocesanas a sus respectivas Diócesis y los que se hallaren a nombre o bajo la administración de las Pastorales Carcelarias Católicas Parroquiales, a sus respectivas Parroquias.

Artículo Provisorio. La primera convocatoria de cada Región o Provincia Eclesiástica para integrar los organismos regionales, será realizada por la Comisión Nacional[40].

XIII. Conclusión

La santidad es el primer y gran llamado que Dios nos hace. Cada uno de los que integran la pastoral carcelaria está llamado a ser santo en esa fractura social

40. La presente propuesta, parcialmente modificada, se basa en la que realicé junto con la profesora Elena Estela Ferrise; véase J. A. Di Nicco - E. E. Ferrise, *El derecho a la asistencia espiritual de las personas privadas de la libertad. La labor de la Iglesia católica en el mundo carcelario* en https://camoron.org.ar/wp-content/uploads/2020/12/EL-DERECHO-A-LA-ASISTENCIA-ESPIRITUAL-DE-LAS-PERSONAS-PRIVADAS-DE-LA-LIBERTAD.pdf publicado el 19-12-2020 (consultado el 27-07-2022); *Ibidem*, *Sobre la misión que desempeña la Iglesia católica en el mundo carcelario. Propuesta de Estatuto para la Pastoral Carcelaria* en http://www.sadeccanonico.com.ar/documentos/Di_Nicco-Ferrise_para_SADEC.pdf publicado el 03-02-2021 (consultado el 27-07-2022).

en la que se juega la vida y la muerte. El mundo de la carcelación es el espacio donde cada uno de ellos es invitado a vivir la santidad del seguimiento de Cristo. La cárcel es un lugar teológico desde el que se manifiesta Dios.

La Iglesia católica es invitada a habitar la cárcel para compartir la experiencia de Dios y vida eclesial de los privados de libertad. La persona privada de libertad es una persona amada por Dios como todos nosotros, pero es amada particularmente porque se encuentra desde antes de nacer en una situación de vulnerabilidad y exclusión de la dignidad humana.

Entre los principios y buenas prácticas sobre la protección de las personas privadas de libertad en las Américas, el principio XV, sobre libertad de conciencia y religión, dice que las personas privadas de libertad tendrán derecho a la libertad de conciencia y religión, que incluye el derecho de profesar, manifestar, practicar, conservar y cambiar su religión, según sus creencias; el derecho de participar en actividades religiosas y espirituales, y ejercer sus prácticas tradicionales; así como el derecho de recibir visitas de sus representantes religiosos o espirituales. Y que en los lugares de privación de libertad se reconocerá la diversidad y la pluralidad religiosa y espiritual, y se respetarán los límites estrictamente necesarios para respetar los derechos de los demás o para proteger la salud o la moral públicas, y para preservar el orden público, la seguridad y la disciplina interna, así como los demás límites permitidos en las leyes y en el derecho internacional de los derechos humanos[41].

La pastoral carcelaria no está en la cárcel para convertir almas o para transmitir la fe como si Dios no estuviera allí presente; la iglesia comparte la experiencia del Resucitado desde el interior de la cárcel como un mismo pueblo. No es una pastoral prepascual, es una pastoral pospascual de testigos misioneros, inclusive hasta el martirio. Es una pastoral que desea recuperar las ganas de aprender, de desandar caminos, de seguir haciendo preguntas con la humildad de aceptar que no se sabe todo. Es una pastoral que cree en la justicia restaurativa y no en la punitiva, en aquella que restituye la dignidad y no en la que reproduce el espiral de la violencia ensañada en los márgenes de nuestras ciudades y poblaciones. Es una pastoral incluyente y no excluyente; y entre los convocados a la misión, los canonistas no pueden, ni deben, estar ausentes[42].

41. Principio adoptado por la Comisión durante el 131º período ordinario de sesiones, celebrado del 3 al 14 de marzo de 2008; https://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/PrincipiosPPL.asp (consultado el 27/07/2022).

42. El presente trabajo nació del deseo de transmitir algunos de los tantos conocimientos recibidos en el Diplomado virtual "Pastoral Carcelaria sin Fronteras", realizado del 30 de mayo al 24 de junio del 2022 por el Centro de Formación CEBITEPAL del CELAM, del cual tuve la suerte y el honor de poder participar.

¿La Santa Sede limita el derecho de asociarse de los fieles?

Lisandro Scarabino

Sumario: Introducción. I. Las Asociaciones de Fieles. 1. Las Asociaciones privadas y públicas. 2. Las Asociaciones Internacionales, Nacionales y Diocesanas. II. El Derecho particular presente en los Estatutos – Normas generales. III. Normas específicas sobre los Estatutos de las Asociaciones Internacionales de Fieles. IV. Régimen canónico vigente acerca del gobierno de las Asociaciones de fieles. V. El Decreto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. Conclusiones.

Resumen: El derecho de asociación de los fieles en la Iglesia lleva consigo el derecho de gobernarlas según sus estatutos. El Código de Derecho Canónico regula algunos aspectos que deben contener los mismos para que puedan ser aprobados. Sin embargo, en junio del 2021 el Dicasterio para los Laicos, la familia y la Vida dio a conocer un Decreto en el que limita este derecho ya que da normas bien precisas sobre el gobierno de las realidades asociativas. ¿Por qué se emitió este Decreto? ¿Qué alcance tiene?

Palabras clave: Curia Romana; fieles cristianos; derecho; asociación; laicos; gobierno

Abstract: The right of association of the Christian faithful in the Church entails the right to manage them according to their statutes. The Code of Canon Law regulates some aspects that the statues must contain in order for them to be approved. However, in June of 2021 the Dicastery for Laity, Family and Life has released a decree which limits this right since it establishes precise rules for the government of the reality of the associations. Why has this decree been issued? What is the effect that it has?

Keywords: the Roman Curia; the Christian faithful; law; association; laity; govern.

Introducción

Sorprendió que el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida haya dado a conocer, a principios de mes de junio del 2021, un Decreto con el que regulaba el gobierno en las Asociaciones Internacionales de Fieles. El mismo causó un poco de revuelo en los entes asociativos, como el mismo Papa Francisco reconoció[1]. Por esta razón nos parece importante poder presentar este estudio sobre las Asociaciones de Fieles.

En primer lugar, nos detendremos sobre su identidad y valor. Luego nos explayaremos sobre las dos clasificaciones más grandes que pueden realizarse de las mismas.

Una vez realizado este cometido, entraremos de lleno sobre el derecho particular que las rige y que se explicita en sus estatutos. Y nos detendremos en el régimen canónico vigente del gobierno en las Asociaciones, ya que el documento de la Santa Sede modifica esta realidad.

Por último, realizamos un breve comentario sobre el reciente Decreto.

De esta forma llegaremos a las conclusiones e intentaremos responder a la pregunta original: ¿la Santa Sede limita el derecho de asociación de los fieles?

I. Las Asociaciones de Fieles

El Concilio Vaticano II, después de haber llamado a los fieles laicos al deber del apostolado individual[2], subraya la importancia de las formas organizadas del apostolado laical[3], que no sólo se corresponden con la naturaleza social de la persona humana, sino que son *"expresión de la comunión y de la unidad de la Iglesia de Cristo*[4]*."* El Concilio afirma que el cometido universal de la misión de

1. El día 16 de septiembre del 2021 se llevó a cabo una reunión organizada por el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. En la misma participó el Santo Padre, quien al agradecer el saludo que el Prefecto le dirigió, dijo a todos los participantes: "Y gracias a todos por estar presentes a pesar de los inconvenientes causados por la pandemia y de las veces de ´humor no bueno´ que quizá este decreto ha sembrado en el corazón de algunos." Francisco, *Discurso a los participantes en el encuentro de las Asociaciones de Fieles, los Movimientos Eclesiales y las nuevas comunidades*, Ciudad del Vaticano, 16 de septiembre de 2021. En adelante: Discurso…

2. Cf. AA 16.

3. Cf. AA 18-21.

4. Cf. AA 18.

la Iglesia, exige, hoy en día, que las obras apostólicas perfeccionen más y más las formas asociadas en el campo de la Iglesia internacional[5].

El Código de 1983 confirma el derecho a asociarse. De esta forma reafirma la enseñanza del Concilio Vaticano II. Este derecho y la libertad asociativa no dependen de una benévola consideración de los Pastores, sino que están radicados en la naturaleza humana y manan de la realidad ontológica del bautismo, que constituye la fundamental igualdad de los miembros del Pueblo de Dios. Esta libertad se ejerce siempre en sintonía con la eclesiología de comunión.

El Código va a desarrollar este derecho de asociación, en los cánones 298-329. En el mismo va a responder a la exigencia de dar un marco regulador a las asociaciones sin ir en detrimento de los diversos tipos de asociaciones en que se concretiza este fenómeno[6].

En el libro II, del Pueblo de Dios, en la parte primera, sobre los fieles cristianos, se encuentra el título V, que trata de las asociaciones de fieles. El mismo está dividido en cuatro capítulos. El primero de las normas comunes, el segundo de las asociaciones públicas de fieles, el tercero de las privadas y el último de las asociaciones de laicos.

A diferencia de lo que acaecía en el Código de 1917, cuya normativa resultó insuficiente, la actual legislación se caracteriza por constituir una normativa marco en dónde se deja un amplio espacio a las posteriores concreciones del derecho particular y de los estatutos. Esto permite que la normativa pueda adecuarse a la gran variedad de asociaciones que existen.

> *"Tal opción responde primordialmente a las exigencias derivadas del reconocimiento y proclamación del derecho de asociación del fiel: las normas que regulen su ejercicio deben respetar las características y contenidos fundamentales de este derecho, constituir un cauce adecuado a sus múltiples posibilidades de realización y, por último, ser interpretadas a la luz del citado derecho*[7]*."*

Por esto, estas normas, que regulan el derecho de asociación, deben respetar esta autonomía y libertad de los fieles y, a su vez, deben constituir un cauce adecuado a sus diversa y múltiples formas de realización. Estas normas, por lo tanto, permiten la existencia de asociaciones muy variadas.

5. S. Rylko, *Prefacio,* en Pontificium Consilium pro Laicis, *Asociaciones Internacionales de Fieles. Repertorio, Città del Vaticano* 2005, pág. 13.

6. Cf. Aa.Vv., *Corso istituzionale di diritto canonico, Milano* 2005, págs. 125-126.

7. L. Navarro, *De christifidelium consociationibus*, en Aa.Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. II/1, Pamplona 2002, pág. 421.

Luis Navarro define a las asociaciones de la siguiente forma:

> *"Las asociaciones de fieles, fruto del correspondiente derecho del fiel, son uniones voluntarias y estables de fieles, que, conservando los vínculos de comunión, trascienden a los individuos que las componen, son creadas para la consecución en común de fines de naturaleza eclesial*[8]*."*

Como puede observarse, este instituto canónico, requiere siempre el *pactum unionis* o contrato asociativo por el que se constituye la asociación y del que nacen los derechos y deberes de los asociados.

Pero al ser asociaciones en la Iglesia, deben reunir unas características de eclesialidad[9]. Estas características se concretizan en estar en comunión con la Iglesia y participar en su misión y también, dicho de forma negativa, en no romper los vínculos de comunión, expresados en la integridad de la fe y las costumbres y el respeto a la disciplina eclesiástica.

1. Las Asociaciones privadas y públicas

Es la primera de las clasificaciones que surgen entre las asociaciones y también la distinción que más consecuencias jurídicas trae[10].

8. L. Navarro, *Asociación de fieles*, en Aa.Vv., Diccionario General de Derecho Canónico, vol. I, Pamplona 2012, pág. 521.

9. Cf. Juan Pablo II, *Christifideles Laici* 30/XII/1988, en AAS 81 (1989); G. Ghirlanda, *Criterios de eclesialidad para el reconocimiento de los movimientos eclesiales,* en Pontificium Consilium Pro Laicis*, Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los Obispos, Città del Vaticano* 2000, págs. 206-208; L. Martínez Sistach, *Criterios de eclesialidad para las asociaciones de fieles*, en Aa.Vv., *As Associaçõe*s *na Igreja. Actas das XII Jornadas de Direito Canónico,* Fátima, 19-21 de abril 2004, Lisboa 2005, págs. 44-48.

10. Cf. L. Navarro, L., *(voz) Asociación de fieles*, en Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, 2012, págs. 523-524; L. Navarro, *Le forme tipiche delle associazioni di fedeli*, en Aa.Vv., *Le Associazioni nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, págs. 39-45; L. Navarro, *Diritto e volontà di associazione dei fedeli, Ius Ecclesiae* 17 (2005) 94-99; Navarro, L., Le forme associative nella Chiesa, en Aa.Vv., *Esperienze associative nella Chiesa. Aspetti canonistici, civili e fiscali*, Città del Vaticano 2014, págs. 32-42; L. Martínez Sistach, *El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse*, en, Aa.Vv., *Asociaciones canónicas de fieles. Simposio celebrado en Salamanca (28 al 31 de octubre 1986), organizado por la Facultad de Derecho Canónico*, Salamanca 1987, págs. 83-84; L. Martínez Sistach, *El derecho de asociación en la Iglesia*, en, Aa.Vv., *As Associaçõe*s *na Igreja. Actas das XII Jornadas de Direito Canónico*, *Fátima, 19-21 de abril 2004,* Lisboa 2005, págs. 17-21; L. Martínez Sistach, *Criterios de eclesialidad para las asociaciones de fieles*, en, Aa.Vv., *As Associaçõe*s *na Igreja. Actas das XII Jornadas de*

Esta distinción no se hizo en el Concilio Vaticano II, pero sí en la Comisión de reforma del Código. Con ella se propone sustituir la que se realizaba en el Código de 1917 entre asociaciones eclesiásticas y laicales. Esta distinción se encuentra en el canon 884 pero que sólo encontramos reguladas las eclesiásticas, es decir las públicas.

> *"Estamos, sin duda, ante la distinción más importante sobre los diversos tipos de asociación en la Iglesia, según consta tanto por el texto y la sistemática de todo el título como por su elaboración en la comisión redactora*[11]."

En la anterior legislación la naturaleza de una asociación se definía por sus fines, en cambio con esta distinción se introduce un elemento fundamental: la intervención de la jerarquía en su constitución y la consiguiente intensidad de su mutua relación. A través de esta relación se manifiesta el diferente modo de relacionarse con toda la comunidad eclesial.

Esta distinción proviene del derecho civil. Sin embargo estamos más allá de las correlativas de este derecho. En la Iglesia, en cierta medida, todo es público, porque lo privado no responde a intereses meramente privados, sino eclesiales[12].

Direito Canónico, Fátima, 19-21 de abril 2004, Lisboa 2005, págs. 44-48; V. De Paolis, *Diritto dei fedeli di associarsi e la normativa che lo riguarda; in, Gruppo italiano docenti di Diritto Canonico (ed.), Fedeli. Associazioni. Movimenti*, 158-162; Aa.Vv., *Corso istituzionale di diritto canonico, Milano* 2005, págs. 130-133; M. P. Fiol Chimelis, *Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles*, en REDC 48 (1991) 483-516; P. A. Bonnet, *La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite antiriormente al codice del 1983*, en *Periodica* 92 (2003) 533-588; P. A. Bonnet, L*a distinzione tra pubblico e privato e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite antiriormente al codice del 1983. Seconda parte,* en Periodica 93 (2004) 7-64; ; R. D. Medina, L*as asociaciones de fieles en el derecho latino y oriental*, Buenos Aires 2002, págs. 24-28; G. Ghirlanda, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, págs. 283-284; J. Manzanares, *Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación canónica*, en Aa.Vv., *Asociaciones canónicas de fieles. Simposio celebrado en Salamanca (28 al 31 de octubre 1986), organizado por la Facultad de Derecho Canónico,* Salamanca 1987, págs. 115-116; D. Cenalmor, J. Miras, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, Pamplona 2005, págs. 168, 194-195; M. R. Saad, *Asociaciones de fieles públicas y privadas. Cuestiones prácticas y perspectivas*, en, SADEC, *Jornadas Anuales* 6*. San Luis 24 al 26 de octubre de 2012*, págs. 77-112.

