

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Revista Española de
Derecho Canónico

JULIO-DICIEMBRE 2023

Vol. 80 n.º 195

DIRECTOR/EDITOR

José San José Prisco, Universidad Pontificia de Salamanca.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN/WRITING SECRETARY

Laura Magdalena Miguel, Universidad Pontificia de Salamanca.

CONSEJO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Francisco J. Campos Martínez, Universidad Pontificia de Salamanca.

Myriam Cortés Diéguez, Universidad Pontificia de Salamanca.

Cristina Guzmán Pérez, Universidad Pontificia de Comillas.

Ángel David Martín Rubio, Instituto Teológico de Cáceres.

José María Rodríguez-Veleiro Rodríguez, Universidad Pontificia de Salamanca.

José María Vázquez García-Piñuela, Universidad Internacional de La Rioja.

CONSULTORES CIENTÍFICOS/SCIENTIFIC ADVISORS

Isabel Aldanondo Salaverría, Universidad Autónoma de Madrid (España).

Alejandro Arellano Cedillo, Decano del Tribunal Apostólico de la Rota Romana (Ciudad del Vaticano).

Damián Astigueta, Universidad Pontificia Gregoriana de Roma (Italia).

Teodoro Bahillo Ruiz, Universidad Pontificia de Comillas – Madrid (España).

Ludovic Danto, Institut catholique de Paris (Francia).

Péter Erdő, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest (Hungría).

Priamo Etzi, Pontificia Università Antonianum, Roma (Italia).

Enrique de León Rey, Auditor de la Rota de la Nunciatura española de Madrid (España).

Piotr Majer, Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn (Polonia).

Kurt Martens, The Catholic University of America (USA).

Mario Medina Balam, Universidad Pontificia de México (México).

Maria Elena Olmos Ortega, Universidad de Valencia (España).

Carmen Peña García, Universidad Pontificia de Comillas.

Carlos Salinas Araneda, Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

Depósito Legal: S. 287-2013

Imprime: Editorial Sindéresis 2023

oscar@editorialsinderesis.com

SUMARIO/SUMMARY

I. ARTÍCULOS/ARTICLES

1. Juan Azcárate Casanova, Propuesta para una determinación jurídica de algunos de los elementos que configuran al seminario como institución eclesialística formativa 261-314
Proposal for a juridical determination of some of the elements which shape the seminary as a formative ecclesiastical institution

2. Rufino Callejo de Paz OP, Las modificaciones del papa Francisco sobre la expulsión de los religiosos: posibles razones y problemática que presentan 315-336
Pope Francis's modifications on the expulsion of religious: possible reasons and the problems they present

3. La violencia en el art. 14 § 1 de las reglas de procedimiento del *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*: una revisión crítica 337-370
Violence in art. 14 § 1 of the procedural rules of the motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus: a critical review

4. Jorge Castro Trapote, El principio de jerarquía normativa y su alcance en el derecho canónico..... 371-415
The principle of hierarchy of norms and its scope in canon law

II. DOCUMENTACIÓN/*DOCUMENTATION*

- 1. FRANCISCO, Decreto sobre la plena representación legal de la II Sección del Dicasterio para la Evangelización (17 de marzo de 2023). Texto, traducción y comentario..... 417-426

- 2. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Hoja de Audiencia con el Santo Padre (13 de noviembre de 2023). Petición de Su Excelencia Mons. Julito Cortes, Obispo de Dumaguete (Filipinas) sobre el “mejor enfoque pastoral” respecto a la adhesión de los fieles católicos a la masonería. Texto, traducción y comentario..... 427-436

- 3. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Respuestas a S.E. Mons. Negri (14 de julio de 2023). sobre la posible participación en los sacramentos del bautismo y del matrimonio de personas transexuales y homoafectivas. Texto, traducción y comentario..... 437-448

III. RECENSIONES/*BOOK REVIEW*..... 449-475

**Propuesta para una determinación jurídica
de algunos de los elementos que configuran
al seminario como institución eclesial
formativa**

*Proposal for a juridical determination of
some of the elements which shape the
seminary as a formative ecclesiastical
institution*

JUAN AZCÁRATE CASANOVA

Instituto Teológico San Juan de Ávila

jazcarateca@upsa.es

ORCID: 0000-0002-9875-4307

Recepción: 15 de septiembre de 2023

Aceptación: 14 de octubre de 2023

RESUMEN

La RFIS no solo no aclara muchos de los conceptos jurídicos indefinidos que aparecían en el Magisterio precedente con respeto al seminario, sino que además añade otros elementos nuevos. Con este artículo, nos proponemos ofrecer una definición canónica propia de cuatro conceptos jurídicos indeterminados que aparecen en dicho documento y que consideramos imprescindibles para delimitar aspectos esenciales del seminario como institución formativa y así llevar a cabo una idónea formación sacerdotal: «comunidad suficiente y sustentable»; «vocaciones de adultos»; «clima formativo idóneo»; «proyecto o itinerario formativo».

Palabras clave: comunidad suficiente y sustentable, vocaciones de adultos, proyecto formativo, clima formativo idóneo.

ABSTRACT

The RFIS does not even clarify many of the undefined juridical concepts, which were present in the previous Magisterium of the Roman Catholic Church regarding the seminary, but furthermore it also adds other new elements. The aim of this article is to offer a proper canonic definition of four indeterminate juridical concepts, which are contained in the above-mentioned document. These concepts are indispensable to delimit essential aspects of the seminary as a formative institution and to carry out a suitable priestly formation: «sufficient and sustainable community»; «adult vocations»; «suitable formative climate»; «formation itinerary».

Keywords: Sufficient and sustainable community, adult vocations, formation project, suitable formative climate.

1. LOS CONCEPTOS JURÍDICOS INDETERMINADOS

El diccionario panhispánico del español jurídico define concepto jurídico indeterminado como: «concepto utilizado por las normas, del que no puede deducirse con absoluta seguridad lo que aquellas han pretendido exactamente, siendo difícil alcanzar una solución exacta»¹. Es decir, un concepto cuyo contenido es en gran parte incierto y no permite que pueda deducirse con total claridad y seguridad lo que quiere expresar realmente, siendo difícil para el jurista su epiqueya y aplicación correcta².

Según el diccionario general de Derecho canónico de la Universidad de Navarra, «el concepto jurídico indeterminado es el que se usa en una norma para indicar de manera imprecisa un supuesto de hecho». Destaca, además, que la principal ventaja de estos conceptos es la «gran capacidad de abarcar situaciones, sin necesidad de determinar claramente sus detalles o en qué consisten. De este modo, se consigue que las normas que los usan sean flexibles y duraderas, precisamente por el carácter impreciso de su enunciado». E indica, que la función del concepto indeterminado es «expresar lo que el legislador intenta cuando ello puede darse de distintas maneras, algunas incluso desconocidas en el momento de dictar la ley». Además, también señala que el principal problema se plantea cuando «se usan para expresar requisitos a los que debe atenerse la actuación de la autoridad para ser legítima»³.