11. J. Manzanares, *Las asociaciones canónicas de fieles…,* pág. 115.

12. "Efectivamente toda asociación pública o privada no puede perder de vista la naturaleza de la Iglesia y su misión. La terminología *público-privado* pone elementos de derecho civil y recoge sus categorías. El problema es que la técnica jurídica civil en esta materia no se adapta a la naturaleza de la Iglesia y de sus comunidades, relegando a la esfera privada la participación de los fieles

> *"Una asociación eclesial es privada solamente por contraposición con las asociaciones públicas que actúan oficialmente* nomine Ecclesiae*, mientras que la publicidad de las asociaciones privadas es de menor grado en cuanto no se da esta representatividad pública de la Iglesia. Según esto, la división entre públicas y privadas responde únicamente a un criterio práctico ya que el reconocimiento del derecho de asociación requería el establecimiento de una cierta diversificación en el ámbito de los fenómenos asociativos*[13]."

Con esta inadecuada y equívoca terminología lo que se pretende es distinguir las asociaciones que tienen su origen en la autoridad eclesiástica de aquellas que lo tienen en la libre iniciativa de los fieles.

Nos parece importante tener en cuenta la opinión del cardenal Martínez Sistach quien afirma que…

> *"…la opinión pública no distingue fácilmente entre la distinta naturaleza canónica de una asociación privada y de una asociación pública. Para dicha opinión pública ambas asociaciones actúan en nombre de la Iglesia, ya que las considera como asociaciones de la Iglesia...*[14]*"*.

Las asociaciones privadas gozan de una amplia autonomía y libertad. Se exige que tengan estatutos, al menos, revisados por la autoridad eclesiástica. Algunas pueden recibir la personalidad jurídica. Es requisito de esta exigencia de los estatutos, un elemento que contribuye a la estabilidad de la asociación, a su identidad en el tiempo y a la seguridad del tráfico jurídico. Se configura un tipo técnico de asociaciones privadas, *"por lo que aquellas asociaciones que no reúnen plenamente todas estas características serán asociaciones eclesiales de naturaleza privada, pero no serán asociaciones privadas*[15]*"*.

---

en la misión de la Iglesia *ratione baptismi."*, cf. M. P. Fiol Chimelis, *Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles*, en REDC 48 (1991) 484.

13. *Ibid.* págs. 485-486.

14. L. Martínez Sistach, *El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse*…, pág. 90.

15. Cf. L. Navarro, L., *(voz) Asociación de fieles*, en, Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, 2012, pág. 523. El mismo autor menciona que algunas Conferencias Episcopales la denominan *Asociaciones de hecho*. "Aunque no hayan recibido una reconocimiento formal, son entes que mantienen un mínimo de relación con la autoridad (dan a conocer su existencia a la autoridad y esta les acompaña con sus cuidados pastorales, en su caminar, y vigila para que sea conservada la integridad de la doctrina y costumbres y se eviten abusos contra la disciplina eclesiástica)." (pág. 523).

Las asociaciones privadas surgen por iniciativa de los fieles. Se constituye por el acuerdo privado de los fieles. Por esto se afirma que ellas son el marco de aplicación más directa del derecho de asociación[16].

Pueden ser erigidas como personas jurídicas privadas según el canon 116 § 1. Lo cual ocurre con un decreto formal de la autoridad competente[17]. En ese caso los estatutos deben estar aprobados. *"El régimen de autonomía propio de las asociaciones privadas se refleja en múltiples aspectos. El más importante es seguramente la relevancia de los estatutos de las asociación*[18]*"*.

Según lo que determinen sus estatutos, los fieles dirigen y gobiernan, regulan su extinción, eligen al moderador y miembros del consejo directivo, también al consejero espiritual, definen los requisitos para la admisión de sus miembros y administran libremente los bienes[19]. Sin embargo esta autonomía no puede ser entendida como una total independencia. Ya que todas las asociaciones están sujetas a la vigilancia de la autoridad, a norma del canon 305.

Podemos aplicar la definición que realiza Julio Manzanares de estas asociaciones.

> *"Es una asociación de fieles que nace por acuerdo privado entre los fieles, pero cuyos estatutos han de ser revisados por autoridad competente, aprobados si quiere adquirir personalidad jurídica, que no actúan en nombre de la Iglesia sino de sus propios miembros y cuya autonomía de funcionamiento no le exime de estar sometida a la vigilancia y régimen de la autoridad eclesiástica*[20]".

En cambio las asociaciones públicas tienen una relación estrecha con la autoridad. Y esto es porque tanto su nacimiento, su vida y su extinción están unidas a ella. Estas asociaciones actúan en nombre la Iglesia. *"Esta presencia de la autoridad eclesiástica constituye en cuanto tal una garantía de la eclesialidad de estos entes en la Iglesia. Como nacen de la autoridad ya son plenamente eclesiales*[21]". Sus fines son los que están reservados a la autoridad.

16. Cf. D. Cenalmor, J. Miras, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, Pamplona 2005, pág. 168.

17. Cf. can. 322 § 1.

18. V. Prieto, *(voz) Asociación privada*, en, Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, 2012, pág. 533.

19. Cf. cáns. 321, 326 § 1, 324, 307, 325 § 1, 305 § 1.

20. J. Manzanares, *Las asociaciones canónicas de fieles..*, pág. 121. A continuación de la definición, el autor realiza una explicación detallada de la misma, cf. págs. 121-124.

21. L. Navarro, L., *(voz) Asociación de fieles*, en, Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, 2012, pág. 523.

El ejercicio del derecho de asociación reviste una peculiaridad: se conjuga la presencia de actos de autoridad, que son esenciales, con el *pactum unionis* de sus miembros. Algunos autores hablan de dos momentos diversos en su constitución: el primero está compuesto por la constitución de la asociación por parte de personas privadas que quieren asumir la iniciativa de presentar la petición a la autoridad y de preparar un borrador de sus estatutos. Y el segundo es el acto formal de la autoridad que aprueba los estatutos y luego erige la asociación[22].

Con el decreto de erección, la asociación pública inicia su propia existencia y la propia actividad. Su autonomía es notablemente limitada y se reconoce a la autoridad eclesiástica un mayor poder de intervención. Con el decreto de erección se adquiere personalidad jurídica y se recibe la misión para los fines que se propone conseguir en nombre de la Iglesia[23]. Se adoptan medidas que están de acuerdo con su propia índole[24]. Se rigen conforme a sus estatutos, pero siempre bajo la alta dirección de la autoridad según el canon 312 § 1[25]. No puede acoger válidamente como miembro a quien ha abandonado públicamente la fe, se ha apartado de la comunión eclesiástica o está condenado por una excomunión impuesta o declarada[26]. El miembro ya incorporado que cae en alguna de estas situaciones debe ser expulsado[27]. No puede nombrar libremente al propio moderador o presidente, sino que debe ser confirmado, instituido o nombrado por la autoridad eclesiástica[28]. No puede elegir libremente tampoco al propio capellán o asistente eclesiástico, el cual debe ser nombrado por la autoridad[29].

Finalmente encontramos la definición que realiza también Manzanares:

> *"Es una asociación de fieles erigida por la autoridad eclesiástica competente que queda constituida en persona jurídica en virtud del mismo decreto que la erige y recibe su misión, dentro de sus fines, para actuar en nombre de la Iglesia, mirando al bien público, al mismo tiempo que se rige a norma de sus estatutos, bajo la alta dirección de la Jerarquía*[30]*."*

22. Cf. Aa.Vv., *Corso istituzionale di diritto canonico, Milano* 2005, págs. 137-138.

23. Cf. can. 313.

24. Cf. can. 315.

25. Cf. can. 315.

26. Cf. can. 316 § 1.

27. Hay que tener presente que esta normativa, según el can. 10, es inhabilitante.

28. Cf. can. 317 § 1.

29. Cf. can. 317 § 1. Existen otras normas, tanto para el capellán como para el moderador. Cf. cáns. 317 §§ 3-4; 318 §§ 1-2, 192-195.

30. J. Manzanares, *Las asociaciones canónicas de fieles*…., pág. 118. A continuación de la definición, autor realiza una explicación detallada de la misma, cf. págs. 118-121.

Como hemos visto, es una distinción que trae muchas consecuencias jurídicas, por lo que siempre tendremos que tener presente, al analizar una asociación de fieles, si es privada o pública.

2. Las Asociaciones Internacionales, Nacionales y Diocesanas

Según este criterio de clasificación las asociaciones de fieles de pueden ser: diocesanas, nacionales e internacionales o universales.

Todas las asociaciones pueden ser *universales* o *internacionales* si su carisma tiene carácter de universalidad y de hecho tienden a extender su actividad por toda la Iglesia o a nivel de intereses internacionales. La distinción entre las universales y las internacionales consiste en que las primeras aspiran a extenderse a toda la Iglesia Universal, en cambio las segundas no tienen este propósito[31]. Serán *nacionales* si están destinadas a actuar dentro de un solo país y serán *diocesanas* si su acción se limita al ámbito diocesano. Tanto las asociaciones internacionales como las nacionales pueden tener secciones diocesanas[32].

Las asociaciones internacionales y universales dependen de la Santa Sede: ésta las erige, según el canon 312 § 1, aprueba o examina sus estatutos y otorga la personalidad jurídica privada. Esta disposición del Código debe ser completada con las disposiciones de la *Pastor Bonus*, donde se establece, en razón del tipo de asociaciones y los dicasterios de la Curia Romana competentes. En la práctica el cuadro suele ser, por lo menos hoy en día, complejo. Por esta razón se suelen crear comisiones interdicasteriales.

Las asociaciones nacionales son erigidas o reconocidas por la Conferencia Episcopal correspondiente. Cada Conferencia Episcopal determina cómo se lleva a la práctica. Es conveniente tener en cuenta que si una asociación diocesana se extiende por la nación, esta extensión real no la convierte en nacional. Hace falta el acto correspondiente de la Conferencia Episcopal. Lo mismo ocurre si una nacional se extiende por otros países: hace falta el acto de la Santa Sede.

Para las asociaciones diocesanas la autoridad competente es el Obispo diocesano y los equiparados a él[33].

31. M. Delgado Galindo, *(voz) Asociación internacional de fieles*, en Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona 2012, pág. 528.

32. Cf. G. Ghirlanda, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión…,* pág. 287.

33. Abades y Prelados territoriales, los Prefectos, Vicarios y Administradores Apostólicos. Cf. can. 381 § 2.

El criterio territorial constituye el modo habitual para delimitar las autoridades competentes para las asociaciones. Sin embargo en estructuras jurisdiccionales de tipo personal podemos encontrar autoridades competentes, como en los ordinaritos militares y en las prelaturas personales[34].

II. El Derecho particular presente en los Estatutos. Normas generales

En las normas generales se encuentra un título dedicado a los estatutos y reglamentos.

A pesar que los estatutos y reglamentos ya estaban presentes en el ordenamiento canónico, no estaban contemplado un título para su tratamiento en el Código de 1917. El motivo por el que el legislador ha considerado oportuno incluir en el nuevo Código estos cánones, se tiene que buscar en la exigencia, fundamental para todo sujeto y sistema jurídico, de conocer del modo más cierto posible la sustancia y los efectos de un acto[35].

En la Iglesia, además de las personas físicas, existen las personas jurídicas. Éstas son grupos de personas o de cosas que actúan como sujetos unitarios y tienen derechos y obligaciones dentro del ordenamiento canónico. Las que se constituyen como un conjunto de personas, son *corporaciones* y las que se constituyen como un conjunto de cosas son *fundaciones*. Ambas pueden ser públicas o privadas. Para que sean personas jurídicas es condición indispensable que cuenten con estatutos aprobados por la autoridad[36].

Los estatutos y reglamentos son actos que constituyen expresiones del poder reglamentario y estatutario, y que contienen normas generales e impersonales destinadas a moderar la conducta de ciertos sujetos de derecho en el interior de ente asociativos.

Andrea Bettetini[37] afirma que este título del Código está sometido al principio de legalidad entendido en un triple sentido:

a) En sentido propio y general de no contrariedad respecto de una ley y de coherencia de cada acto con previas disposiciones legales. Es necesario un funda-

34. Cf. L. Navarro, *Comentario al can. 312*, en Aa.Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. II/1, Pamplona 2002, pág. 477.

35. Cf. A. Bettetini, *Comentario al Título V De statutis et ordinibus*, en Aa.Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. I, Pamplona 2002, pág. 705.

36. Cf. can. 117.

37. Cf. A. Bettetini, *Comentario al Título V…*, págs. 706-707.

mento legislativo para aquellos actos que pueden establecer normas eficaces *erga omnes*, así como para aquellos actos que establecen normas innovadoras del ordenamiento.

b) Sitúan en la ley el fundamento de la atribución del específico poder estatutario y reglamentario a determinados entes, incluso en ausencia del concreto parámetro normativo de coherencia y de verificación de la legitimidad sustancial. El fundamento legislativo asume relevancia también como mero otorgamiento del poder a un sujeto, sin indicación de criterios y finalidades.

c) Se prevé que las normas administrativas de carácter general puedan ser redactadas y promulgadas por sujetos dotados de potestad legislativa. En este caso los estatutos son verdaderas leyes.

En este punto se aplica el *principio de la autonomía privada*, con el que se hace referencia a aquel poder jurídico que se le reconoce a la persona, no sólo para crear, modificar o extinguir aquellas relaciones jurídicas que pertenecen a su esfera personal de libertad, sino también para establecer las reglas y el régimen jurídico privado por el que ha de regirse. Se le reconoce a la persona un poder jurídico para dotar de un contenido normativo a aquellas relaciones jurídicas de las que forma parte y que competen a su dominio personal.

Este principio de autonomía privada reconoce a la persona como el sujeto principal del ordenamiento y reconoce su libertad en el ámbito de su esfera personal. Pero también, en un sentido más estricto, es aquel poder que se reconoce a la persona para establecer las reglas y normas que han de regir en ese ámbito de su dominio personal o privado. Es, por lo tanto, un auténtico poder normativo al que el ordenamiento canónico puede conceder plena eficacia jurídica.

El ejercicio del poder de la autonomía privada da origen a un auténtico ordenamiento jurídico privado.

A la jerarquía de la Iglesia le corresponde fomentar el apostolado de los laicos, ofrecer los principios y subsidios espirituales, ordenar el ejercicio del apostolado al bien común de toda la Iglesia y velar para que se respete la doctrina y el orden[38]. Aquí podemos apreciar los límites dentro de los cuales tiene que circunscribirse la libertad de los fieles al ejercer su actividad dentro de la Iglesia. Por lo que son las mismas normas canónicas las que establecen las condiciones para regular el ejercicio válido y lícito de la autonomía de los fieles. Las condiciones, podemos resumirlas, en la ordenación al bien común de la Iglesia, según el canon 223.

Este poder de crear reglas es lo que diferencia a la autonomía privada de otros poderes.

38. Cf. AA 24.

El acto de autonomía será propiamente manifestación de la autonomía privada, cuando el sujeto que lo realice se mueva en el ámbito que corresponde a su dominio y esfera de libertad privada de la persona.

El canon 94 § 1, define lo que se entiende por estatuto: son las normas que se establecen conforme a derecho, en las corporaciones o en las fundaciones, para determinar su finalidad propia, su constitución, su régimen y su forma de actuar. Aquí también se establece el contenido, mínimo, de todos los estatutos.

La *finalidad*. Debe estar bien definida, ya que constituye el elemento distintivo fundamental respecto a las otras personas jurídicas. Esta finalidad debe estar siempre en comunión con los fines de la Iglesia y nunca se deben apartar de ellos.

La *constitución.* Aquí se define la naturaleza propia (si es corporación o fundación, si es pública o privada) y también los componentes y los requisitos para entrar y salir.

El *régimen*. Esto es la estructura y la forma de gobierno.

Y *la forma de actuar*. Los fines específicos, medios y obras a realizar.

Esto es lo mínimo e indispensable, luego el legislador precisa algunos otros contenidos para las asociaciones de fieles, como veremos.

Es importante tener siempre presente que los estatutos obligan sólo a la persona jurídica que regulan. De esta forma, según el canon 94 § 2, los estatutos de una corporación obligan solamente a las personas que son miembros legítimos de ella y los de una fundación a quienes cuidan de su gobierno.

En algunos casos la autoridad eclesiástica puede considerar conveniente crear y promulgar los estatutos de una persona jurídica. Esto lo puede realizar por su potestad legislativa. En este caso, los estatutos son de *naturaleza legislativa* y son leyes particulares que se rigen por los cánones sobre las leyes[39].

También pueden ser de *naturaleza administrativa*. Esto ocurre cuando son promulgados por las personas jurídicas o las autoridades que tienen potestad ejecutiva. Se rigen por los cánones sobre los actos administrativos. Hay que tener presente que se diferencian de los actos administrativos singulares, de los decretos generales y de las instrucciones

Si son producidos por la misma persona jurídica que se rige por ellos, son de *naturaleza privada.* Aunque haga falta la aprobación por parte de la autoridad, no se cambia la naturaleza propia privada.

39. Cf. can. 94 § 3. Estos estatutos están sometidos a los cáns. 7 al 22 sobre las leyes.

Por esta razón hay que atender en cada caso, quiénes son los autores de los estatutos para deducir de ello si la autoridad que los establece tiene potestad legislativa o simplemente ejecutiva.

Los estatutos siempre tienen que estar comprendidos dentro del principio de legalidad y nunca pueden modificar las leyes, sino que siempre deben ajustarse a las mismas.

> *"Sin embargo, ya que es posible que en algunos casos los estatutos sean establecidos y promulgados por la potestad legislativa, puede suceder que en esos casos los estatutos escapen de los límites de la ley, allí donde las mismas leyes prevean la posibilidad de leyes particulares contrarias a las universales*[40]*."*

En estos casos, una ley universal posterior a un estatuto no podrá derogarlo o abrogarlo si no lo dice expresamente y dicho estatuto seguirá vigente, aunque la ley universal posterior sea contraria a sus determinaciones[41].

Cuando se trata de estatutos de las personas jurídicas privadas, la creación de las normas estatutarias corresponde a la autonomía privada de los fieles. *"El ejercicio de este poder estatutario es una de las manifestaciones más típicas de la autonomía privada*[42]*."* A través de estas reglas los fieles, mediante su propia iniciativa, intervienen en la constitución, régimen jurídico y forma de actuación de aquellas entidades que pueden adquirir personalidad jurídica propia. Para lo cual será necesaria la aprobación de los estatutos por la autoridad competente.

Por su parte, el canon 95 legisla sobre los *reglamentos* y los define como reglas o normas que determinan la constitución, la conducción y el modo de proceder en las reuniones de personas o de cualquier tipo de celebraciones, ya sean convocadas por la autoridad eclesiástica o libremente promovidas por los fieles[43].

Los reglamentos no miran al momento constitutivo de una persona jurídica, como los estatutos, sino a momentos transitorios, como pueden ser reuniones o celebraciones y obligan a todos los que participan en ellas[44].

40. A. W. Bunge, *Las claves del Código*, Buenos Aires 2006, pág. 180.

41. Cf. can. 20.

42. E. Molano, *El principio de autonomía privada y sus consecuencias canónicas*, en *Ius Canonicum* 94 (2007) 460.

43. Cf. can. 95 § 1.

44. Cf. can. 95 § 2.

Su función es complementaria respecto a los estatutos. Se suelen modificar con mucha mayor facilidad y frecuencia que estos. No requieren la aprobación específica de una determinada autoridad. Sin embargo, los mismos estatutos deben determinar a quién corresponde su aprobación y modificación.

La creación de los *reglamentos* es otra manifestación de la autonomía privada de los fieles, ya que son reglas o normas frutos de esa autonomía privada.

Este poder reglamentario que se concede a los fieles, es consecuencia del reconocimiento del derecho de reunión, promulgado junto con el derecho de asociación en el canon 215.

III. Normas específicas sobre los Estatutos de las Asociaciones Internacionales de Fieles

Veamos, en este momento, lo referente de los estatutos en las asociaciones internacionales de fieles[45].

Los estatutos constituyen la norma fundamental de la asociación. Es la expresión de su derecho propio, de su autonomía. *"…les statuts représentent un document fundamental pour la vie d'une association de fideles, car ils le ius proprium de l´organisation*[46]." Es la ley por la que se rige su vida, tanto en las relaciones internas de los asociados como ante la autoridad eclesiástica y los demás fieles.

Los estatutos son muy importantes porque custodian el patrimonio espiritual y las sanas costumbres de las asociaciones. Al respecto algunos cánones de los Institutos de vida consagrada aportan conceptos importantes que se pue-

45. Cf. R. Pérez Sanjuán, *El gobierno general en las asociaciones internacionales privadas de fieles. Estudio comparativo de siete asociaciones,* Salamanca 2014, págs. 63-87; R. Pérez Sanjuán, *Los estatutos y normativa de las asociaciones internacionales de privadas de fieles: algunas cuestiones prácticas*, en REDC 72 (2015) 215-234; M. Delgado Galindo, *Gli statuti delle associazioni di fedeli*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 51 (2011) 429-444; M. Delgado Galindo, *Les statutis des associations de fidèles*, en *L´Année Canonique* 52 (2010) 271-284; R. D. Medina, L*as asociaciones de fieles en el derecho latino y oriental*, Buenos Aires 2002, págs. 40-45; B. Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* Roma 1997; G. Ghirlanda, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión...*, págs. 211-214; L. Gerosa, *El derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, págs. 285-304; D. Cenalmor, J. Miras, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, Pamplona 2005, págs. 205-206; L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles,* Barcelona 1987.

46. M. Delgado Galindo, *Les statutis des associations de fidèles*, en *L´Année Canonique* 52 (2010) 277. Traducción nuestra : "…los estatutos representan un documento fundamental para la vida de una asociación de fieles, en cuanto contienen el derecho propio de la organización."

den aplicar. Como por ejemplo el canon 578 que subraya el deber de conservar fielmente el *patrimonio*, es decir, la naturaleza, el fin, espíritu e índole *según la mente y propósito de los fundadores*, confirmados por la autoridad eclesiástica y *sus sanas tradiciones*.

Con la aprobación la Iglesia reconoce en el carisma propio de cada asociación un don divino, cuya conservación viva y fiel constituye un bien para todo el Pueblo de Dios. Por lo que su pérdida o deformación redundaría en un empobrecimiento eclesial[47].

La fidelidad al propio carisma es algo esencial para la vida de la asociación. Se trata, en el fondo, de la fidelidad al Espíritu que actuó en la Iglesia suscitando un carisma particular de fundación. Bajo el mismo impulso del Espíritu, el fundador estableció una forma institucional para que el carisma se perpetuase en un determinado instituto.

Hay elementos fundamentales contenidos en el carisma que no pueden modificarse, so pena de menospreciar el don del espíritu. Estos elementos son: la estructura fundamental de gobierno que está ligada a la naturaleza, la índole y el fin de asociación; el apostolado y las obras propias; y, el estilo de vida[48].

En el mismo canon 578 se afirma que este deber incumbe a todos. Porque compete a la autoridad eclesiástica cuidar que la asociación crezca y florezca según el espíritu de sus fundadores[49]. Una vez que ha aprobado los estatutos, se ha hecho tutora de ese carisma y debe hacer que viva y se desarrolle en la Iglesia.

Pero la responsabilidad inmediata de custodiar el patrimonio espiritual de cada asociación recae sobre sus miembros, especialmente quienes reciben la misión de gobernarlo.

Por esta razón, las asociaciones, públicas o privadas, gozan de la autonomía necesaria para gobernarse de modo que su patrimonio se mantenga íntegro. Es un deber de la autoridad eclesial el defender esta autonomía[50]. Mediante la

47. Libero Gerosa señala cuatro característica fundamentales del carisma originario o fundacional en orden a la comunión eclesial: 1) la capacidad del carisma para hacer participar de una forma particular en el seguimiento de Cristo, en el que se le da al fiel la posibilidad de vivir el misterio eclesial en su totalidad y universalidad; 2) la capacidad del carisma para traducir pastoralmente la *Communicationesunio fidelium* en una experiencia de fraternidad; 3) la capacidad del carisma para hacer que el fiel se abra a la *Communicationesunio ecclesiarum* y a la misión; y, 4) la capacidad de hacer operativa la unidad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, poniendo de relieve la recíproca ordenación de la dimensión jurídica y de la dimensión pneumatológica de la Palabra y Sacramento. Cf. L. Gerosa, *El derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, pág. 61.

48. G. Ghirlanda, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión…*, págs. 213-214.

49. Cf. can. 576.

50. Cf. can. 586 § 2.

justa autonomía, la asociación puede valerse de una propia disciplina y conservar íntegro su patrimonio.

Todas las asociaciones deben tener estatutos. Esta exigencia no puede considerarse arbitraria, sino que responde a una característica típica de una asociación: la existencia de una organización estable. Para alcanzar el fin propuesto, desde el momento de su constitución, necesita organizarse, debiendo ordenar el conjunto de relaciones jurídicas surgidas y desarrolladas en su seno. Toda esta actividad organizadora lleva consigo, necesariamente, el nacimiento de unas reglas internas que aseguren la voluntad colectiva y su ejecución a través de órganos de gobierno y de los socios. Aquí se encuadran los estatutos, normas fundamentales y permanentes que determinan el funcionamiento de la asociación.

> *"El ordenamiento estatutario no sólo garantiza la existencia de una organización propia de la asociación, sino que también posibilita la permanencia de ésta en el tiempo, conservando su identidad, independientemente del cambio del sustrato personal*[51]*."*

Es decir, por más que los miembros cambien, se mantiene la misma asociación. De aquí que los estatutos le dan a la organización la estabilidad necesaria. Aunque es cierto que se pueden reformar, no por ello se ve afectada sustancialmente su estabilidad, pues el mismo procedimiento de reforma estará previamente fijado por los estatutos.

Veamos ahora las exigencias de la legislación acerca de los estatutos que el Código realiza en la parte que trata sobre las asociaciones de fieles.

El canon 304 § 1, en continuidad con el canon 94, establece que toda las asociaciones de fieles, deben tener estatutos propios. En los mismos se debe determinar el fin u objetivo social, la sede, el gobierno y las condiciones que se requieren para formar parte de ella. También se debe señalar su modo de actuar, teniendo en cuenta la necesidad o conveniencia del tiempo y del lugar. De esta forma los estatutos se constituyen como en el derecho propio de la asociación, como la norma que regula su vida.

Los estatutos son las normas que constituyen un verdadero derecho propio de cada una de las asociaciones, fruto de la autonomía privada de la asociación. Estas normas estatutarias, sin embargo, no pueden ser ajenas a la normativa general o a las funciones que corresponden a la jerarquía.

51. R. D. Medina, L*as asociaciones de fieles en el derecho latino y oriental*..., pág. 42.

"Los estatutos de una asociación no pueden contener prescripciones contrarias al derecho común y particular de la Iglesia. Sin embargo, en este campo el derecho canónico reconoce y promueve una amplia iniciativa de los promotores de una asociación. Los cánones que regulan las asociaciones de fieles se remiten constantemente a esta libertad e iniciativa. En reiteradas ocasiones aparece la expresión de acuerdo con la norma de los estatutos. Es más, en algunos aspectos de la configuración y actividad de las asociaciones, el derecho común tiene carácter supletorio de no establecerse nada sobre el particular en los propios estatutos[52]*."*

Sus normas obligan directa y primariamente a los miembros del ente asociativo. Sin embargo, tienen una proyección externa. Porque una vez aprobados, obligan, indirectamente a la autoridad y también interesan a las demás asociaciones y fieles, pues deben respetar la acción de la asociación en armonía con sus estatutos y en la medida en que entran en relación con ella. También porque la comunidad eclesial le puede exigir a la asociación que actúe en conformidad con los estatutos con los que la autoridad los aprobó.

El propio código exige que se recojan en los estatutos determinados contenidos mínimos y obligatorios[53]: el nombre o título; la sede; fin u objetivo social; constitución; gobierno; modo de actuar y condiciones para la admisión de los miembros. Estos son los contenidos que el legislador establece como obligatorios por lo que la autoridad, al momento de reconocer o aprobar los estatutos, debe velar para que se encuentre legislado en el derecho particular.

También se pueden regular el derecho de la visita de la autoridad eclesiástica[54]; los derechos, obligaciones, privilegios e indulgencias que afectan a los miembros[55]; su expulsión[56] y la posibilidad de dar normas peculiares que se refieran a la asociación[57].

En las asociaciones privadas, además, se tiene que establecer el régimen del patrimonio y su administración[58]. También el modo de extinción de la asociación y el destino de los bienes[59].

52. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles,* Barcelona 1987, pág. 36.

53. Cf. cáns. 304 § 1 y 94 § 1.

54. Cf. can. 305 § 1.

55. Cf. can. 306.

56. Cf. can. 308.

57. Cf. can. 309.

58. Cf. can. 325 § 1.

59. Cf. can. 326.

Lo primero que se debe describir es la naturaleza de la asociación. Deberá constar si es una asociación pública o privada, si goza de personalidad jurídica. Según sea privada o pública se explicitará que es reconocida o aprobada o bien erigida y la autoridad eclesiástica que realizó este acto, según sea el ámbito de su actuación. Se debe añadir que la asociación se rige por los estatutos y las normas del derecho canónico.

En los estatutos se debe definir el nombre o título de la asociación. El cual debe elegirse respondiendo a la mentalidad del tiempo y el lugar. Debe estar inspirado, de ser posible, en la finalidad que busque la asociación. El nombre es la identificación del ente asociativo frente a todos, como ocurre con las personas físicas.

También debe figurar la sede o domicilio social. Es necesario que toda persona jurídica tenga una sede social en la que pueda ser notificada a todos los efectos legales. Se debe escoger un domicilio en el que realmente se puedan recibir las notificaciones. Al respecto se plantea la cuestión si es necesaria que la dirección sea puesta en los estatutos o basta con poner la diócesis. Creemos que por lo constitutivo que es un estatuto y por las dificultades que traen su modificación, alcanzará poner la diócesis de pertenencia. Caso contrario, cada vez que se mude habrá que realizar una modificación de los estatutos con todo lo que ello implica.

El fin o el objeto social también tienen que estar definido. El fin es el que distingue la vida de la asociación ya que supone el ámbito de actuación. Es aquello que lleva a los fieles a asociarse e incluso a institucionalizar su unión. El objeto social tiene que ser conforme con la finalidad de la Iglesia, que en última instancia es la salvación de las almas y estar de acuerdo con las enseñanzas y doctrina de la Iglesia. Puede ocurrir que con el paso del tiempo algún fin quede fuera del tiempo y del lugar, para lo que se recomienda que se actualice de modo que siempre sea un fin social actual. Se recomienda también que el fin sea concreto y que ayude a identificar a la asociación. Puede darse el caso que las asociaciones dispongan de un documento de identidad o preámbulo fundamental donde figuren de modo más detallado y justificado las finalidades que persiguen.

El gobierno de la asociación tiene que estar desarrollado en los estatutos. Es útil recodar aquí que el derecho común sólo regula las funciones del presidente y del capellán o asistente eclesiástico, quedando los demás órganos y cargos a la libertad de cada asociación. Es habitual que las asociaciones tengan, como órganos de gobierno, el presidente, la junta directiva, que la componen varios miembros, entre ellos un tesorero y un secretario y también que tenga una asamblea de socios. Los estatutos deben desarrollar con precisión los ámbitos de presidencia de cada órgano y no habrá que omitir las determinaciones de la competencia en asuntos económicos: el procedimiento de enajenación de bienes, personas au-

torizadas para firmar contratos y asumir obligaciones. Es prudente que en estos puntos los estatutos sean lo más exactos posibles.

El presidente, o como se lo llame, tiene que determinar su nombramiento, duración en el cargo, causas de cese. Es una medida de prudencia establecer el procedimiento para resolver los asuntos ordinarios y nombrar, por el período limitado, un presidente interino en caso de cese por fallecimiento o enfermedad.