Nos puede ayudar a comprender mejor este concepto si nos acercamos a él contraponiéndolo con los conceptos jurídicos determinados, «los cuales delimitan el ámbito de la realidad al que se refiere de una manera precisa e inequívoca»⁴. Es decir, aquellos «cuyo contenido se precisa en la norma que los crea, bien porque en ella de forma explícita o implícita vienen definidos, o bien porque ella

1 S. MUÑOZ MACHADO (dir.), Concepto jurídico indeterminado, in: Diccionario panhispánico del español jurídico, vol. 1, Madrid: Santillana, 2017, 523.

2 Encontramos dentro del lenguaje jurídico expresiones sinónimas de este concepto como: «conceptos vagos», «estándares jurídicos», «cláusulas generales» o «conceptos válvula» (cf. I. TENA PLAZUELO, Conceptos jurídicos indeterminados y generalización de la custodia compartida, in: Revista de Derecho Civil, 5/1 (2018) 104), por lo que cuando hable de «concepto jurídico indeterminado», también me estoy refiriendo a estos. Solo los refiero, puesto que no es mi intención estudiar el porqué de las distintas denominaciones de este concepto.

3 J. MIRAS, Concepto jurídico indeterminado, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, 346.

4 T. REDÓN HUERTA BARRERA, Los conceptos jurídicos indeterminados en el Derecho Administrativo, Quito: Cevallos Editora Jurídica, 2012, 31.

contiene una remisión a una experiencia en la que se pueden encontrar los perfiles o caracteres de dichos conceptos»⁵.

Por contraposición, los conceptos jurídicos indeterminados son aquellos que no delimitan el ámbito de la realidad al que se refiere de una manera precisa e inequívoca y cuyo contenido no viene precisado en la norma que los crea, ni de forma explícita, ni implícita, ni porque ella contiene una remisión a una experiencia en la que se pueden encontrar los perfiles o caracteres de dichos conceptos⁶. Puede resultar muy ilustrador si los relacionamos con otros conceptos como «discrecionalidad» y «arbitrariedad», para distinguirlos de ellos⁷.

Se define comúnmente discrecionalidad, como «aquel margen de libertad que la ley atribuye a la Administración con el objetivo de que esta puede elegir la solución más idónea para conseguir *hic et nunc* el fin establecido por la misma ley»⁸. Atendiendo a esta definición, vemos cómo la discrecionalidad se caracteriza por permitir a la autoridad jurídica competente elegir entre diversas soluciones igualmente legítimas⁹. Sin embargo, los conceptos jurídicos indeterminados no deben confundirse con la capacidad discrecional, dado que, mientras que esta supone una libertad de elección entre varias soluciones igualmente justas, la interpretación y aplicación de conceptos jurídicos indeterminados supone, en cada caso concreto, una única solución correcta que la autoridad jurídica debe encontrar¹⁰.

La arbitrariedad entendida como «acto o proceder contrario a la justicia, la razón o las leyes, dictado solo por voluntad o capricho de su autor sin un razonamiento suficiente y sin explicación bastante de las razones en que se basa o careciendo estas de cualquier fundamento»¹¹, es un proceder antijurídico y contrario

5 M. MARTÍN GONZÁLEZ, El grado de determinación legal de los conceptos jurídicos, in: CEPC, 54 (1967) 203.

6 Cf. J. J. CARBAJO COBOS, Conceptos jurídicos indeterminados y Derecho canónico, in: REDC, 77/189 (2020) 765-771.

7 Cf. *Ibid.*, 780-781.

8 J. MIRAS, Discrecionalidad administrativa, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012, 373.

9 Cf. J. MIRAS, Concepto jurídico indeterminado, 346.

10 «La aportación fundamental de la doctrina de los conceptos jurídicos indeterminados es que sostiene, así como la discrecionalidad permite a la Administración elegir entre varias opciones, todas las cuales son jurídicamente indiferentes y válidas, que la aplicación de aquéllos remite siempre a una única solución justa, sin alternativas que la Administración debe encontrar» (S. MUÑOZ MACHADO (dir.), Concepto jurídico indeterminado, 523).

11 S. MUÑOZ MACHADO (dir.), Arbitrariedad, in: Diccionario panhispánico del español jurídico, vol. 1, Madrid: Santillana, 2017, 217.

a la justicia, pues, al no estar adecuado al principio de legalidad sino a la voluntad o capricho, produce abusos por parte de la autoridad e injusticias.

Como podemos observar, nos encontramos con tres realidades distintas no equiparables entre sí y que conviene saber diferenciar bien. Dos de ellas, la discrecionalidad y los conceptos jurídicos indeterminados, forman parte del sistema jurídico canónico, mientras que la arbitrariedad, obviamente no.

Dicho esto, deseamos responder a la siguiente cuestión: ¿por qué nuestro interés por intentar definir los conceptos indeterminados que aparecen en la RFIS¹² y que consideramos imprescindibles para definir mejor la identidad del seminario como institución formativa? La respuesta es sencilla: aun teniendo en cuenta que los conceptos jurídicos indeterminados tienen alguna que otra ventaja, como apenas hemos indicado. Creemos, sin embargo, que en el caso concreto de la formación sacerdotal, por la importancia capital que tiene para la Iglesia, parece conveniente precisar dichos conceptos para contribuir a una mejor, más cierta y segura, y por tanto más justa aplicación de la normativa contenida en la RFIS y evitar arbitrariedades o realizaciones totalmente contrapuestas o contrarias de una misma norma¹³.

Parece claro que la Iglesia pretende dar, a través de la RFIS, unas líneas maestras que unifiquen y homogeneicen en la Iglesia universal cómo ha de entenderse y darse la formación sacerdotal, dándole a los Obispos las indicaciones para que la lleven a cabo en sus diócesis. Salvaguardando obviamente, la idiosincrasia y las circunstancias particulares de sus Iglesias, pero siempre en consonancia y unión con las directrices dadas para toda la Iglesia.

Pensamos que la indeterminación por parte de la RFIS de algunos conceptos que nosotros consideramos claves en la configuración jurídica del seminario como institución, puede dificultar que esta unidad de criterio pretendida se pueda dar. Ya que, al no venir determinados por el derecho, cada Obispo en sus diócesis podría tener una comprensión distinta e incluso opuesta de los mismos dentro de su jurisdicción.

12 Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, El don de la vocación presbiteral. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 8 dic. 2016, Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 2016. A partir de ahora: RFIS.

13 Cf. O. BUENAGA CEBALLOS, Metodología del razonamiento jurídico-práctico. Elementos para una teoría objetiva de la argumentación jurídica, Madrid: Dykinson, 2016, 146.

2. UNA COMUNIDAD SUFICIENTE Y SUSTENTABLE

El primer concepto jurídico indeterminado que vamos a tratar aparece en el n. 188 de la RFIS:

El Seminario, antes que un edificio, es una comunidad formativa, en cualquier lugar en que se encuentre. Por tanto, los Obispos que consideren posible erigir o mantener un Seminario diocesano, habiendo valorado cuidadosamente *las circunstancias del contexto eclesial* tengan también en consideración que exista un *número suficiente de vocaciones y de formadores* para garantizar una comunidad formativa y un *cuerpo docente capaz de ofrecer una propuesta intelectual de calidad* y que sea *económicamente sustentable*.

El documento, siguiendo las orientaciones conciliares (cf. OT 7) y lo sancionado por el CIC 83 (cf. c. 237 §1), muestra que la erección de un seminario en cada diócesis no es un precepto absoluto. Los Obispos solo deben erigir un seminario propio en su diócesis si este cumple una serie de requisitos. En caso contrario, deberán encomendar a sus seminaristas a otro seminario diocesano o erigir, junto a otros Obispos, un seminario interdiocesano¹⁴. Ahora bien, ¿cuáles son esos requisitos mínimos necesarios para que un Obispo pueda erigir un seminario propio en su diócesis desde el punto de vista jurídico? Según la RFIS, podemos distinguir los siguientes elementos: 1. Circunstancias del contexto eclesial y social. 2. Número suficiente de vocaciones. 3. Número suficiente de formadores. 4. Cuerpo docente capaz de ofrecer una propuesta intelectual de calidad. 5. Que sea económicamente sustentable.

Comenzamos con el primero: ¿en qué consiste esa valoración cuidadosa por parte del Obispo de las *circunstancias del contexto eclesial y social*? La calidad de la formación sacerdotal de los candidatos al sacerdocio puede verse seriamente comprometida por algunas circunstancias eclesiales y sociales concretas.

Grosso modo, aquellas circunstancias del contexto eclesial que podrían afectar al seminario como institución formativa, entre otras, serían: grave falta de comunión entre los sacerdotes que componen el presbiterio diocesano, entre ellos mismos, con el Obispo diocesano o con la Iglesia universal; escasez de un verdadero testimonio de vida sacerdotal entre el presbiterio diocesano debido a que la mayoría de los sacerdotes por su mediocridad de vida ofrecen, más bien, lo contrario, un antitestimonio sacerdotal; insuficiencia del campo apostólico inmediato para

14 Con referencia al Plan de formación sacerdotal para la Iglesia de España publicado por la Conferencia episcopal española: cf. *Ratio* 2019, nn. 152; 384; 399; 400; 401; 416.

las prácticas pastorales; que se trate de una zona de misión donde la Iglesia no está aún enraizada y todavía no está provista de fuerzas propias y medios suficientes para poder realizar por sí misma la tarea de la formación sacerdotal; o aquellas Iglesias particulares que han sufrido un profundo detrimento de la fe y una gran secularización, y que tampoco pueden llevar a cabo por sí mismas esta tarea.

Entre las causas del contexto social se encontrarían, entre otras: la persecución religiosa *–de iure o de facto–* contra los cristianos católicos¹⁵; las zonas donde los derechos de la Iglesia con respecto a la formación de sus sacerdotes no son reconocidos debido a injerencias por parte del poder civil o de cualquier otro tipo (cf. c. 232); núcleos de población que no ofrezcan las condiciones mínimas para una sana formación humana y ecológica¹⁶ (ej., gran inestabilidad política y social, excesiva contaminación ambiental, zonas insalubres, pobreza extrema, ambientes sociales dominados por la violencia, el narcotráfico, la explotación de seres humanos de cualquier forma, la guerra, etc.).

En todos estos casos, el Obispo deberá discernir sobre la conveniencia o no, de erigir *–o en su caso mantener–* el seminario propio.

Debemos responder ahora a otras dos preguntas: ¿qué significa un *número suficiente* de vocaciones? Y ¿de formadores? Para dar una respuesta adecuada a estas dos preguntas, debemos reflexionar un momento acerca de la importancia que tiene la comunidad formativa del seminario dentro del itinerario de formación inicial sacerdotal.

La vocación sacerdotal es una llamada específica al servicio del Pueblo de Dios (cf. PDV 16). Nunca su ejercicio es un hecho privado o individual, sino que «el ministerio ordenado tiene una radical “forma comunitaria” y puede ser

15 Nos referimos a aquellas zonas del planeta donde los cristianos católicos no tienen sus derechos de libertad religiosa garantizados; la conversión a la fe cristiana está prohibida por las amenazas del gobierno o de grupos extremistas; son agredidos físicamente, a veces incluso hasta la muerte; o se ven obligados a dejar sus casas o empleos por miedo a la violencia que puede alcanzarlos; son arrestados, interrogados o incluso torturados por rechazar negar su fe en Jesús, etc.

16 Cf. FRANCISCO, Cart. ency. *Laudato si'* (24-V-2015), in: AAS, 107/9 (2015) 906-910, nn. 147-155; «Ut loqui de germana progressionem possimus, necessarium est explorare an melior conditio integralis efficiatur in qualitate vitae humanae, et hoc analysim implicat loci in quo personae vivunt. Ambitus in quibus vivimus, magnum habent pondus apud nostram vivendi, sentiendi et agendi considerandam rationem. Eodem tempore, nostro in cubiculo, nostra in domo, nostro in loco operis nostraque in urbis parte ambitu utimur ad nostram identitatem significandam. Nos ambitui accommodare studemus, et cum ille est inordinatus, confusus vel inquinamento visuali et acustico saturatus, excessus stimulorum nos provocat ad quaerendam conformandamque identitatem integratam et felicem» (LS 147).

ejercido solo como una “tarea colectiva”» (PDV 17), y la formación sacerdotal inicial ha de preparar para ello¹⁷. Por eso, la RFIS afirma en su introducción:

Esta formación tiene un carácter eminentemente comunitario desde su mismo origen. La vocación al presbiterado, de hecho, es un don de Dios a la Iglesia y al mundo, es una vía para santificarse y santificar a los demás, que no se recorre de manera individual, sino teniendo siempre como referencia una porción concreta del Pueblo de Dios. Tal vocación es descubierta y acogida en el seno de una comunidad, se forma en el Seminario, en el contexto de una comunidad educativa que incluye a los diversos componentes del Pueblo de Dios, para que el seminarista, mediante la ordenación, llegue a formar parte de la “familia” del presbiterio, al servicio de una comunidad concreta. También, respecto a los sacerdotes formadores, la presente *Ratio fundamentalis* pretende subrayar que, para asegurar la eficacia en el ejercicio de sus funciones, deben considerarse y actuar como una verdadera comunidad formativa, la que comparten una única responsabilidad, respetando las competencias y el encargo encomendado a cada uno.

La RFIS, como podemos observar, distingue entre «comunidad educativa», comunidad amplia que incluye a los diversos componentes del Pueblo de Dios, y «comunidad formativa», comunidad concreta compuesta, en sentido estricto, por el equipo formador y los seminaristas.

Es claro que el seminario como institución, existe y se desarrolla en una comunidad concreta. Esta comunidad no es solo la “forma o el medio” a través del cual se recibe la formación que prepara al sacerdocio, sino que posee en sí misma una capacidad formativa (cf. RFIS 50-52)¹⁸.