La junta directiva puede estar formada por algunos miembros a los que se les da competencias determinadas, como tesorero, secretario o algún otro cargo. En el estatuto se debe establecer sus competencias y modo de formar decisiones. También cómo se eligen estos socios y cuando terminan sus funciones.

En algunas asociaciones puede haber un director espiritual. El estatuto habrá de determinar sus funciones y el modo de proceder a su nombramiento.

La asamblea de socios es el órgano de gobierno más importante, pues será el órgano de gobierno soberano de la asociación. Normalmente su función es nombrar a los demás órganos de gobierno. Los estatutos deben determinar los tipos de asambleas de socios, sus funciones, su convocatoria, las funciones del presidente de la asociación en la asamblea y las demás cuestiones. Es importante que se determine el quorum necesario para que se considere válida las sesiones. También se deben establecer las mayorías requeridas para tomar decisiones.

Con respecto a los miembros, las normas estatutarias deben contemplar el procedimiento de admisión, sus derechos, deberes y los diversos tipos de socios.

También deben prever las condiciones y los procedimientos de extinción de la asociación. El estatuto debe recoger algunas causas de extinción. Sin embargo, hay que tener en cuenta que puede haber otras causas de extinción no previstas en el estatuto, como es la sentencia judicial o la imposibilidad de cumplir el fin propuesto. En las asociaciones privadas, en caso que haya que proceder a la extinción, hay que prever el modo de liquidar el patrimonio de la asociación y el destino de sus bienes. A su vez, el canon 326 § 2, tiene en cuenta las exigencias de la justicia, de los bienes que han sido entregados a la asociación para el cumplimiento de los fines propios. Muchos estatutos determinan que, en caso de disolución, los bienes se entregaran a determinar personas jurídicas.

Además, se debe determinar cómo y quiénes tienen potestad para la modificación de los estatutos. Esta modificación necesita la aprobación de la autoridad competente[60].

60. “Cabría pensar que únicamente las modificaciones sustanciales deberían ser aprobadas por la autoridad, mientras que para las accidentales bastaría una simple notificación a la autoridad, quien podría oponerse si las considera inadecuadas. Sin embargo, parece preferible exigir la aprobación de lo modificado…”, cf. R. D. Medina, L*as asociaciones de fieles*…, pág. 43.

La aprobación de las sucesivas modificaciones requiere un nuevo decreto de la autoridad eclesiástica. En este tipo de decretos se incluyen una serie de considerandos: que la asociación fue erigida por autoridad competente; que los estatutos fueron aprobados por la misma autoridad; que los organismos competentes de la asociación se han dirigido a la autoridad solicitando el cambio y que han dado el voto favorable a la modificación quienes lo tenían que dar. Luego se decreta que los estatutos quedan aprobados, conforme al canon 314, según el nuevo texto que se adjunta en el decreto.

Sin embargo, esto rige solamente para las asociaciones públicas. Nada se dice de las privadas. No obstante, por coherencia, con la intervención que compete a la autoridad eclesiástica cabría pensarse que es necesaria también en este momento su intervención[61].

También deben tenerse en cuenta los cánones 314 y 322: las asociaciones públicas y las privadas que deseen adquirir personalidad jurídica han de pedir la aprobación de sus estatutos a la autoridad competente. El acto de aprobación no supone una asunción de la responsabilidad sobre la asociación, ni sobre los actos derivados de su actuación conforme a sus estatutos. Los responsables son siempre los miembros de la asociación.

Las asociaciones privadas desprovistas de personalidad, por su parte, no necesitan aprobación de sus estatutos por parte de la autoridad eclesiástica.

También hay algunas cuestiones que son muy importantes y que la legislación no exige. Lo cual no quita que cada asociación decida que se incluyan. Como por ejemplo, no se dice nada del carisma propio ni de la formación de sus miembros[62].

Debemos considerar también que las asociaciones cuentan con la posibilidad de tener los reglamentos. Lo cual es aconsejable para cuestiones de menor importancia, sabiendo que su modificación es más frecuente que la de los estatutos.

Como puede observarse la apertura que se deja es amplia. Nada se dice sobre la estructura y la terminología que debe utilizarse. Y esto es algo positivo

61. Medina propone, que la autoridad determine que para otorgar el reconocimiento de unos estatutos, se pida que consten de algunas clausulas, entre ellas: que la modificación de los estatutos legítimamente aprobados por la asociación, necesite del consiguiente reconocimiento de la autoridad eclesiástica competente. Cf. *Ibid.* pág. 44.

62. *"È un peccato che non si parli in alcun modo del carisma delle associazioni. Inoltre, anche per quanto riguarda al governo, si dice assai poco. Non viene detto nulla, ad esempio, riguardo alle modalità di partecipazione dei membri ad esso. Non si parla della formazione dei membri, se non in un canone cha tratta delle associazioni laicali.", cf.* B. Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* Roma 1997, pág. 73.

que ayuda al desarrollo del carisma fundacional *"…pues ciertamente el carisma se expresa también en el propio diseño de sus estructuras y en la expresión de su normativa*[63]*."* Por ello, si hubiese existido un estatuto marco o modelo de referencia limitaría esta posibilidad y uniformaría a todas las asociaciones.

> *"…il carisma è constituito da spirito e struttura: ciò significa che gli elementi del patrimonio non sono sufficienti ad esprimere in maniera completa un dono dello Spirito. La struttura è parte integrante del carisma di un´associazione. Lo statuto deve esprimerla molto chiaramente. Quindi va detto quali siano gli organi di governo dell´associazione, e quali siano i membri di essa. E qui assolutamente non bisogna copiare degli schemi già preesistenti, perchè la struttura deve venire espressa appunto dal proprium di ciascun carisma*[64]*."*

En esta amplitud se deja libertad para que la autoridad pueda institucionalizar los carismas que el mismo Espíritu regala a la Iglesia a través de personas elegidas.

IV. Régimen canónico vigente acerca del gobierno en las Asociaciones de fieles

Los órganos y los cargos de gobierno de la asociación[65] pueden variar por la libertad que se deja a los estatutos propios. El derecho común regula solamen-

63. Cf. R. Pérez Sanjuán, *El gobierno general en las asociaciones internacionales privadas de fieles. Estudio comparativo de siete asociaciones,* Salamanca 2014, pág. 69.

64. B. Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* Roma 1997, pág. 112.

65. Cf. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, Barcelona 1987, págs. 67, 102-105; L. Martínez Sistach, *(voz) Asociación (derecho de), en*, Aa.Vv., *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona 2012, págs. 510-511; L. Martínez Sistach, *El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse*, en Aa.Vv., *Asociaciones canónicas de fieles. Simposio celebrado en Salamanca (28 al 31 de octubre 1986), organizado por la Facultad de Derecho Canónico*, Salamanca 1987, págs. 88-90; L. Navarro, *Diritto e volontà di associazione dei fedeli*, en *Ius Ecclesiae* 17 (2005) 88-90; D. Cenalmor, J. Miras, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, Pamplona 2005, págs. 196-197; T. Bahíllo Ruiz, *Las asociaciones de fieles, en* Aa.Vv., *Derecho Canónico. I: El derecho del Pueblo de Dios*, Madrid 2006, págs. 331-334; A. Cosseddu, *Novità di un carisma aspetti problematici nel governo delle associazioni*, en Aa.Vv., *Esperienze associative nella Chiesa. Aspetti canonistici, civili e fiscali, Città del Vaticano* 2014, págs. 291-304; M. Landi, *Aspetti problematici nel governo delle associazioni*, en Aa.Vv., *Esperienze associative nella Chiesa. Aspetti canonistici, civili e fiscali, Città del Vaticano* 2014, págs. 305-312; R. Pérez Sanjuán, *El gobierno general en las asociaciones internacionales privadas de fieles. Estudio comparativo de siete asociaciones,*

te las funciones del presidente y del capellán o asistente eclesiástico. También los nombres de los cargos directivos, individuales y colegiales, serán diferentes, de acuerdo a la tradición y costumbre de cada asociación que se reflejen en los estatutos.

Nada se legisla sobre los órganos de gobierno colegiados, dejando a los estatutos libertad para determinar el funcionamiento, composición y funciones de éstos. Tampoco se le asigna a la autoridad eclesial ninguna facultad de intervención para designar al presidente y demás cargos directivos de las asociaciones privadas, que lo harán libremente, según sus propios estatutos[66]. En ellos se le puede conceder a la autoridad eclesiástica alguna función, como por ejemplo el nombramiento y la confirmación de la elección, pero la asociación no está obligada a ellos. Será fruto de la libre decisión de la misma asociación. Lo que hace el Código es dar algunas normas sobre el presidente y el capellán o asistente eclesiástico de las asociaciones públicas.

El canon 317 § 1 prescribe que en las asociaciones públicas le corresponde a la autoridad competente la designación del *presidente* a partir de uno de los tres modos indicados: la más usual es la confirmación del candidato elegido por la asamblea general o su órgano máximo de gobierno colegiado; otra forma es la institución del que haya sido presentado; y, por último se prevé el nombramiento por parte de la autoridad eclesiástica cuando así lo legislan los estatutos.

En § 3 del mismo canon encontramos requisitos o limitaciones que establece el derecho común. De esta forma en las asociaciones clericales, si bien no todos los miembros son clérigos, el presidente sí debe serlo. También en las no clericales, los laicos pueden ser presidentes y no se encomendará el cargo al capellán, a menos que así se contemple en los estatutos. En el § 4 se afirma que en la asociaciones públicas, que se ordene directamente al apostolado, no puede ser presidente quien desempeñe un cargo de dirección en partidos políticos "*…por la confusión que esto podría engendrar entre los fieles y la dificultad inherente para la realización de los fines de la asociación*[67]."

Salamanca 2014; E. Lloveras, *El gobierno de la Fraternidad Apostólica Sacerdotal Tomás de Aquino,* Buenos Aires 2005.

66. Cf. 324 § 1.

67. T. Bahíllo Ruiz, *Las asociaciones de fieles*, en Aa.Vv., *Derecho Canónico. I: El derecho del Pueblo de Dios*, Madrid 2006, pág. 332.

Otro cargo previsto por el derecho común es el de *capellán o asistente eclesiástico*[68] en las asociaciones públicas y el de *consejero espiritual* en las privadas[69].

En las públicas es la autoridad quién hace el nombramiento; en las privadas, en cambio, se deja total libertad para que la asociación tenga o no el consejero espiritual y, si decide tenerlo, lo puede elegir libremente también. Sin embargo se necesita la confirmación del Ordinario del lugar[70].

En las asociaciones públicas, el presidente y el capellán pueden ser removidos de sus cargos por justa causa, conforme lo establece el derecho común, por parte de la autoridad, sea por iniciativa suya o a instancia de los asociados[71].

El Código prevé la posibilidad que, en circunstancias excepcionales o de emergencia, la autoridad eclesiástica nombre un *comisario*. Será la persona que dirigirá temporalmente la asociación en nombre de la autoridad asumiendo la responsabilidad de lo que se indique en su nombramiento. El nombramiento del comisario no equivale o no comporta la remoción del presidente[72].

> *"Puesto que se trata de una medida especial, deben darse razones graves para tal intervención, como puede ser el grave escándalo producido por la actuación de la asociación, la profunda división entre los miembros, la crítica situación económica que sigue a una mala gestión del patrimonio, el abuso en relación a las funciones encomendadas o la disciplina debida, etc.*[73]*."*

Hay que tener presente que es un oficio temporario, ya que al cesar la causa, sería ilegítimo mantenerlo en su cargo por más tiempo e iría contra la autonomía de la asociación.

Este poder de intervención de la autoridad, no lo tiene contemplado en las asociaciones privadas.

68. "Estos dos conceptos tienen matices distintos, pues el capellán es el encargado de las funciones litúrgicas mientras que el asistente eclesiástico puede considerarse como un delegado de la autoridad en la asociación, atendido que ésta actúa en nombre de la Iglesia.", cf. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, Barcelona 1987, pág. 72.

69. Cf. Pontificium Consilium pro Laicis, *Los sacerdotes en el seno de las asociaciones de fieles. Identidad y misión*, Ciudad del Vaticano 1981.

70. Cf. can. 324 § 2.

71. Cf. cáns. 318 § 2, 192-195.

72. Cf. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles…*, pág. 71.

73. T. Bahíllo Ruiz, *Las asociaciones de fieles…*, pág. 333.

Los demás cargos directivos, son llamados por el Código, como *oficiales mayores*, aunque no se especifica más ya que queda a determinación de los estatutos. Estos oficiales mayores tienen algunas competencias en el derecho, como la consulta facultativa y preceptiva[74].

V. El Decreto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida

El Decreto fue emanado el 3 de junio de 2021 y entró en vigor el 3 de septiembre del mismo año[75].

El mismo, aprobado de forma específica por el Papa Francisco[76], intenta evitar un mal ejercicio en el gobierno en las Asociaciones Internacionales de Fieles, porque se corre el riesgo de dar lugar a tensiones y conflictos que debilitan el impulso misionero[77].

El espíritu del mismo apunta a que cada asociación permanezca fiel a su propio carisma y que esta fidelidad sea vivida por todos los miembros de la asociación. También se busca que en cada una de ellas viva una plena comunión en su interior y realice, sin obstáculos, la misma misión evangelizadora que el Señor les confió[78]. Sin citarlo de un modo explícito, el Decreto es fiel al espíritu del canon 578 del Código de Derecho Canónico que dice:

> "*Todos han de observar con fidelidad la mente y propósitos de los fundadores, corroborados por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, fin, espíritu y carácter de cada instituto, así como también sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del instituto.*"

74. Consulta facultativa para el nombramiento del capellán (cf. can. 317 § 1). Consulta preceptiva para remover al presidente (cf. can. 318 § 2) y para la supresión de la asociación (cf. can. 320 § 2). Los estatutos pueden determinar la necesidad de otras situaciones y decisiones en las que serán necesaria la consulta.

75. Cf. Decreto, art. 9.

76. Cf. Decreto in fine se deja constancia que fue aprobado en forma específica por el Santo Padre. Al respecto el mismo afirmó: "Gracias por vuestra escucha. Y algo más: cuando leí el borrador del Decreto, que luego firmé —el primer borrador—, pensé. "¡Pero esto es demasiado rígido! Le falta vida, le falta...". Pero queridos, ¡ese es el lenguaje del Derecho Canónico! Y esto es algo del derecho, es algo del lenguaje. Pero debemos, como he tratado de hacer yo, ver qué significa este lenguaje, el derecho. Por eso quería explicarlo bien. Y también quería explicar las tentaciones que hay detrás, que hemos visto y que tanto daño hacen a los movimientos y también a los institutos religiosos y laicos." Discurso nº8.

77. Cf. Farrell, K., Prefecto del Dicasterio, *Carta enviada a los Superiores*, del 11/06/2021.

78. Cf. *Ibid*.

Se exige que el gobierno de casa Asociación sea ejercido dentro de los límites establecidos por las normas generales de la Iglesia, por las normas estatutarias propias de cada asociación y en conformidad con las disposiciones de la autoridad eclesiástica competente[79]. En este caso particular es el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, quién en el ejercicio de sus funciones y por mandato del mismo Sumo Pontífice, realizó estas disposiciones específicas, que tienen fuerza de ley para toda la Iglesia.

El Decreto busca la representatividad de todos los que participan del espíritu apostólico común.

> *"El Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida ha considerado necesario regular la duración y el número de mandatos de los cargos de gobierno, así como la representatividad de los órganos de gobierno, con el fin de promover una sana rotación y evitar apropiaciones que no han dejado de procurar violaciones y abusos*[80]."

En concreto el Decreto establece dos disposiciones a las que todas las Asociaciones Internacionales de Fieles erigidas por la Sede Apostólica y sujetas a la supervisión del Dicasterio deben atenerse[81]:

a) que los mandatos en el órgano central de gobierno a nivel internacional pueden tener una duración máxima de cinco años, pudiendo ser reelegidos una sola vez[82].
b) que todo los miembros *pleno iure* tengan voz activa, directa o indirecta, en la constitución de las instancias que eligen el órgano central de gobierno a nivel internacional[83].