La vida comunitaria, por tanto, es un elemento necesario e imprescindible¹⁹ para que exista la institución formativa del seminario. Por ello, la posibilidad de ofrecer una comunidad formativa suficiente es un criterio muy importante a la hora de evaluar la sostenibilidad de cualquier seminario.

Dentro de esta comunidad formativa del seminario, como bien sabemos, hay dos grupos diferenciados de personas que la componen: los candidatos y los formadores. Por eso, creemos que es esencial determinar de manera concreta qué se

17 Cf. P. GIANOLA, L'ambiente formativo del seminario, in: *Salesianum*, 55/1 (1993) 99; D.P. HUANG, Living God's dream of communion: Community in seminary formation, in: *Landas*, 18/1 (2004) 135-138.

18 Cf. J. C. PATRÓN WONG, Grandes lineamientos de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, in: *Ecclesia*, 31/2 (2017) 232.

19 «La experiencia de la vida comunitaria es un elemento precioso e ineludible en la formación de quienes deberán, en el futuro, ejercitar una verdadera paternidad espiritual en medio de las comunidades confiadas a ellos» (RFIS 51).

debe entender por número suficiente, tanto de candidatos como de formadores, para que esta comunidad cumpla correctamente con su función.

Probablemente, determinar qué se debe entender por número suficiente de seminaristas sea el cometido más complicado y controvertido²⁰. Siguiendo el Magisterio de la Iglesia, el seminario mayor es, sobre todo, «una comunidad educativa en camino: la comunidad promovida por el Obispo para ofrecer a quien es llamado por el Señor para el servicio apostólico, la posibilidad de revivir la experiencia formativa que el Señor dedicó a los Doce» (PDV 60). Esta imagen dinámica del seminario como «comunidad educativa en camino», une análogamente el seminario con la primera comunidad apostólica, convocada y reunida en torno al Señor²¹. La identidad profunda del seminario es ser, a su manera, «una continuación en la Iglesia de la íntima comunidad apostólica formada en torno a Jesús, en la escucha de su Palabra, en camino hacia la experiencia de la Pascua, a la espera del don del Espíritu para la misión» (PDV 60)²².

Al seminario, como a la fraternidad apostólica, no se incorpora nadie por voluntad propia o deseo estrictamente personal, sino como respuesta a una llamada concreta del Señor. Ninguno elige al compañero por simpatía, proximidad ideológica, afinidad de caracteres o afinidad espiritual, sino que todos se encuentran en el Señor que «llamó a los que quiso y se fueron con él. E instituyó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 13-14). Acoger el regalo de la vida comunitaria en el seminario como don de Dios supone vivir con gratitud, confianza y fraternidad, extremando la amabilidad y el espíritu de servicio, sin miedo a compartir la propia verdad y dejándose educar por la palabra, el gesto y el afecto de los otros²³.

Como bien sabemos, el Magisterio reciente de la Iglesia, especialmente los documentos OT, PDV y RFIS, han impulsado no pocos dinamismos dirigidos a la renovación de la formación sacerdotal. Uno de ellos ha sido, sin duda, el destacar

20 Hace unos meses el Papa Francisco en un diálogo con sacerdotes y seminaristas que estudian en Roma propuso una cifra aproximativa: «Por ejemplo, empiezo diciendo: el seminario debe conformarse de un cierto número de seminaristas, que juntos conforman “la comunidad”. “No, nosotros somos cinco en la diócesis”: esto no es un seminario, es un movimiento parroquial. El seminario debe tener un número –25, 30–, un número moderado. Si son 200, divididos en pequeñas comunidades: un número humano de grupo, de comunidad, eso es importante. ¡Los grandes seminarios –300, todos juntos– ya no van! Eran la expresión de otra época. No, pequeñas comunidades donde se trabaja, es decir, pequeñas comunidades dentro de una más grande» (FRANCISCO, Audiencia a los sacerdotes y seminaristas que estudian en Roma, 24 oct. 2022 (ref. de 9 mayo 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/october/documents/20221024-seminaristi-sacerdoti.html>).

21 Cf. A. GARCÍA DE LA CUERDA, El Seminario Mayor, comunidad eclesial educativa, in: Seminarios, 54/189-190 (1992) 179-181.

22 Cf. S. GUIJARRO OPORTO, Vocación, discipulado y misión en los evangelios. Guía para una interpretación bíblica de la vida discipular, México: Servicios de Animación Vocacional Sol, A.C., 2007.

23 Cf. A. GARCÍA DE LA CUERDA, o.c., 187.

la necesidad de una buena formación comunitaria dentro del seminario, de tal manera que esta ha ido creciendo en importancia en los últimos años hasta llegar a convertirse en una «dimensión de la formación sacerdotal que debe cualificar y traspasar todo proyecto educativo como ámbito normal del crecimiento de los futuros presbíteros»²⁴. No está de más recordar la advertencia de PDV 60:

Es esencial para la formación de los candidatos al sacerdocio y al ministerio pastoral –eclesial por naturaleza– que se viva en el Seminario no de un modo extrínseco y superficial, como si fuera un simple lugar de habitación y de estudio, sino de un modo interior y profundo: como una comunidad específicamente eclesial, una comunidad que revive la experiencia del grupo de los Doce unidos a Jesús.

Dicho lo cual y, teniendo presente que las relaciones fraternales entre los miembros de la comunidad educativa, especialmente entre los mismos seminaristas, ayudan de una manera decisiva a la maduración de la afectividad y de la capacidad de relación con los demás, fundamental para quienes deberán ejercer su ministerio en medio del mundo (RFIS 50-52)²⁵, intentaremos delimitar el número mínimo para que se pueda constituir una comunidad formativa suficiente.

Para abordar este complejo tema, nos hemos encontrado fundamentalmente con dos grandes dificultades: la primera es que, para intentar dar una respuesta que tenga base científica, nos hemos visto obligados a acudir a dos disciplinas auxiliares, como son la sociología y la psicología de grupos, que exceden nuestro campo de preparación; y la segunda es que ni siquiera los estudiosos de estas disciplinas se ponen de acuerdo, ni a la hora de dar una definición universal de «grupo»²⁶, ni en determinar concretamente su composición²⁷.

El estudio de los grupos sociales es un campo de estudio importante para muchos sociólogos y psicólogos, dado que la estructuración en grupos «constituye la

24 Ibid., 185.

25 Ibid., 186-187.

26 «No es de extrañar que en estas circunstancias existan casi tantas definiciones de “grupo” como autores se ocupan de este tema» (P. SBANDI, *Psicología de grupos. Introducción a la realidad de la dinámica de grupos desde un punto de vista de la psicología social*, Barcelona: Herder, 1977, 92); cf. J.M. CANTO ORTÍZ, *Psicología de los grupos. Estructura y procesos*, Málaga: Ediciones Aljibe, 2006, 71-76; F. J. MUÑOZ GARCÍA, *Elementos básicos de la psicología de grupos*, Huelva: Servicio de publicaciones de la Universidad de Huelva, 2009, 36-42; F. MOLERO (et al.), *Psicología de los grupos*, Madrid: UNED, 2017, 29-41.

27 «En comparación con otros ámbitos, la literatura sobre la composición de grupos es relativamente escasa. Por lo general, la mayoría de los estudios se han focalizado más en cómo la composición de grupos puede afectar a otros aspectos de la vida grupal, como la cohesión o la productividad, que la composición del grupo en sí misma» (cf. F. MOLERO (et al.), o.c., 114).

dimensión más elemental, específica y manifiesta en toda sociedad humana»²⁸. Entre los grupos y los individuos se da una relación de dependencia muy estrecha: los individuos configuran la vida grupal, así como los grupos moldean el comportamiento humano. Una aproximación a la definición de «grupo», puede ser esta:

El grupo es, en términos de sociología y de psicología, un conjunto de personas [...] que se caracterizan por los siguientes aspectos: 1) Las relaciones entre los miembros son interdependientes, esto es, la conducta de uno de ellos influye en la conducta de los demás; y 2) Sus miembros comparten una ideología, es decir, un conjunto de valores, creencias y normas que regulan su conducta mutua²⁹.

Una cuestión fundamental para nosotros sobre la composición del grupo es saber cuál es su tamaño ideal. Algunas de las propuestas son difíciles de valorar, porque suelen estar basadas más que en evidencias científicas, en experiencias personales³⁰ y se refieren a tipos de grupos muy diversos que no tienen la misma finalidad, ni función social. De ahí, la dificultad para señalar un número concreto que sirva de manera general a todos los grupos³¹.

Los grupos pueden ser clasificados de formas muy distintas, atendiendo a su tamaño, naturaleza, función social, etc. De entre las distintas clasificaciones que hemos podido estudiar, nos ha parecido que la clásica distinción entre «grupos primarios» y «grupos secundarios» podría ser de referencia en nuestro caso³².

Si los grupos sociales son «colectividades de individuos que interactúan y establecen relaciones sociales»³³, los grupos primarios son aquellos «compuestos generalmente por un número reducido de miembros que tienen una relativa estabilidad temporal y en los que la intimidad, los lazos afectivos y la protección

28 S. GINER; E. LAMO DE ESPINOSA; C. TOORES (eds.), Grupo social, in: Diccionario de Sociología, Madrid: Alianza Editorial, 1998, 338.

29 A. ÁLVAREZ VILLAR, Grupo, in: Diccionario de las ciencias sociales, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975, 965-966.

30 Cf. F. MOLERO (et al.), o.c., 115; R.L. MORELAND (et al.), Creating the ideal group: composition effect at work, in: E.H. WITTE; J.H. DAVIS (ed.), Understanding Group Behavior, vol. 2: Small Group Processes and Interpersonal Relations, New York: Psychology Press, 1996, 11-35. Algunos autores, como Scharf, consideran que el tamaño ideal de un equipo de trabajo son siete personas (cf. A. SCHARF, How to changes seven rowdy people, in: Industrial Management, 31 (1989) 20-22), mientras que otros, como Parker sugieren seis (cf. G.M. PARKER, Cross-Functional Teams. Working with allies, enemies and other strangers, San Francisco: Josey-Bass, 1994).

31 A modo de ejemplo, no es lo mismo un «grupo de bomberos» que trabajen en equipo para apagar un fuego, en donde está claro que mientras más componentes tenga el grupo, mejor; que un «grupo de traductores de la Biblia» en el que, si existen demasiados componentes puede ser muy dificultoso una heterogeneidad en el texto final.

32 Cf. F. J. MUÑOZ GARCÍA, o.c., 39. Esta distinción se la debemos al sociólogo estadounidense Charles Horton Cooley: cf. C.H. COOLEY, Introductory Sociology, New York: Charles Scribner'Sons, 1933, 55.

33 N. ABERCROMBIE; S. HILL; B.S. TURNER (eds.), Grupo, in: Diccionario de Sociología, Madrid: Ediciones Cátedra, 1986, 121.

juegan un papel preeminente»³⁴. Es decir, se refiere a un grupo compuesto entre seis y doce personas, con relativa persistencia en el tiempo y con unos lazos de intimidad y proximidad –cara a cara³⁵– entre los miembros. Un ejemplo típico de este grupo sería la familia.

En cambio, los grupos secundarios son aquellos que, «por el tipo de contacto que implican y por el grado de su organización formal, se distingue u opone al grupo primario»³⁶. El grupo secundario es de «mayor volumen y organización, se encuentra especializado. Los contactos que lo constituyen son indirectos y para su unidad y persistencia confía más que el grupo primario en el hecho de su organización»³⁷. Un ejemplo de este típico de este grupo sería el ejército.

Aplicando estos presupuestos a la institución formativa del seminario, no resulta difícil distinguir estos dos grupos sociales. Por un lado, está la gran comunidad formativa del seminario, es decir, todos los formadores (equipo formador) y candidatos, que entraría en la definición de grupo secundario. Por otro, están las comunidades formativas formadas dentro de la gran comunidad formativa de seminario, es decir, comunidades más pequeñas o grupos más reducidos de seminaristas y formadores, agrupados según su etapa y nivel de formación, que entrarían en la definición de grupo primario³⁸, para que se pueda dar realmente ese clima de familia señalado en el n. 52 de la RFIS: «La comunidad del Seminario es una familia, caracterizada por un clima grupal que favorece la amistad y la fraternidad».

Teniendo en cuenta las etapas filosófica o discipular, teológica o configuradora y de pastoral o síntesis vocacional³⁹, que podrían considerarse como tres grupos primarios dentro del grupo secundario que sería la gran comunidad del seminario, y fijando en seis el número mínimo para que se pueda dar un grupo primario

34 F. J. MUÑOZ GARCÍA, o.c., 39.

35 Face to face.

36 F.D. WATSON, Grupo secundario, in: H. PRATT FAIRCHILD (ed.), Diccionario de sociología, México (D.F): Fondo de cultura económica, 1971, 136.

37 Ibid., 136-137.

38 Un ejemplo claro de esto lo encontramos en el Seminario Conciliar de Madrid: «El Seminario de Madrid, se organiza como una *comunidad de comunidades*, en la que, sin menoscabo de la unidad de formación de todo el conjunto, resulta más fácil la gradualidad de la formación, evitando el peligro siempre latente de colectivismo. La experiencia ha sancionado la bondad de esta fórmula que posibilita una comunicación más fluida entre los miembros–también entre los de distintas comunidades– y la participación corresponsable de las diversas tareas del seminario» (A. GARCÍA DE LA CUERDA, o.c., 187).

39 No incluimos la etapa propedéutica, ya que la misma RFIS 60 afirma que: «es conveniente que la etapa formativa se viva en una comunidad distinta del Seminario mayor [...] provista de formadores propios».

dentro del seminario, el número mínimo de candidatos rondaría la cifra de dieciocho, es decir, al menos seis, por cada una de estas tres etapas.