El Decreto contiene también muchas precisiones sobre cómo debe entenderse estas disposiciones y las excepciones que pueden realizarse, sobre todo en torno a la figura del fundador de la realidad asociativa

También el Dicasterio acompañó el Decreto con una nota explicativa, que da luz y ayuda a entender el espíritu del mismo. A la vez deja en claro algunas cuestiones sobre cómo debe entenderse y aplicarse.

79. Cf. Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, Decreto General, del 3/06/2021 (Prot. N. 2021/466). En adelante: Decreto General.

80. *Ibid.*

81. Cf. *Ibid.*

82. Cf. *Ibid.*, arts. 1-2.

83. Cf. *Ibid.*, art. 3.

En la carta enviada a los presidentes de las Asociaciones se anticipaba que se realizaría un encuentro anual de Asociaciones. El mismo fue realizado en el Aula del Sínodo el día 16 de septiembre de 2021. En una jornada intensa se desarrolló el mismo, que contó con una sorpresa: la presencia del Santo Padre al inicio del mismo. El Papa Francisco había llegado el día anterior de su viaje apostólico a Hungría y Eslovaquia, sin embargo, quiso estar presente y pronunciar un discurso[84].

En el mismo, reconoce el Santo Padre que el Decreto pudo haber causado un *"humor no bueno"* en el corazón de algunos. Por esta razón quiso estar presente y explicar las motivaciones del mismo. Excede el objetivo de este estudio, sin embargo, queremos destacar de su Discurso los siguientes elementos:

a) resalta la misión eclesial de las Asociaciones y que la misma es un beneficio para toda la Iglesia[85].
b) afirma que las Asociaciones son signo de vitalidad de la Iglesia[86].
c) invita a no pensar que cada Movimiento es "la novedad" en la Iglesia. La novedad envejece pronto. Por esta razón hace un llamado a ser dóciles y humildes para poder reconocer las limitaciones y aceptar el cambio que es necesario realizar[87].
d) menciona que varios Movimientos, Asociaciones e Institutos de Vida Religiosa, han terminado en situaciones muy difíciles. Lo que ha llevado a mostrar que son necesarios una serie de cambios[88].
e) recuerda que gobernar es servir y desarrolla lo que entiende como el obstáculo del "deseo de poder" y el de la "deslealtad"[89].

El Encuentro organizado por el Dicasterio contó también con dos conferencias, la primera que se tituló "El ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Naturaleza, finalidad y límites" y estuvo a cargo de Matteo Visioli, en es momento Subsecretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La segunda fue "El ejercicio de gobierno en las asociaciones de fieles y en los movimientos eclesiales. Criterios y orientaciones prácticas" dictada por la Linda Ghisoni, Subsecretaria del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida[90].

84. Cf. Discurso
85. Cf. *Ibid.*, 2.
86. Cf. *Ibid*.
87. Cf. *Ibid*.
88. Cf. *Ibid.*, 3.
89. Cf. *Ibid*, 3-6.
90. Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, *Decreto generali.*

Por último, no podemos dejar de mencionar que el presente Decreto no es un simple acto administrativo general sino que tiene fuerza de ley. Por esta razón el mismo culmina que fue aprobado de forma específica del por mismo Papa Francisco. Por lo que todas las Asociaciones Internaciones de Fieles deberán redactar sus Estatutos teniendo en cuenta esta nueva ley. Y también deberán adaptarlas las ya aprobadas, y que *"El Decreto abroga cualquier norma contraria a él vigente en los estatutos de las agregaciones y entidades interesadas*[91]*."*

Conclusiones

Luego de haber realizado el plan trazado en la Introducción, queremos presentar las siguientes conclusiones a las que hemos arribado para poder responder a la pregunta original:

1. El Papa Francisco en persona está interesado en regular el gobierno de las Asociaciones de Fieles. Para ello aprobó de forma específica el Decreto y le dio fuerza de ley universal.
2. Las disposiciones del mismo implican una modificación de la ley universal sobre las Asociaciones de Fieles y en específico sobre sus estatutos en lo que hace al gobierno de las mismas.
3. Sin lugar a dudas esto limita el derecho de Asociación de los fieles y el derecho a gobernarlas.
4. Sin embargo, el derecho anterior no es un derecho absoluto y la Iglesia tiene la potestad y el deber de su regulación.
5. Lo que mismo Romano Pontífice desea es que las Asociaciones puedan realizar mejor su carisma propio que es un regalo para toda la Iglesia. Y un peligro real y del que tristemente se tiene experiencia es el del abuso del poder que en varios entes asociativos ocurrieron. Por esta razón la necesidad de regular lo que hace al gobierno de los mismos.
6. Existe un tema polémico de fondo que es la retroactividad de esta ley, ya que todas las Asociaciones Internacionales deberán adaptar sus estatutos a esta nueva ley y cambiar a las autoridades que exceden el máximo establecido. Sin embargo, no queda dudas que así deberá hacerse por una disposición de la Autoridad Suprema de la Iglesia.
7. El Decreto modifica la ley solo para las Asociaciones Internacionales de Fieles. Sin embargo, es una ley marco para todas las Asociaciones, sean privadas o públicas, diocesanas o nacionales. Si bien no se exige que estás modifiquen

91. Nota exlicativa, 11.

sus estatutos, sería muy sano comenzar un diálogo con cada una de ellas para poder ir adaptando los estatutos a lo que la experiencia muestra que es lo más conveniente para cuidar el carisma.

8. Nos da la impresión, sobre todo a partir del Discurso pronunciado por el Santa Padre, que esta regulación podría llevarse adelante también en los Institutos de Vida Consagrada y a los que ellos se asemejan. El tiempo nos dirá si saldrán disposiciones al respecto.
9. Por una razón de mayor claridad jurídica, estimamos conveniente que esta nueva ley sea incorporada de alguna forma en alguno de los cánones del Código de Derecho Canónico vigente que regula el gobierno de las Asociaciones de Fieles.

JURISPRUDENCIA

Prot. n. 55318/20 VT
N
Nullitatis matrimonii
(X - Y)
Dispensationis ab altera pronuntiatione

Lata a Tribunali Ecclesiastico Regionale N die 12 decembris 2012 sententia affirmativa in causa de qua supra ob exclusum bonum sacramenti ex utraque parte, necnon ob exclusum bonum prolis ex parte viri conventi, causa ex officio ad Tribunal Appellationis Vicariatus Urbis delata est, quod eam decreto diei 21 martii 2014 ad ordinarium secundi gradus examen remisit.

Nullo actu processuali posito, Rev.mus Praeses Collegii ad normam can. 1520 die 21 iunii 2017 causam declaravit peremptam.

Litteris diei 28 septembris 2020 D.na Actrix ab Ipso Romano Pontifice petiit dispensationem ab altero iudicii gradu, ut sententia primi gradus exsecutiva fieret.

Litteris diei 11 decembris 2020 Exc.mus Substitutus Secretariae Status huiusmodi supplicem instantiam H.S.T. pro competentia transmisit.

Die 15 ianuarii 2021 exemplar decreti a Tribunali Appellationis Vicariatus Urbis lati missum est.

Die 4 aprilis 2021 exemplar sententiae primi gradus apud H.S.T. receptum est, una cum interpellatione viri conventi, qui gratiae concessioni se opposuit.

Animadversionibus Rev.mi Defensoris vinculi ac voto pro rei veritate Rev. di Promotoris Iustitiae deputati acquisitis,

Supremum signaturae apostolicae tribunal

Re sedulo examini subiecta;

Perlecta sententia definitiva in causa lata;

Perpenso quod iuxta H.S.T. iurisprudentiam dispensatio a duplici decisione conformi

in causis nullitatis matrimonii iuxta anteactam legem, quae tempore huius quaestionis materiam regebat, solutnmodo ex gravissima causa concedi solet;

Animadverso quod Tribunal Appellationis Vicariatus Urbis attente examinatam sententiam primi gradus, ipsam confirmare noluit, sed ad ordinarium secundi gradus examen remisit;

Perspecto quod adducta dispensationis causa (cf. can, 90, § 1) par non videtur gratiae concedendae; nam pars actrix atque oratrix, etsi quadam inveterata infirmitate affecta, non videtur in mortis periculo versari;

Praetermissis ceteris in casu animadvertendis;

Rimatis animadversionibus Rev.mi Defensoris Vinculi ac voto Rev.di Promotoris Iustitiae deputati;

Visis artt. 35, n. 2; 115, § 2 *Legis propriae,* qua regitur haec Signatura Apostolica;

Re sedulo examini subiecta in Congressu coram infrascripto Card. Praefecto die 18 maii habito,

decrevit:

Petitam gratiam non concedi.

Adversus hanc decisionem prostat beneficium novae audientiae ad normam artt. 28, § 1 et 115, § 3 praefatae *Legis propriae.*

Quod notificetur iis quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 26 maii 2021.

Dominique Card. Mamberti, *Praefectus*

+Iosephus Sciacca, *Secretarius*

Comentario al Decreto de la Signatura Apostólica Prot. N. 55318/20 VT relativo a la dispensa de la doble decisión conforme en materia matrimonial

Luis De Ruschi

El presente Decreto trata acerca de una solicitud de dispensa, elevada al Romano Pontífice, de la ley que imponía la doble decisión conforme en una causa de nulidad de matrimonio tratada en primera instancia antes de la entrada en vigencia del motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*[1], por el que se eliminó este requisito establecido en 1741 por Benedicto XIV en la Constitución Apostólica *Dei Miseratione* y conservado en los Códigos de 1917 (canon 1987) y 1983 (canon 1684 § 1). La causa, luego de una sentencia afirmativa en primera instancia, había sido abierta a trámite ordinario en el tribunal de segundo grado y fue declarada la perención de la instancia por no haber realizado la parte actora ningún acto procesal. Tres años después la actora peticiona se le dispense de la doble decisión conforme que correspondería aplicar por fuerza de lo establecido en *Mitis Iudex* ("*Dispositio can. 1679 applicabitur sententiis matrimonii nullitatem declarantibus publicatis inde a die quo hae Litterae vim obligandi sortientur*").

Se trata, por tanto, de una solicitud de dispensa de una ley procesal, las cuales están reservadas a la Sede Apostólica por fuerza del canon 87 § 1 del Código de Derecho Canónico. A su vez, esta facultad de dispensa de las leyes procesales está actualmente atribuida por ley especial a la Signatura Apostólica dentro del marco de su competencia atinente a velar por la recta administración de justicia en la Iglesia.

1. AAS 107 (2015) 958-970.

I. La competencia de la Signatura Apostólica en materia de dispensa de leyes procesales

La competencia para dispensar leyes procesales no siempre estuvo en cabeza de la Signatura Apostólica y su atribución ha sido el término final de un largo camino.

La Signatura Apostólica fue restituida como tribunal supremo de la Iglesia por el papa Pío X[2], por la Constitución *Sapienti Consilio*del año 1908[3], quien además la dotó de una ley propia y unas *Regulae servandae* promulgadas en el año 1912. La acotada competencia del Tribunal fue recibida sin modificaciones en el Código de Derecho Canónico de 1917. Posteriormente, durante el pontificado de Pío XII, le fueron concedidas facultades especiales, las que fueron renovadas por Juan XXIII. El Cardenal Roberti, designado prefecto de la Signatura Apostólica, propuso a éste Pontífice la introducción de algunas novedades en materia de competencia. La iniciativa fue avalada por la Santa Sede, pero la convocatoria del Concilio Vaticano II y el anuncio de la reforma del Código de Derecho Canónico hicieron que el proyecto quedara pospuesto[4].

En el año 1967, con la promulgación de la Constitución Apostólica *Regiminis Ecclesiae Universae*[5], aparece en el ordenamiento canónico una norma clara de atribución de competencia a la Signatura Apostólica en materia de vigilancia sobre la recta administración de justicia de la que no se hallaba vestigio en los cánones del Código de Derecho Canónico de 1917[6]. En el artículo 105 de *Regiminis Ecclesiae Universae* el legislador atribuía a la Sección Primera del Supremo Tribunal la tarea de velar, de acuerdo a los Sagrados Cánones, la recta administración de justicia ("*ad normam sacrorum canonum invigilat pro munere suo rectae administrationi iustitiae*").

2. Cf. G. P. Montini, *La Lex Propria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nelle gerarchia delle fonti. Alcune note sparse*, en Aa.Vv. (dir. P. A. Bonnet y C. Gullo) *La Lex Propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano 2010, págs. 46-47.

3. AAS 1 (1909) 7-19.

4. Cf. V. Cárcel Ortí, *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Cenni storici*, en Aa. Vv. (dir. Z. Grocholewski y V. Cárcel Ortí) *Dilextit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano 1984, págs.188-191.

5. AAS 59 (1967) 885-928.

6. Cánones 1603-1605 CIC 1917. Anteriormente la competencia relativa a la vigilancia acerca de la recta administración de justicia en la Iglesia estaba en cabeza de la Sagrada Congregación para los Sacramentos, concedida por Pío XI en audiencia del 25 de abril de 1939 (R. L. 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).

Las *Normae Speciales*de la Signatura Apostólica[7], aprobadas *ad experimentum* por Pablo VI en marzo de 1968, en su artículo 17 § 1 contemplaban la tarea de vigilar la recta administración de justicia dentro de la competencia de la *Sectio Prima* del Tribunal: "*Sectionis primae Supremi Tribunalis est invigilare pro munere suo iustitiae ad norman SS. Canonum administrandae*". Por otra parte, en el artículo 18 se establecían las específicas funciones de su tarea administrativa[8]. La recta administración de justicia, desde el punto de vista normativo, refería también a la tramitación de concesiones de gracias, de modo nominal la comisión de una causa a la Rota Romana, pero inclusive de otras gracias, tal como surge del Título V, Capítulo I (*De Administrativa ratione procedendi. Caput I. In impetranda causae commissione vel alia gratia in ordine ad iustitiam administrandam*"), más no se trataba de una facultad propia del Tribunal, ya que la concesión de la gracia era realizada por el Romano Pontífice[9].

En los artículos 86-92 de las *Normae Speciales* se establecía el procedimiento a seguir dentro del tribunal para el tratamiento de las solicitudes de concesión de gracia, que incluía la notificación a la parte contraria, para que ésta, dentro de un plazo establecido en la notificación, presente los documentos que fuere menester y manifieste su parecer ante la Signatura. Salvados los casos en que hubiere actuado por facultades especiales otorgadas por el Sumo Pontífice, en los otros casos el Tribunal emitía su opinión favorable o desfavorable a la concesión de la gracia impetrada al Romano Pontífice. El Cardenal Prefecto poseía la facultad de rechazar *in limine* las peticiones de gracias que carecieren de todo fundamento (artículo 90 § 1).

El Código de Derecho Canónico de 1983 trató la competencia de la Signatura Apostólica en el canon 1445, sin abrogar las normas universales arriba mencionadas, en tanto no eran contrarias al nuevo Código y la materia no era regulada de modo completo en el Código. En el § 3, 1 del canon 1445 se estable que compete al Supremo Tribunal vigilar sobre la recta administración de justicia ("*rectae administrationi iustitiae invigilare*"), sin distinguir entre las dos

7. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* 3 (1972) 5321-5331.

8. "La Sección primera ejerce funciones relativas al poder judicial. Como los jueces no juzgan simplemente, sino que también deben resolver cuestiones de orden administrativo relacionadas con esa función judicial, no es extraño que en el art. 17 se recojan (a mi modo de ver con una excepción) las funciones judiciales en sentido estricto, y en el art. 18 las funciones administrativas relativas al fuero judicial" (E. Labandeira, *La Signatura Apostólica y los tribunales administrativos*, en *Ius Canonicum* 21 (1981) 674).

9. Cf. G. P. Montini, *Le prassi delle dispense da leggi processuali del Supremo Tribunale de la Segnatura Apostolica (art. 124, N.2, 2ª parte Cost. Ap. Pastor Bonus)*, en *Periodica* 94 (2005) 44-46.

secciones de la Signatura como sí lo hacía *Regiminis Ecclesiae Universae* y las *Normae speciales*. Se trata de una competencia administrativa atinente al foro judicial[10].