Asumiendo el riesgo de proponer una cifra concreta –siempre discutible– y, teniendo claro los límites de nuestra propuesta, es evidente que una comunidad formativa con menos de doce⁴⁰ seminaristas (cuatro por etapa), sería del todo insuficiente, y correría el riesgo de no cumplir adecuadamente los fines formativos de la institución.

Ciertamente, los números no son ni deben ser el único criterio en el discernimiento. Asimismo, es imprescindible verificar con rigor la «calidad» de los candidatos y no solo la «cantidad».

Se requiere, como bien sabemos, que el candidato cuente con un grado suficiente de «madurez humana» para poder ser admitido en el seminario (cf. c. 241 §1). Esto supone un mínimo de equilibrio afectivo, de serenidad y de integración personal que se manifiesta en la sinceridad, la madurez afectiva, una sexualidad bien integrada, la urbanidad, la fidelidad al compromiso efectuado, el sentido de la justicia y de la libertad, la responsabilidad, resiliencia, capacidad de trabajar con otros, espíritu de servicio, sana amistad, etc. (cf. RFIS 189-196)⁴¹.

Los candidatos son protagonistas de su propia formación y se espera de ellos que muestren, tanto de forma individual como grupal –no solo en su comportamiento externo o superficial–, que «han interiorizado un estilo de vida auténticamente sacerdotal, en la humildad y en el servicio a los hermanos, signo de la opción madura de emprender un especial seguimiento de Cristo» (RFIS 131).

Con respecto al número concreto de formadores y, teniendo presente que la RFIS no considera a los profesores parte integrante del «equipo formador», nosotros, siguiendo lo contenido en el c. 239 §1 y las *Directrices sobre la formación de los educadores en los seminarios* de la Congregación para la Educación Católica⁴², sí consideramos al cuerpo docente, como verdaderos formadores de la dimensión intelectual y como parte integrante del equipo de formadores. En este sentido, según el CIC 83, «el equipo formador mínimo para la conducción de cada Seminario está constituido por un Rector y un Director espiritual» (RFIS 133), a los que habría que añadir un número suficiente de profesores.

40 Número simbólico-teológico que podría marcar los «mínimos».

41 Cf. F. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005, 183-185.

42 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la preparación de los educadores en los Seminarios*, 4 nov. 1993, in: EV, 13/3151-3284, n. 46.

Aunque el derecho determina que, para la erección canónica o mantenimiento de un seminario basta con que, al menos, existan estos dos oficios: el de rector y el de director espiritual. Nos parece que sería una expresión muy pobre del equipo formador a cargo de una verdadera comunidad formativa, por lo que consideramos que, junto a la figura del rector y del director espiritual, deberían componer el equipo formador, al menos, un vicerrector, un coordinador de la dimensión intelectual, un ecónomo, un confesor ordinario y un claustro suficiente de profesores.

Si el equipo formativo del seminario está reducido a la mínima expresión, se puede correr el riesgo de que no se ofrezca a los candidatos una verdadera formación integral y falte objetividad en el discernimiento de la vocación. Para justificar nuestra propuesta, vemos que es necesario:

- Un vicerrector (cf. c. 239 §1) que ayude al rector en la dirección del seminario y en el discernimiento sobre las actitudes positivas que deben capacitar a los candidatos en el fuero externo para la recepción de las órdenes sagradas y que, además, sea otra referencia para los candidatos dentro del seminario. Así, se podrán evitar posibles desavenencias que puedan darse en la vida ordinaria del seminario entre el rector y cualquier candidato que no sean afines o que simplemente no congenien, debido a la diferencia de edad, formación cultural, caracteres diferentes, etc. Del mismo modo, la ayuda del vicerrector al rector supondrá un control más eficaz para que no se produzcan dentro del seminario episodios de abuso de poder por parte de la autoridad.
- Un coordinador para la dimensión intelectual (cf. c. 261 §2). Basándonos en la Constitución apostólica *Veritatis gaudium*⁴³ y en la Instrucción de la Congregación para la Educación Católica *Para los Institutos de Estudios Superiores*⁴⁴, es obligatorio que la figura del coordinador para la dimensión intelectual sea distinta a la del rector, si el seminario esta unido a una facultad eclesiástica o a un instituto teológico, por lo

43 «Si Facultas cum aliquo Seminario Maiore vel Collegio coniuncta sit, salva debita cooperatione in omnibus quae ad bonum studentium pertinent, Statuta clare et efficaciter provideant ut rectio academica et administratio Facultatis a regimine et administratione Seminarii Maioris vel Collegii rite distinguantur» (FRANCISCO, Const. ap. *Veritatis gaudium* (27-XII-2017), in: AAS, 110/1 (2018) 1-34, art. 21).

44 «Si el Instituto afiliado está unido a un Seminario Mayor o a un Colegio sacerdotal, salvaguardando la debida colaboración en todos los asuntos que conciernen al bien de los estudiantes, en los Estatutos se debe garantizar de manera clara y eficaz que la dirección académica y la administración del Instituto estén debidamente separadas del gobierno y la administración del Seminario Mayor o del Colegio sacerdotal» (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Inst. Para los Institutos de Estudios Superiores (9-XII-2020), Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 2016, art. 9).

que lo extendemos, por analogía también, al seminario que no esté afiliado.

- Un ecónomo (cf. c. 239 §1). Toda persona jurídica pública eclesiástica debe tener un administrador de sus bienes eclesiásticos y un consejo de asuntos económicos que ayuden al administrador a cumplir su función. Si no viene determinada la figura del ecónomo o administrador en el derecho particular de dicha persona jurídica, la administración de sus bienes corresponde de manera inmediata a quien la rige y representa (cf. cc. 1279 §1-1280). Por lo que, en caso de que no venga recogido en los estatutos del seminario el oficio del ecónomo, este viene desarrollado por el rector. Creemos que sería demasiado gravoso para el rector dedicar una parte no pequeña de su tiempo —que por otra parte restaría a otras tareas formativas dentro del seminario— en la administración y gestión de los bienes eclesiásticos de la institución. Sería mucho más conveniente que un ecónomo, con la debida preparación, desarrollara el oficio de administrador y realizara dentro del seminario una «verdadera labor educativa dentro de la comunidad del Seminario [...] con el fin de formar a los seminaristas en el espíritu de la pobreza sacerdotal» (RFIS 138).
- Un confesor ordinario (cf. c. 240 §1) designado por el Obispo con el que se ofrezca a los candidatos la posibilidad de que puedan confesarse con asiduidad, salvaguardando la total libertad de estos de ir a otros confesores. El oficio de confesor ordinario es distinto del director espiritual, ya que el director espiritual no tiene por qué ser el confesor habitual de su dirigido, aunque sería lo aconsejable.
- Un claustro suficiente de profesores (cf. c. 239 §1; 253), no determinado en el c. 253 §2 de manera exacta: «Curetur ut distincti totidem nominentur magistri qui doceant sacram Scripturam, theologiam dogmaticam, theologiam moralem, liturgiam, philosophiam, ius canonicum, historiam ecclesiasticam, aliasque, quae propria methodo tradendae sunt, disciplinas». Para intentar concretar un poco más, vamos a acudir por paralelismo (cf. cc. 17; 19) a la Constitución apostólica *Veritatis gaudium* para sugerir un número determinado.