Esta competencia fue recibida y explicitada en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*[11], y se plasmaba en el artículo 121, que a la par de la función judicial de Tribunal Supremo, añadía como competencia la provisión a la recta administración de justicia en la Iglesia ("*Hoc Dicasterium, praeter munus, quod exercet, Supremi Tribunalis, consulit ut iustitia in Ecclesia recte administretur*"). Desde el punto de vista de la dispensa de leyes procesales, la competencia surgía claramente del artículo 124, 2º, 2 ("*vel aliam gratiam relative ad iustitiam administrandam*"). La atribución explícita de esta facultad fue considerada una novedad y aparece como un reconocimiento del Supremo Legislador de la primera y principal tarea de la Signatura Apostólica, la de proveer a la recta administración de justicia[12]. Esta tarea, de naturaleza administrativa ha llevado a que algunos autores consideren que, desde esta perspectiva, la Signatura puede asimilarse a un Ministerio de Justicia[13].

Con la promulgación de la *Lex Propria* de la Signatura por la Constitución Apostólica *Antiqua Ordinatione*[14], del año 2008, entran en vigencia normas en las que se puntualiza esta competencia general de dispensa de las leyes procesales y se consigna un procedimiento especial cuando se tratare de la dispensa del requisito de la doble decisión conforme en materia matrimonial. El artículo 35 distingue las diversas facultades atribuidas por su competencia en materia de recta administración de justicia, y en lo que a nuestro caso se refiere, se establece en el número 2 que el Supremo Tribunal es competente para tratar las solicitudes de dispensa de las leyes procesales, incluso para las Iglesias Orientales ("*videre de… dispensationem a legibus processualibus, Ecclesiis orientalibus haud exclusis*"). Por su parte, el artículo 115 § 2 establece que la competencia para la concesión de la dispensa de la doble decisión conforme compete al Congreso de la Signatura ("*Solummodo autem in Congressu decerni possunt concessio dispensationis a duplici decisione conformi in causis nullitatis matrimonii*").

10. Cf. Z. Grocholewski, *La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di evoluzione*, en Aa. Vv. (dir. Z. Grocholewski y V. Cárcel Ortí) *Dilextit Iustitiam: Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano 1984, pág. 220.

11. AAS 80 (1988) 841-912.

12. Cf. P. Malecha, *Le dispense delle leggi processuali alla luce di recenti documenti della Segnatura Apostolica. Alcune considerazioni pratiche*, en *Ius Ecclesiae* 25 (2013) 251.

13. Cf. G. P. Montini, *Le prassi delle dispense…*, 45.

14. AAS 100 (2008) 513-518.

La reforma de la Curia Romana ordenada por el Papa Francisco en *Praedicate Evangelium*[15], conserva esta competencia de la Signatura Apostólica en su artículo 194, en tanto en el artículo 198, al tratar la competencia en cuanto órgano administrativo de justicia en materia disciplinaria, en su número 3 consagra la facultad de juzgar cualquier solicitud relativa a la administración de justicia, lo que claramente incluye las solicitudes de dispensa de las leyes procesales.

2. La praxis de la Signatura Apostólica en casos semejantes

En cuanto se trata de una dispensa, y la actividad de la Signatura Apostólica se realiza a norma del derecho, debemos reseñar brevísimamente cuanto trata la ley general en materia de dispensas. La dispensa, prevista en el canon 85, ha sido definida por la doctrina de la siguiente forma: "Desde el punto de vista objetivo, la dispensa es la inaplicación de una obligación legal en un caso particular producida por un acto emanado de la competente autoridad, en atención a una causa justa. Desde la perspectiva subjetiva, la dispensa crea la posición jurídica de desvinculación respecto a una obligación legal, cuyo título es el acto que la ha concedido"[16].

La dispensa puede ser concedida por quienes gozan de potestad ejecutiva dentro de los límites de su competencia, así como por aquellos a los que compete explícita o implícitamente la potestad de dispensar por delegación legítima. Asimismo, para su concesión debe concurrir la existencia de una causa justa y razonable, debiéndose tener en consideración las circunstancias del caso y la gravedad de la ley que se dispensa (canon 90 § 1)[17]. La dispensa se caracteriza por su excepcionalidad, toda vez que la relajación de la ley se concede por acto singular para un caso particular.

En cuanto a la dispensa de la ley de la doble conforme para las causas matrimoniales, Gian Paolo Montini ha reseñado la praxis de la Signatura Apostólica, delineando las circunstancias en las cuales el Supremo Tribunal supo otorgar la dispensa[18]. Señala este autor, preliminarmente, que la Signatura permaneció cautelosa de frente a estas solicitudes, indicando que en el pasado la ley procesal de

15. *Communicationes* 54 (2022) 9-81.

16. E. Baura, *Dispensa*, en *Diccionario General de Derecho Canónico* (dir. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano), Pamplona 2012, vol. 3 pág. 397.

17. La Signatura Apostólica no ha dado curso a las solicitudes de dispensa en las que no vengan indicadas las razones por la cuales se la solicita o cuando la razón invocada no es justa y razonable (cf. P. Malecha, *Le dispense delle leggi*…, 253).

18. Cf. G. P. Montini, *Le prassi delle dispense*…, 98-112.

la doble decisión conforme no era una ley que habitualmente fuera dispensada, apuntando que desde la entrada en vigencia de la *Pastor Bonus* comenzó a delinearse el fundamento de una nueva praxis[19].

De entre la docena de casos analizados en el estudio arriba citado, la dispensa fue concedida, entre otros supuestos, en caso de errores procesales atribuibles a los tribunales inferiores, cuya resolución resultaba gravosa a las partes; también en casos de grave enfermedad de la parte actora; en el supuesto de conformidad equivalente entre dos sentencias o en el caso de tener las nupcias preparadas sin dos decisiones conformes sin negligencia de la parte convenida[20]. Siempre se contó con el parecer del Defensor del Vínculo y del Promotor de Justicia. Con posterioridad a la entrada en vigencia de la *Lex Propria* se registraron nuevos casos de solicitud dispensa de la ley relativa a la doble decisión conforme en causas matrimoniales en los que el Supremo Tribunal mantuvo su posición restrictiva en relación a la concesión de la dispensa, toda vez que las sentencias de primera instancia podían ser ratificadas por medio de un decreto (canon 1682 § 2), lo que no implicaba de por sí un largo proceso y un gravamen a la *salus animarum*[21].

3. El Prot. N. 55318/20 VT

El caso bajo examen presenta varias particularidades. La primera es que la solicitud se realiza varios años después de la entrada en vigencia del motu proprio *Mitis Iudex* por el que se eliminó el requisito de la doble decisión conforme en las causas matrimoniales. La causa, iniciada en el año 2012, es resuelta afirmativamente en primera instancia por exclusión del *bonum sacramenti* por ambos cónyuges y por exclusión de *bonum prolis* por parte del varón convenido. La causa es elevada al Tribunal de Apelaciones del *Vicariatus Uris*, que abre el proceso a trámite ordinario en marzo de 2014. La parte actora no realizó ningún acto procesal y el tribunal, por fuerza de lo prescrito en el canon 1520, declaró la caducidad de la instancia procesal en el año 2017. Tres años después la mujer actora solicitó al mismo Romano Pontífice la solicitud de dispensa de la ley que imponía la doble decisión conforme en materia de causas matrimoniales.

19. *Ibid*., 100-103.

20. *Ibid*., 104-112. El Supremo Tribunal tuvo en cuenta que la doble decisión conforme fue impuesta por el legislador por razones de bien público y tutela de la indisolubilidad del vínculo matrimonial: "*Cum necessitas secunade sententiae conformis in causis nullitatis matrimonii statuta sit praecipue ob rationem boni publici, pro tuitione Sacramenti, seu ad vitandum periculum ut nullum declaretur vinculum validum, quod ex ipsa institutione Divina sacrum et indissolubile est*" SSAT 30 de agosto de 1977 Prot. N. 9387/77 CG.

21. Cf. P. Malecha, *Le dispense delle leggi*…, 257-258.

El pedido de dispensa no es tratado personalmente por el Romano Pontífice, y por razones de competencia, es remitido por el Sustituto de la Secretaría de Estado al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica. Recibida la petición, la Signatura se procura de la sentencia de primera instancia y del decreto de apertura a trámite ordinario dictado por el tribunal de segundo grado. Interpelada la parte convenida en relación a la concesión de la dispensa, manifiesta su oposición al otorgamiento. Previo a la resolución del caso, el Defensor de Vínculo presentó sus observaciones y el Promotor de Justicia su voto *pro rei veritate*. Finalmente, la causa fue tratada en el Congreso del Tribunal, analizados los antecedentes remitidos y considerando la causa justa invocada por la mujer (enfermedad de larga data, aunque sin peligro de muerte). El Congrego decide, siguiendo los criterios habituales del Tribunal, desestimar la solicitud ("*solummodo ex gravissima causa concedi solet*"). En el texto del decreto se deja constancia de la posibilidad de recurrir la negativa y solicitar nueva audiencia de conformidad a los artículos 28 § 1 y 115 § 3 de la *Lex Propria*.

La denegatoria en el caso bajo estudio puede ser considerada, desde un errado punto de vista "pastoralista", como un exceso ritual, toda vez que la exigencia de la doble decisión conforme en las causas matrimoniales ya no se encuentra vigente en la Iglesia; pero con buen criterio de estabilidad jurídica, la Signatura desestima la petición por no configurarse los supuestos que, *ad normam iuris* y su praxis habitual, habilitan la concesión de este tipo de dispensas. Entendemos que el Supremo Tribunal ha considerado que en atención a la apertura a trámite ordinario (que implicaba que la sentencia de primera instancia no se podía confirmar), al tiempo transcurrido, la inacción procesal de la parte actora y la no invocación de deficiencias de parte de los tribunales inferiores involucrados, no se configuraba la justa causa que habilitara la concesión de la gracia peticionada[22].

22. "Por otra parte, que la causa sea razonable significa que debe haber una armonía entre la razón de la dispensa y la racionalidad propia de la ley. Es precisamente en la valoración de la causa donde se ha de agudizar la sensibilidad jurídica de la autoridad para que su concesión o denegación de la dispensa sea un acto prudente, equitativo" (E. Baura, *Dispensa*, pág. 401).

ACTUALIDAD

Crónica de la Facultad de Derecho Canónico
Ciclo lectivo 2022

I. Licenciatura en Derecho Canónico

En 2022, la Licenciatura en Derecho Canónico retomó sus clases presenciales, incorporando un 30% de dictado a través de plataformas virtuales. Ello fue posible por nuevas disposiciones de la Santa Sede para las carreras eclesiásticas y de la Universidad en cuanto a promover la combinación entre clases presenciales y virtuales. Diez nuevos alumnos de varias provincias argentinas y países limítrofes se incorporaron a esta carrera.

2. Cursos de Doctorado

Cursos de Doctorado 2022. Los cursos de Doctorado se llevaron a cabo presencialmente en 2022, durante los meses de abril y agosto. En abril, los cursos coincidieron con las Jornadas de Actualización en Derecho Penal Canónico, y se desarrollaron temas vinculados con el derecho procesal penal desde la reforma del Libro VI del Código de Derecho Canónico, la evolución y novedades en el Motu Proprio Sacramentorum Santitatis Tutela, el Vademecum de la Congregación para la Doctrina de la Fe, las nuevas figuras delictivas del Libro VI y criterios para elaboración de la sentencia penal y el decreto penal. Las clases estuvieron a cargo del R.P. Dr. Manuel Arroba Conde c.m.f. (Juez del Tribunal de la Rota Española), Mons. Dr. Jordi Bertomeu Farnós (Oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe), el Pbro. Dr. Hugo von Ustinov, el Pbro. Dr. Ariel David Busso y el R.P. Dr. Fr. Ricardo Daniel Medina OAR.

En agosto, los cursos de Doctorado versaron sobre los siguientes tópicos: la elaboración de una tesis doctoral, metodología jurídica, la función del Defensor del Vínculo: génesis y praxis, las fuentes originarias del derecho litúrgico, la prueba en la defensa, el tratamiento de las apelaciones en la Rota Romana des-

pués de Mitis Iudex y cuestiones selectas referidas a los fueros interno y externo. Las clases estuvieron a cargo del Pbro. Dr. Ariel D. Busso; el Pbro. Dr. Mauricio Landra; el Pbro. Dr. Alejandro Russo; Mons. Dr. José Luis Mollaghan y Mons. Dr. Alejandro Bunge.

III. Defensas de Tesis Doctorales y nuevos doctores

En febrero de 2022, el Pbro. Lic. Juan Cruz Villalón defendió su tesis doctoral en Derecho Canónico sobre el tema "La contribución del obispo diocesano a la certeza moral en los procesos de canonización". En noviembre, hizo lo propio la Lic. María Rosa Saad von su tesis titulada "Potestad de régimen. Naturaleza y alcance en movimientos eclesiales y nuevas comunidades".

IV. Jornadas de Derecho Penal Canónico

La Diplomatura en Derecho Penal Canónico, desarrollada virtualmente durante los años 2020 y 2021, culminó en abril de 2022 con las Jornadas de Derecho Penal Canónico. Estas Jornadas tuvieron lugar intensivamente durante la semana del 25 al 29 de abril de 2022, con la presencia de casi doscientas personas, canonistas y operadores diocesanos, venidos de varios puntos de la Argentina y de otros países de América Latina. La temática de las Jornadas versó sobre la reforma del Libro VI del Código de Derecho Canónico ("Las sanciones en la Iglesia") y contó con la presencia de Mons. Dr. Jordi Bertomeu Farnós, Oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Santa Sede, y el R.P. Dr. Manuel Arroba Conde, Decano del Instituto Teológico Juan Pablo II de Madrid.

V. Diplomatura en Administración de Bienes Eclesiásticos

Durante los meses de agosto, septiembre, octubre y noviembre de 2022, la Facultad ofreció una nueva Diplomatura online: la Diplomatura en Administración de Bienes Eclesiásticos. Alrededor de ciento treinta personas se inscribieron para realizarla, provenientes de la Argentina y de otros países de la región.

Se abordaron distintas materias: presentación general del Libro V del CIC; la relación Iglesia-Estado en asuntos económicos; la administración de Institutos de Vida Consagrada; la estructura económica de la Diócesis; exenciones impositivas de la Iglesia; procedimientos de altas del CUIT previsional; obligación de balances ante la AFIP; donaciones, descargas impositivas; temas jurídicos civiles (contratos,

enajenaciones, donaciones, testamentos); el patrimonio estable; requerimientos de la Santa Sede en materia económica; praxis de los Dicasterios que intervienen; inversiones responsables; recaudación en entidades gubernamentales e internacionales; los delitos económicos en el nuevo Libro VI del CIC; el uso evangélico de los bienes eclesiásticos; propuestas del Episcopado Argentino (el Programa FE).

Los profesores incluyeron a personalidades tanto de la Argentina como del exterior: Mons. Guillermo Caride; el Pbro. Dr. Ariel Busso; el Pbro. Dr. Hugo von Ustinov; el Dr. Rodolfo Barra; la Hna. Angélica Hernández Ochoa FMVP; el R.P. Fr. Freddy Dazza; el Pbro. Dr. Miguel Campo Ibáñez; los Dres. Jorge y Martín Vignale; la Dra. María del Carmen Angelini; Mons. Andrea Rippa; el Pbro. Dr. Juan Cruz Villalón; el Dr. Javier Gonzalez Camarasa; el Dr. Ignacio Goruzpic; el R.P. Dr. Daniel Medina; Mons. Carlos María Domíngez y el Pbro. Carlos Accaputo y Pastoral Social Buenos Aires.

VI. Otros cursos de la Facultad

Curso virtual de proceso judicial de nulidad matrimonial. Se realizó la séptima edición de este curso virtual en sus dos partes: teórica y práctica. Alrededor de una docena de personas, laicos provenientes de varias provincias de la Argentina y de Chile, participaron de ambas instancias.

Curso virtual para secretarias parroquiales. Durante los meses de septiembre y octubre de 2022 se llevó a cabo una segunda edición de este curso, que fue esta vez dividida en dos partes. La primera repitió los temas tratados en la edición de 2021, a saber: la misión pastoral de la secretaría parroquial, sacramentos y nulidades matrimoniales. La segunda se orientó a desarrollar temáticas como los protocolos parroquiales contra abuso de menores, las estructuras parroquiales para la administración de los bienes temporales, y los espacios sagrados en el ámbito parroquial. Las conferencias estuvieron a cargo del Pbro. Dr. Ariel Busso, el Pbro. Dr. Juan Cruz Villalón, el Lic. Tadeo Russo Soria, el Lic. Federico Alfredsson, el Pbro. Dr. Alejandro Russo, el R.P. Dr. Fr. Daniel Medina OAR y el Pbro. Dr. Mauricio Landra. Un total de alrededor de cuatrocientas personas participaron en los distintos encuentros.

VII. Actividades del Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) durante los años 2020 y 2021

Coloquio online sobre "Política, laicidad y símbolos religiosos". El 3 de mayo de 2022, con la presencia virtual del Prof. Dr. Santiago Cañamares Arribas,

de la Universidad Complutense de Madrid, se llevó a cabo esta actividad, moderada por el Director del IDEC, Lic. Octavio Lo Prete,

Encuentro de los miembros del IDEC con la Dra. Ana María Celis, Presidente del Consejo Nacional de Prevención y Acompañamiento a Víctimas de la Conferencia Episcopal de Chile: el 24 de agosto de 2022 se llevó a cabo un encuentro con la Dra. Celis Brunet, a fin de compartir su experiencia en la prevención de abusos en ámbitos eclesiales y la atención a víctimas y denunciantes.

Reuniones del IDEC: el 4 de agosto y el 12 de octubre, los miembros del IDEC llevaron a cabo las reuniones ordinarias del Instituto.

VIII. Publicaciones

Durante el año 2022 se publicó el volumen XXVII del Anuario Argentino de Derecho Canónico.

María Inés Franck
Secretaria Académica

RECENSIONES

Aa.Vv., (Miñambres J., Ejeh B. N., Puig F., dirs., *Studi sul diritto del governo e dell' organizzazione della Chiesa, in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, 2 vols., Venezia 2021, 1491 págs. ISBN 978 – 88 – 6512 – 742 – 1.

Esta amplia obra se encuentra dividida en dos volúmenes. En su totalidad, contiene 90 artículos de juristas –principalmente canonistas– provenientes de catorce países.

La ocasión que motivó la realización de esta publicación fue el septuagésimo cumpleaños de Mons. Juan Ignacio Arrieta, secretario del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos. Su empeño académico y su servicio en diversas instancias de la Curia romana y de otras entidades del gobierno eclesial, son valorados mediante la actualidad de estudios canónicos comprendidos en diez partes según un criterio de orden sistemático.

La primera parte, titulada "Fundamentos del gobierno y cuestiones constitucionales", enmarca sobre todo la naturaleza de la organización eclesiástica, la acepción y extensión del concepto "gobierno eclesiástico" y otros aspectos vinculados a estos ejes.

La segunda parte, "Elementos jurídicos – constitucionales sobre los fieles", estudia fundamentalmente las obligaciones y derechos de los fieles, la ministerialidad de los fieles laicos y la relación entre las asociaciones canónicas y los Obispos diocesanos.

La tercera parte, llamada "Gobierno central – universal de la Iglesia", aborda algunos análisis sobre el servicio del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, los oficios del colegio cardenalicio y la misión del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral.

La cuarta parte, "Gobierno local. Instituciones jurídicas", aporta varios artículos referidos al *munus* de los Obispos, y su ejercicio en vinculación con los institutos religiosos y la administración de la justicia. Además, brinda algunas consideraciones sobre la cura pastoral parroquial.

La quinta parte, bajo el título "Derecho administrativo y gobierno", desarrolla aspectos relacionados con el ejercicio de la función administrativa y ciertos oficios implicados en ella.

La sexta parte, "Sinodalidad y temas de gobierno de los colegios eclesiales", abre perspectivas sobre la estructura colegial en la Iglesia. Además, presenta formas específicas de sinodalidad y analiza el Sínodo de los Obispos luego de la reforma del papa Francisco.

La séptima parte, encabezada como "Expresiones «supraepiscopales» de gobierno", se avoca a tres temáticas: la Iglesia *sui iuris*, la designación de los Obispos en la Iglesia particular y la función de la Conferencia episcopal en la pastoral de la movilidad humana.

La octava parte, llamada "Experiencias canónicas de gobierno a nivel local", describe situaciones particulares: la estructura de gobierno en las diócesis alemanas, la asistencia espiritual militar allí, y los aspectos canónicos de las reformas postconciliares de la curia diocesana en Valencia, entre otras.

La novena parte, denominada "Gobierno de los recursos económicos", indaga sobre el deber del sostenimiento de la Iglesia y la tarea del consejo parroquial y de oficinas de corresponsabilidad para esta finalidad.

La décima parte, "Derecho y Estado de la Ciudad del Vaticano", remarca debates propios del derecho público eclesiástico, que ponen de manifiesto la función de la Ciudad del Vaticano dentro del gobierno de la Iglesia. De este modo, se presentan relaciones entre el ordenamiento jurídico canónico y el ordenamiento jurídico vaticano.

A modo de síntesis, destacamos que la obra incluye categorías históricas, magisteriales, de reflexión actual y particular sobre el derecho de gobierno y de organización de la Iglesia. La riqueza y diversidad de cada de uno de los aportes contenidos dan prueba de ello. Esto nos lleva a concluir que ambos volúmenes constituyen un importante aporte para el estudio científico del derecho canónico, especialmente para lo que involucra a su libro segundo.

Jorge Daniel Juncos

Aa.Vv., (C. Peña Garcia dir.), ***Derecho Canónico y Pastoral. Concreciones y retos pendientes*****, Madrid 2021, ISBN 978-84-1377-769-6. 243 págs.**

La relación entre derecho canónico y pastoral ha sido motivo de numerosas investigaciones. No han faltado contextos eclesiales en donde se los ha presentado como una contraposición, en la que todo elemento jurídico llega a obstaculizar la vida misma de la Iglesia. Así como no faltan intervenciones pontificias, como emblemática la de Juan Pablo II en 1990, para reconocer que la actividad jurídica – canónica es siempre pastoral.

La presente obra reconoce que todavía se percibe cierta animosidad o recelo ante el derecho canónico, por eso presenta esta intrínseca naturaleza pastoral del derecho eclesial, especialmente en los nuevos escenarios y desafíos pastorales que se manifiestan en la Iglesia del siglo XXI.

Con la dirección de Carmen Peña García, esta obra colectiva es fruto de la investigación de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Comillas. Trabajo generoso y agradecido que incluye una dedicatoria y una oración por el colega José María Díaz Moreno, SJ, fallecido recientemente.

En todos los capítulos se observan un estilo científicamente preciso y una pedagogía clara y fundamentada, propio de quienes enseñan lo que escriben, e invitan a vivir lo que enseñan.

Así Campo Ibañez estudia los bienes temporales que en la iglesia requieren del liderazgo de la autoridad para su correcta administración. Pastores y fieles responsables en la gestión y administración del patrimonio y de su finalidad pastoral.

Rufino Callejo dedica su estudio a la vida consagrada, con su regulación y praxis sobre todo a partir de las obligaciones y derechos específicos, compartiendo una interesante reflexión y sugerencias de *iure condendo*.

Como en otros temas, la obra considera las últimas reformas canónicas y demás intervenciones pontificias, como ocurre con la administración de los bienes en la vida consagrada. No se desarrolla la reciente reforma al Libro VI del Código ya que salió durante la impresión del libro.

Bahillo analiza el *munus santificandi* y la necesidad de dar respuestas a nuevos desafíos pastorales como está ocurriendo con la solicitud de sacramentos. Todos los fieles y sus familias conviven hoy con nuevas conformaciones culturales, que la exhortación *Amoris laetitia* invita a acompañar, integrar y discernir.

Cristina Guzmán analiza el *munus docendi* específicamente en el aporte universitario a la misión de la Iglesia, con la experiencia española y sus propuestas pastorales. Un campo que requiere de toda la comunidad universitaria, para manifestarse como centro de pensamiento y de acción, más allá de su carácter de pontificia y de católica.

En el campo sancionador, Sanchez-Girón estudia uno de los temas más significativos a partir del Jubileo de la Misericordia: la absolución y el aborto, que no ha estado exento de malas interpretaciones pastorales para tratar el pecado y la remisión de la pena canónica.

La profesora Peña García desarrolla los procesos matrimoniales, así como las reformas legislativas sobre la conformación de los tribunales eclesiásticos, que incluye una auténtica pastoral judicial como parte de una pastoral familiar unitaria.

En un derecho matrimonial que abarque las diversas instancias pastorales, el aporte del Morán Bustos como Decano de la Rota Española, nos presenta el desafío de acompañar la conflictividad conyugal, así como las crisis y rupturas, destacando la importancia de la preparación y sobre todo del acompañamiento a novios y esposos.

Este grupo docente reconoce que han sido cinco años de reformas canónicas aplicadas en una pastoral a la que hay que acompañar e iluminar. Para ello, pastores y fieles cuentan con el derecho canónico como un instrumento pastoral ordenado a la suprema ley de la Iglesia.

Mauricio Landra

Coccopalmerio, Cardenal Francesco, ***Sinodalitá ecclesiale "a responsabilitá limitata o dal consultivo al deliberativo" a colloquio con padre Lorenzo Prezzi e nel ricordo del Cardinale Carlo Maria Martini***, **Roma 2021, 113 págs**., **ISBN 978–88–266–0671–2.**

El presente trabajo es una entrevista que el Cardenal Coccopalmerio le realiza al Padre Lorenzo Prezzi, quien es su amigo, y donde se trata el tema de la sinodalidad eclesial.

El Cardenal Coccopalmerio nacido en 1938 y sacerdote desde 1962, es licenciado en Teología, y doctor en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana. Además de pro vicario general, fue profesor en la Facultad de Teología del Norte de Italia, y de la Pontificia Universidad Gregoriana. Fue consagrado Obispo auxiliar por el Cardenal Martini en 1993.

Este pequeño pero importante volumen que se presenta, consta de tres partes bien definidas, a saber: En un primer momento, una breve introducción; luego, en el desarrollo de la entrevista, el tema de la sinodalidad eclesial; y en último momento, se presentan algunos rasgos de la vida del Cardenal Carlo María Martini y su aporte al tema que se está tratando.

En la introducción, podemos observar que el Santo Padre Francisco, pensando en el Sínodo de los Obispos, que se ha de llevar adelante en el año 2023, ha presentado un tema que es de su preocupación, y también preocupación de la Iglesia. El Papa ha formulado así el tema "Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión".

Luego, tiene lugar la entrevista que se le hace al Padre Prezzi, donde lo primero que se intenta es definir qué es la sinodalidad y su "caminar con".

Los documentos de la Iglesia no ofrecen un concepto explícito de lo que es la sinodalidad, sin embargo, uno de los más elocuentes es *Lumen Gentium*, 37,1, del cual luego se apoyará el canon 212 § 3.

Se presenta que hay dos sujetos que son los fieles y los pastores, y se enuncia también una afirmación, el bien de la Iglesia.

El planteo inicial, que lo llaman "consultivo", en la entrevista deja en claro que los fieles buscan, conocen y manifiestan a los pastores el bien de la Iglesia,

y éstos han de oír, discernir y decidir. En este primer momento se deja entrever una mirada jerárquica donde los pastores son quienes definen o toman la última decisión por el bien de la Iglesia.

Se realiza además un segundo planteo, donde el panorama es más general y ya no tan particular. Este planteo lo denominan "deliberativo", y aquí los fieles y los pastores juntos buscan, disciernen y deciden el bien de la Iglesia. Se muestra un espacio donde la voz de todos es escuchada, se abre una votación, y aunque los pastores puedan tener mayor incidencia al emitir su voto, se busca realizar aquello en lo cual todos están de acuerdo. En este punto, se resaltan tres actitudes del pastor, pero que también han de estar en toda jerarquía. Primero, que debe conocer el consejo de los fieles; segundo, debe tener razón adecuada para no aceptar el consejo; y por último, debe abstenerse de tomar decisión solo, sino invitar a continuar discerniendo.

Todos los fieles, de modo sacramental y carismático, debemos estar al servicio del gobierno y el bien de la Iglesia.

En un último momento, se presenta la figura del Cardenal Martini, en su tarea de diálogo interreligioso, su cariño por los "hermanos mayores" como se les ha llamado al pueblo judío. Cómo ha insistido en una apertura de corazón hacia las demás religiones, y además una apertura al diálogo, donde también se vive la sinodalidad.

Acercándome a esta obra, he podido descubrir distintos modos de entender la sinodalidad, puede ser consultiva, deliberativa, jerárquica, etc. Sin embargo me animo a pensar que no es un tema cerrado, y que aún hay más por reflexionar, buscando el mejor modo de que todos podamos participar en la búsqueda del bien para la Iglesia. La sinodalidad, además de un "caminar con", es un acto de conocimiento del otro, es un redescubrir hacia dónde caminamos, es un acto de fe, es un pedir la gracia de saber caminar con el otro con todo lo que implica. En ese andar, es donde pensamos, buscamos, discernimos, y ayudamos al bien de la Iglesia.

José Luis Rodríguez

Del Pozzo, Massimo, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma 2021, 320 págs**., ISBN: 978-88-8333-976-9.**

El Motu propio *Mitix Iudex Dominus Iesus* ha introducido una importante y novedosa reforma en el proceso de nulidad matrimonial. Massimo del Pozzo, profesor de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Derecho Constitucional Canónico y Derecho Procesal, entre otras materias, publicó la presente obra con la intención de ofrecer un apoyo de estudio y reflexión para la labor judicial. En esta segunda edición, revisada, actualizada y ampliada, vuelve a presentar en profundidad los elementos que inspiraron al Papa Francisco, enuncia los presupuestos históricos y eclesiológicos de la reforma y explica detalladamente los elementos que conforman cada fase de este proceso especial más breve ante el Obispo.

La obra está compuesta de tres partes y diez capítulos. En la primera parte, aborda los principios conceptuales que promovieron la reforma, explica detalladamente los valores y aspiraciones que orientaron el Motu propio y, en relación al resguardo de la indisolubilidad del matrimonio, esclarece cuál es su incidencia funcional en la reforma. Posteriormente presenta los antecedentes históricos de esta medida legislativa, en una apretada síntesis desde la antigua tradición hasta la aplicación del Concilio Vaticano II y su posterior evolución en los distintos pronunciamientos pontificios que se sucedieron. Por último, desarrolla los aspectos eclesiológicos de la reforma que sustentan la función judicial del Obispo -un punto central de esta reforma procesal- y advierte sobre la conversión deontológica y operativa que supone su implementación, puesto que al ponderar la proximidad de los fieles con el Obispo se reconoce una mayor entidad a la jurisdicción local. También detalla los deberes pastorales y administrativos que posee el Obispo diocesano en las causas matrimoniales.

En la segunda parte trata la fase estática del proceso: los elementos propios del juicio, el lugar del Obispo como juez y moderador, y los distintos colaboradores que lo acompañan. Además explica y desarrolla el papel de las partes intervinientes y su peculiar conformación en el proceso breve. Por último, trata las acciones y excepciones que pueden tener lugar en este proceso, como también, la competencia del juez, los requisitos de la demanda y la economía global del juicio.