En el art. 25 de dicha Constitución se afirma que «los profesores estables de las disciplinas teológicas deben ser al menos siete». La distribución,

normalmente, debe ser de la siguiente manera: «para la Sagrada Escritura, para la teología fundamental y dogmática (dos docentes), para la teología moral y espiritual, para la liturgia, para el derecho canónico, para la patrología y la historia eclesiástica». Con respecto a los profesores de filosofía, el art. 26 dice: «En el caso de un Instituto con un primer ciclo quinquenal filosófico-teológico que se concluye con el bachillerato en teología, el número de profesores estables de filosofía debe ser al menos de dos».

Siguiendo este principio, parece oportuno, para garantizar una formación intelectual sólida, que en todo seminario –aunque no esté afiliado a ninguna facultad eclesiástica– existan, como mínimo, nueve profesores: dos encargados del área de filosofía y siete de las distintas disciplinas sagradas. Además, el Obispo solo puede nombrar profesores «qui, virtutibus praestantes, laurea doctorali aut licentia potiti sunt in universitate studiorum aut facultate a Sancta Sede recognita» (c. 253 §1). Es necesario, por otra parte, que los profesores del seminario, para que puedan cumplir bien con su oficio, estén libres de otros cargos no compatibles con su deber de investigar y enseñar (cf. VG 29).

El último elemento que nos queda por analizar es el económico. En efecto, para que la comunidad formativa del seminario sea *sustentable*, es necesario que lo sea también *económicamente*. Esto quiere decir que todo seminario deberá contar con:

- Un edificio o lugar físico adecuado y acomodado a las exigencias propias de la vida diaria de la comunidad formativa del seminario (habitaciones, baños, cocina, etc.) y que ayude a educar en el consejo evangélico de la pobreza (cf. RFIS 111). Para ello, este edificio deberá cumplir una serie de requisitos: por un lado, deberá evitar ser un lugar lujoso con unas instalaciones excesivamente ostentosas, puesto que desdeciría el testimonio de pobreza voluntaria que está llamado todo presbítero (PO 17); y por otro, deberá evitar ser un lugar mísero, ruinoso o insalubre, que atentaría contra la dignidad de las personas que allí vivan y sería un impedimento en la formación de la verdadera pobreza querida por Cristo, que es contraria a la miseria⁴⁵. Por consiguiente, el edificio físico del seminario deberá ser un lugar digno, acogedor y sobrio, de tal manera que el mismo ayude a la formación humana de los

45 Cf. J. AZCÁRATE CASANOVA, *Il consiglio evangelico della povertà nel sacerdote diocesano alla luce del c. 282*, Roma: Dissertazione per la Licenza, 2018; Id., *El consejo evangélico de la pobreza en el sacerdote diocesano*, in: *Mater Clementissima*, 4 (2019) 7-48.

candidatos. Igualmente, la adquisición del mobiliario del seminario se deberá hacer bajo la guía de la sobriedad y simplicidad.

- Los medios económicos suficientes para subvenir al sostenimiento de la biblioteca (cf. RFIS 187)⁴⁶ y el lugar de estudio de los seminaristas, así como las distintas aulas donde los seminaristas reciben la formación intelectual y los instrumentos de trabajo necesarios (pizarra, proyector, ordenador, internet, etc.) para que esta se lleve a cabo debidamente⁴⁷.
- Los medios económicos suficientes para afrontar los gastos alimenticios y de la vida cotidiana del seminario (luz, agua corriente, impuestos, seguro, etc.).
- Los medios económicos suficientes para sustentar a los formadores, profesores u otros trabajadores (cocinero, jardinero, mantenimiento, limpieza, etc.) con plena dedicación o con dedicación parcial.
- Los medios económicos suficientes para proporcionar algún tipo de beca económica que ayude a aquellos candidatos que no puedan colaborar económicamente de ningún modo con su formación o lo hagan insuficientemente, y que no cuenten con ninguna otra beca o ayuda estatal o privada.

3. VOCACIONES DE ADULTOS

El segundo concepto jurídico indeterminado que vamos a tratar es el de «vocaciones en edad adulta (tardías)»⁴⁸ o «vocaciones de adultos», y lo encontramos

46 Pensamos que es interesante recoger aquí lo afirmado por la *Ratio* 1968 en su art. 111 con respecto a la importancia de la biblioteca en el seminario: «Un requisito esencial para mantener un nivel académico adecuado es la existencia de una Biblioteca bien dotada y de fácil acceso para profesores y alumnos. De hecho, la altura intelectual de un Seminario se puede calibrar por el estado y utilización de su Biblioteca. La seriedad que hoy debe tener la formación de los aspirantes al sacerdocio no les permite limitar su atención a unos cuantos libros de texto, sino que han de acceder directamente a las obras de los Santos Padres y de los autores clásicos y modernos. Y esto con una preocupación y un trabajo personal que les enseñe a valorar, bajo la dirección de los profesores, los planteamientos y las soluciones que a lo largo de la historia han recibido las grandes cuestiones teológicas. En especial, la Biblioteca debe contar con una sección de revistas científicas, relativamente amplia, ya que éstas presentan los más recientes avances de las disciplinas» (CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Ratio institutionis sacerdotalis*. Seminarios mayores, 6 jun. 1968, Madrid: Comisión episcopal de seminarios, 1968, art. 11).

47 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Inst. Para los Institutos de Estudios Superiores (9-XII-2020), art. 6 §5.

48 Es necesario, hacer una breve clarificación lingüística: hablamos propiamente de «vocaciones en edad adulta», no de «vocaciones adultas». El concepto de «vocación adulta» puede inducirnos a error, puesto

en el n. 24 de la RFIS: «Quienes descubren la llamada al sacerdocio ministerial en edad más avanzada llegan al Seminario con una personalidad más estructurada y después de un recorrido vital caracterizado por experiencias diversas».

Los Eminentísimos Padres de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, en reunión plenaria celebrada durante los días 30 y 31 de marzo de 1976, deliberaron acerca de las vocaciones de adultos. El fruto de estas deliberaciones fue recogido en la Carta informe *De vocationum adutorum cura et formatione*⁴⁹, enviada el 14 de julio de 1976 por la misma Congregación a los presidentes de las Conferencias episcopales, siendo este el único documento Magisterial importante que tenemos respecto a este tema.