En la tercera y última parte, desarrolla la fase dinámica del proceso y profundiza las etapas del proceso judicial en aquello más específico y particular que ofrece la reforma en el proceso breve ante el Obispo. En cuanto a la introducción de la causa, destaca lo característico del escrito de la demanda conjunta o al menos con el consentimiento de la otra parte, la evaluación del Vicario judicial y los posibles recursos ante las medidas introductorias. En relación a la etapa instructiva, la presenta como "el alma del proceso", profundiza en la recolección de las pruebas, la naturaleza y el desenvolvimiento del examen judicial del Obispo, y la eventual conversión del proceso breve en ordinario. En cuanto a la etapa decisoria, trata la reserva de la decisión de "proceso breve" al Obispo, los deberes previos a esta decisión y la modalidad conveniente. También explica la certeza moral como presupuesto de la decisión favorable y, por último, la forma y fundamentación de la sentencia. En el último capítulo, trata la posible apelación de la sentencia del Obispo y como se lleva adelante esta etapa en este proceso más breve ante el Obispo.

Esta publicación al presentar la novedad legislativa de manera completa, sintética y en un lenguaje que, sin dejar de ser técnico, explica con claridad los distintos componentes de la reforma, es muy accesible para el estudio y comprensión de esta novedosa reforma legislativa.

Celeste E. Ballón Patti

Montini G. Paolo, *Los recursos jerárquicos (CC. 1732-1739)*, Madrid 2021, 200 págs. ISBN 978-84-17561-37-6.

En respuesta a la iniciativa de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad San Dámaso, de Madrid – cuyo compromiso en hacer accesibles publicaciones canónicas de gran valor y utilidad es vastamente reconocido en el ámbito académico –, y en línea con la finalidad eminentemente práctica de sus notas para las lecciones que imparte desde hace años en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana, el Profesor Montini ofrece en esta obra un estudio integral acerca de los recursos jerárquicos en la Iglesia.

El preciso y minucioso estudio exegético con el que va comentando secuencialmente cada uno de los cánones que conforman la sección primera de la quinta parte del Libro *De processibus* sirve de columna vertebral de toda la obra.

De esta manera, contribuyendo a una promoción más eficaz de los derechos en la Iglesia, gran legado del Concilio Vaticano II, y capitalizando su larga experiencia en el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, el autor procura – con total éxito – ofrecer a los lectores un texto que ilustre cómo se propone en la Iglesia el recurso jerárquico, cómo se desarrolla en el procedimiento y cómo se concluye con la decisión del superior.

El capítulo primero está dedicado a los actos administrativos singulares – ámbito de aplicación de las normas sobre los recursos jerárquicos –, cuyo abordaje sistemático está precedido por una breve descripción histórica acerca de los diversos sistemas de justicia administrativa en la Iglesia. Seguidamente el autor presenta el modo de evitar los recursos a partir de las instancias que favorecen la solución pacífica de las controversias, culminando el capítulo con el abordaje de algunas cuestiones particulares, entre las que se destacan la nueva praxis relativa a la aprobación en forma específica de actos de los Dicasterios de la Curia Romana, así como también cuestiones relativas a los recursos jerárquicos en el contexto de las normas sobre los *delicta reservata* y de las facultades especiales concedidas al Dicasterio para el Clero y al Dicasterio para la Evangelización.

El segundo capítulo presenta pormenorizadamente el instituto jurídico que debe preceder al recurso jerárquico, es decir, la exigida *remonstratio* dirigida al autor del acto impugnado, analizándose su naturaleza, su obligatoriedad y su modo de presentación, así como también los plazos temporales iniciados a partir

de los distintos modos legítimos de intimación del decreto. De las cuestiones particulares estudiadas este capítulo, resaltamos aquellas relativas al modo de proceder en los supuestos de impugnación de un acto administrativo procedente de la potestad vicaria o delegada.

En el capítulo tercero se desarrolla la proposición del recurso jerárquico, describiendo los elementos que debe contener el escrito, los sujetos que gozan de legitimación activa y los motivos para interponerlo, así como el procedimiento que debe seguirse para su tratamiento administrativo; destacándose entre las cuestiones particulares finales del capítulo aquellas relativas a la proposición de un recurso jerárquico contra la dimisión de un instituto religioso.

El cuarto capítulo está dedicado propiamente a la tramitación del recurso jerárquico, a saber: al rol que cumple en ella el abogado, a la petición por parte del superior jerárquico de informaciones y pruebas – ordinariamente a la autoridad eclesiástica inferior –; así como también a su resolución motivada, enumerándose y describiéndose cada una de las posibles soluciones a las que puede arribar el superior jerárquico haciendo uso de su amplia capacidad de decisión. De las cuestiones particulares, destacamos las relativas a la reparación del daño y a la exclusión de la *sanatio* de las facultades del superior jerárquico.

El quinto y último capítulo aborda la posible suspensión del acto impugnado como efecto de aquellos recursos que constituyen *ipso iure* excepciones a su ejecutividad inmediata, así también como concesión de la autoridad competente a instancia de parte; culminando con el análisis de la cesación de la suspensión del acto impugnado, haya ésta ocurrido *ipso iure* o por concesión. Entre las cuestiones particulares de este capítulo, mencionamos las relativas a la divisibilidad de los efectos de la suspensión, así como también a los límites del poder del superior jerárquico en la suspensión de la ejecución.

La obra concluye con una abundante y actual reseña bibliográfica, precedida por tres anexos en los que el autor ofrece tablas sinópticas que permiten visibilizar sintética y esquemáticamente la *potestas in ecclesia*, el procedimiento y plazos para los recursos, así como también dos esquemas relativos al recurso contra un acto administrativo emanado por el vicario general.

Finalmente, debemos mencionar que la rigurosidad académica que caracteriza el desarrollo de la obra es acompañada con una concreta ejemplificación tomada de la jurisprudencia aplicable al caso, facilitando desde el punto de vista pedagógico una comprensión más profunda de cada uno de los temas tratados a partir de abundantes citas y referencias a decretos definitivos y sentencias del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.

Juan Pablo Masramón

Neri, A., Llórens, I., (a cura di), ***I fondamenti relazionali del diritto di famiglia. Un approccio interdisciplinare*****, Roma 2021, 524** págs. ISBN 978–88–**8333–995–0.**

La ocasión que motivó la realización de esta publicación fue el XXV Congreso de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Università della Santa Croce en Roma, el cual fue organizado por el Centro de Estudios Jurídicos sobre la Familia y se llevó a cabo los días 19 y 20 de abril del año 2021 cuyo título fue "Los fundamentos relacionales del derecho de familia. Un enfoque interdisciplinar.", con la idea de reflexionar sobre los fundamentos que podrían justificar la existencia de un derecho de familia en la Iglesia. Los trabajos y resultados científicos de este Congreso pretenden también contribuir a la elaboración de un derecho canónico de la familia, en respuesta a la llamada que el Papa Francisco denomina "vocación de la familia" (cf. *Amoris Laetitia*, 88).

El gran tema de la conferencia -que dio origen a este trabajo - es la interdisciplinariedad de la mirada sobre la realidad de la familia que permite completar la propia perspectiva con otras que se enriquecen mutuamente. Al estar basada en relaciones interpersonales naturales, la familia es una estructura antropológica que precede a los diversos y necesarios reconocimientos jurídicos positivos y afecta a todas las ciencias. Esta interdisciplinariedad se refleja en varias perspectivas (antropológica, sociológica, teológica, jurídica y psicológica) desde las que se estudiará la realidad familiar, con el objetivo de presentar y poner en diálogo las distintas ciencias que tienen a la familia como objeto. Con este diálogo se pone en evidencia su importancia primordial como protagonista del derecho, de la Iglesia y de toda la sociedad.

Es por ello que la presente obra se ocupa de reflexionar sobre el lugar de la realidad familiar en la sociedad y en la Iglesia, entendiendo a esta realidad familiar, no solo como receptora de la atención y protección pastoral como bien a conservar, sino como protagonista en la realización de la misión de la Iglesia y de la sociedad. Su relevancia jurídica eclesial no sólo está ligada al fundamento sacramental del matrimonio, sino que presupone y asume la dimensión del derecho natural que está presente en toda familia.

Este trabajo se divide en cuatro grandes partes, que van desarrollando las distintas dimensiones de las relaciones familiares.

La primera parte de este libro destaca una mirada antropológica. Tiene como autores a Susy Zanardo y a Francesco Botturi. La Profesora Zanardo presenta la diferencia y la complementariedad sexual como constitutivas, relacionales, y generativas de la relación marital, y de las demás relaciones familiares que le son complementarias a ésta. El Profesor Botturi intenta buscar la génesis intersubjetiva de la dimensión social de la familia, preguntándose por la naturaleza y potencialidad de esta interacción, que se articula en tres términos: reconocimiento, tercero, y comunidad.

La segunda parte de este trabajo presenta la dimensión teológica de las relaciones de familia, teniendo como expositora a la Profesora Blanca Castilla de Cortázar, quien reflexionó sobre las relaciones familiares que participan y revelan la naturaleza relacional divina y la creación del hombre a imagen de Dios. La autora presenta a la persona como relacional y dual, y la familia como realidad relacional y triádica, para luego detenernos en la teología de la imagen de Dios y la imagen de la Trinidad en la dualidad hombre-mujer y en la realidad familiar.

La tercera parte, acerca de la dimensión jurídica, es desarrollada por Carlos José Errázuriz, Héctor Franceschi, y Adriana Neri. El Profesor Errázuriz presenta la relación entre familia y derecho, y propone redescubrir la dimensión de justicia existente en las relaciones familiares. Dicho informe se complementa al del Profesor Franceschi, que trata de explicar en un primer momento, en qué consiste el derecho de familia, desde una perspectiva realista, y en segundo momento, cómo se ha formalizado o "positivizado" este derecho de familia en el derecho canónico, entendido no solamente como las normas del Código de Derecho Canónico sino como un sistema jurídico complejo, donde podríamos identificar un derecho de familia canónico, tanto como parte del ordenamiento jurídico como una propia disciplina académica. Finalmente, la Profesora Neri continúa su reflexión sobre derecho civil de familia en Italia, problemas y propuestas de desarrollo. Neri sigue la evolución del concepto de familia y las transformaciones socioculturales que han llevado progresivamente al derecho civil italiano a intervenir de manera sectorial, apoyando y, en ocasiones, promoviendo cambios en las costumbres y en la concepción común de relaciones familiares.

En una cuarta y última parte, se abordan las dimensiones sociológicas y psicológicas de las relaciones de familia, con las exposiciones de Pierpaolo Donati y Raffaella Iafrate. La conclusión del Profesor Donati es la reivindicación de la familia como fuente vital de la sociedad, con la esperanza de que, tras la desinstitucionalización de la familia, podamos entrar en una nueva etapa histórica, de auténtica promoción de la familia y redescubrimiento del bien que implica para la sociedad. La reflexión de Donati es enriquecida con el estudio de la familia como

lugar de crecimiento de la persona. El autor contempla tanto la identidad de las relaciones familiares como los cambios experimentados a nivel personal y social, y concluye destacando la referencia mutua entre felicidad y generatividad de la familia, entendida como el desarrollo natural de la donación de los cónyuges y el ámbito de la maduración de las personas, más allá -o incluso gracias a ellas- de los cambios que experimentan las relaciones familiares.

Finalmente, resaltamos que esta gran obra estuvo bajo la guía y edición de las Profesoras Adriana Neri e Inés Lloréns.

Adriana Neri es docente de Derecho Procesal Civil en la Universidad Telemática Internacional Uninettuno y en la LUMSA de Roma, además de Investigadora de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz. Es abogada civil y rotal. Su campo de investigación es el derecho procesal civil y canónico.

Inés Lloréns es docente e investigadora de Derecho de Familia y Matrimonial, así como Secretaria del Centro de Estudios Jurídicos de la Familia, en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz.

Franco Darío Bordón

Villalón, Juan Cruz, *La contribución del Obispo diocesano a la certeza moral en los procesos de canonización*, Buenos Aires 2022, 210 págs., ISBN 978-987-48470-4-1.

El autor de esta tesis doctoral es sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires y actualmente reside en Roma como oficial de la Congregación para el Clero. Su trabajo fue defendido el presente año en nuestra Facultad.

El objetivo que se plantea el autor de esta obra es clarificar cuál es el aporte que se puede realizar en la fase diocesana para alcanzar la certeza moral necesaria en un proceso de beatificación o canonización. Suponiendo que es una colaboración para facilitar el posterior desarrollo de la causa, en la que, en último término, el Sumo Pontífice procede a proclamar a determinado fiel cristiano en el orden de los beatos y de los santos. Para cumplir con este objetivo, se desarrolla el trabajo en distintos pasos:

En el primer capítulo, bajo el título "Naturaleza de la santidad cristiana: la potestad de la Iglesia para canonizar", se pretende mostrar el camino histórico del proceso, hasta la legislación vigente, haciendo un breve recorrido histórico del canon que regula estos procesos y la referencia concreta a la legislación particular. De este modo el lector comprende cómo, con el correr de los años, la Iglesia fue consolidando su potestad para beatificar y canonizar a aquellos fieles que en su vida respondieron a la vocación universal a la santidad propia de todo cristiano.

En el segundo capítulo, aspectos jurídicos esenciales de la nueva legislación, se muestra cuáles son las características de este proceso en la actualidad. Para ello el autor parte de la interesante definición de Gutiérrez sobre el proceso de canonización: *"Conjunto de pasos que, según un proceso minuciosamente determinado, se suceden desde que la autoridad competente da inicio a las averiguaciones sobre la santidad de un siervo de Dios hasta que esa sanidad es proclamada por el Papa, en el acto solemne de la canonización"*.

El tercer capítulo, el lugar de la certeza moral en los procesos de canonización, desarrolla el tema de la certeza moral aplicada a los procesos de beatificación y canonización, demostrando las características principales del concepto canónico de certeza moral, de manera amplia en el magisterio, la codificación y

la doctrina canónica, y de manera específica en las causas de los santos. El fin que se busca en dichos procesos es recoger las pruebas para alcanzar la certeza moral acerca de las virtudes heroicas o del martirio del siervo de Dios del que se pide la beatificación y la canonización.

Y por último, el cuarto capítulo, trabaja el aporte de la fase diocesana a la búsqueda de la certeza moral, siendo este capítulo el centro de la tesis. En el mismo se busca comprobar que el desarrollo del procedimiento en la fase diocesana presenta las condiciones suficientes como para que el Obispo y su delegado puedan no sólo recoger las pruebas y certificar el cumplimiento de las normas procesales en esta materia, sino también aportar su voto. Dando así razones de derecho y de hecho sobre la conveniencia o no de que el fiel en cuestión pueda ser presentado al Santo Padre para que determine su beatificación y canonización.

Del análisis que hace el autor, se llega al planteo de que se podría dar una mayor fuerza a la voz del Ordinario local, ya que él fue quien decidió dar comienzo a un proceso de beatificación y canonización y, sobre todo, porque ejerce su función de gobierno en comunión con el Romano Pontífice. El sucesor de Pedro, al ejercer su oficio de Pastor supremo de la Iglesia, se halla siempre unido por la comunión con los demás Obispos. Si la legislación particular otorgara la posibilidad de que el Obispo, o su equiparado, elabore un parecer autorizado al finalizar la fase diocesana, sería otro elemento más que ponga de manifiesto la comunión entre este último y el Papa, también en las causas de canonización.

El trabajo es de una lectura fluida y relacionada entre sus capítulos. Me adhiero a la postura del autor sobre la importancia de que el Obispo diocesano tenga un rol singular en el proceso de canonización o beatificación de un fiel perteneciente a su Iglesia particular.

Agustina Gabriela Vissani

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 arábiga 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. Subtitulo 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
2.1.1. Subtítulo de cuarto nivel	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, parágrafo, ejemplo; volumen, tomo; etc.

  Ej: canon 1101 § 2 (dejar espacio antes y después del parágrafo, 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.: 1998[3]. 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 1987[1], 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)
RRD[3]	*Sacrae Romanae Rotae. Decisiones seu sententiae selectae ínter 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. / cáns.	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	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
CEC	*Cathesismus Ecclesiae Catholica*
CIC	*Codex Iuris Canonici* 1983
CIC 17	*Codex Iuris Canonici* 1917
Const. Apost.	Constitución Apostólica
CF. / cf.	confrontar
coord.	coordinador
dir.	director
ed.	editor
ej.:	ejemplo:
Instr.	Instrucción
MP	*Motu Proprio*
n°	número
pág. / págs.	página / páginas
T.	tomo