El documento consta de dos partes bien diferenciadas. La primera, describe a lo largo de sus trece números la situación actual de las vocaciones adultas y de los seminarios y la praxis llevada a cabo por la Sagrada Congregación con respecto a ellas. La segunda desarrolla a lo largo de dieciséis números, las indicaciones sugeridas por las deliberaciones de la Congregación Plenaria. Sus ideas fundamentales son: la valoración positiva de las vocaciones de adultos; que el proceso formativo de estas vocaciones necesita una pedagogía especial acomodada a sus especiales exigencias y circunstancias; y que esta especial tarea formativa ha de realizarse de modo que no vaya en detrimento de los seminarios, ni contribuya a fragmentar la unidad del presbiterado diocesano⁵⁰.

Creemos que los números de este documento, aunque pueden servir de ayuda y orientación, no abordan la problemática de las vocaciones de adultos de manera suficiente, de ahí nuestra propuesta.

Volvamos, pues, al n. 24 de la RFIS, en el que podemos distinguir los siguientes elementos que caracterizan a una vocación en edad adulta: 1. Poseen una edad más avanzada. 2. Llegan al seminario con una personalidad más estructurada. 3. Después de un recorrido vital caracterizado por experiencias diversas.

que puede hacer pensar que «adulta» aquí, es sinónimo de «madura», y no es así. No nos estamos refiriendo a la calidad, desarrollo o madurez de una determinada vocación, sino a aquellos candidatos al sacerdocio que comienzan su andadura vocacional a partir de una determinada edad («edad adulta»). Tradicionalmente a estas «vocaciones en edad adulta» se les ha denominado –según nuestro modo de ver, acertadamente– como «vocaciones tardías», es decir, que comienzan «tarde» o «con mayor edad» su andadura vocacional y formativa.

49 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Cart. Informe a los presidentes de las Conferencias episcopales *De vocationum adutorum cura et formatione* (14-VII-1976), in: EV, 5/2097-2108.

50 Cf. J.R. DÍEZ ANTOÑANZAS, En torno a dos documentos recientes sobre los seminarios, in: *Scripta Theologica*, 9/2 (1977) 662-663.

Para intentar objetivar cada uno de estos elementos, comenzaremos determinando a partir de qué edad podemos considerar a un candidato como vocación tardía.

Teniendo presente que la llamada de Dios al sacerdocio y la respuesta por parte del hombre pueden sucederse en cualquier momento de la vida⁵¹, debemos tener en cuenta que Dios puede llamar al ministerio presbiteral en varias etapas fundamentales de la existencia humana: niñez, juventud, madurez o ancianidad⁵².

El diccionario de pastoral vocacional de Ediciones Sígueme considera que una vocación en edad adulta es aquella en la que «la persona decide responder “sí” en edad madura a la llamada a un compromiso radical en el servicio del Señor»⁵³.

El Documento conclusivo del II Congreso internacional sobre las vocaciones eclesiales organizado por la Sagrada Congregación para la Educación Católica y desarrollado en mayo de 1981, refiriéndose explícitamente a las vocaciones de adultos en su n. 47, en una nota a pie de página, precisa que: «por “edad adulta” se entiende aquí aquella en la que, ordinariamente, otras personas reciben o han recibido las Órdenes Sagradas, o bien emiten o han emitido la profesión religiosa perpetua»⁵⁴. Teniendo esto en cuenta, y que el CIC 83 fija en 25 años la edad mínima para recibir el presbiterado (cf. c. 1031 §1), podemos determinar que la edad mínima de admisión en el seminario para considerar a un candidato como vocación tardía serían, los 25 años.

Ahora bien, si nos fijamos en algunos datos estadísticos de la primera década de este tercer milenio sobre los candidatos al sacerdocio a partir de esta edad, se pueden distinguir fundamentalmente tres grupos⁵⁵:

- Vocaciones de «adultos-jóvenes» comprendidas entre 25-35 años, el 60% aproximadamente.

51 «El Espíritu Santo no conoce límites de edad y “sopla donde quiere”» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Documento conclusivo del II Congreso internacional sobre las vocaciones eclesiales, 10-16 may. 1981, n. 47, in: Seminarios, 28/86 (1982) 446).

52 «La llamada de Dios al sacerdocio o a la vida consagrada nunca ha estado limitada a sólo los jóvenes: también llega a los adultos de toda edad y profesión» (Id., Documento conclusivo del I Congreso internacional sobre las vocaciones eclesiales, 20-24 nov. 1973, n. 11, in: Seminarios, 20/53 (1974) 304).

53 V. MAGNO, Vocaciones adultas, in: L. RUBIO PARRADO (dir.), Diccionario de Pastoral Vocacional, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, 1162.

54 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Documento conclusivo del II Congreso, n. 47).

55 Cf. V. MAGNO, op. cita., 1162-1163.

- Vocaciones de «adultos-maduros» comprendidas entre 36-55 años, el 30% aproximadamente.
- Vocaciones de «adultos-ancianos» mayores de 55 años, el 10% aproximadamente.

Queremos señalar otro dato estadístico interesante que manifiesta el gran cambio vocacional que se ha ido produciendo a partir de la segunda mitad del siglo XX. En las décadas de los años 50 y 60, las ordenaciones presbiterales de los jóvenes que entraron en los seminarios antes de los 15 años constituían el 95% de las ordenaciones totales que se produjeron en todo el hemisferio norte. Esa cifra se ha ido reduciendo en los últimos años hasta llegar al 10% aproximadamente. Esto, que se ha debido fundamentalmente a la rápida caída del número de las vocaciones al sacerdocio en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II y a los vertiginosos cambios socioculturales que se han producido después de esas décadas, muestra que las vocaciones adultas no son un hecho aislado en la Iglesia, sino que, por el contrario, cada vez se dan con más asiduidad⁵⁶.

Una vez fijada la edad mínima para considerar a un candidato como vocación en edad adulta en 25 años, nos proponemos ahora determinar qué debemos entender cuando la RFIS afirma que estas vocaciones llegan al seminario «después de un recorrido vital caracterizado por experiencias diversas».

La ya mencionada Carta informe *De vocationum adultorum cura et formatione* define a las vocaciones de adultos de la siguiente manera: «las vocaciones de adultos, entendidas en un sentido lato, son todas aquellas vocaciones que no entran en la noción de vocación o vía educativa denominada “normal”»⁵⁷. Por eso, tradicionalmente se las ha denominado «vocaciones tardías». Es decir, se refiere a aquellas vocaciones que no siguen los cauces «normales», o dicho de otro modo, los cauces que son «comúnmente ordinarios o habituales» de acceso al sacerdocio: cuando un candidato ingresa en el seminario mayor proviniendo del seminario menor, o justo cuando este haya culminados los estudios medios (o preuniversitarios) que dan

56 Cf. *Ibid.*, 1163; «Las vocaciones en edad adulta no son hechos excepcionales. Hoy se multiplican en todas las partes de la Iglesia» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Documento conclusivo del II Congreso, n. 47).

57 Traducción propia del original latino: «Vocaciones adultorum acceptae hic sensu latiore, scilicet omnium illarum vocationum quae non intrans in notionem sic dictae vocationis vel viae educative “normalis”» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *De vocationum adultorum cura et formatione*, 2098).

acceso a los estudios superiores (o universitarios), aunque no los haya cursado en ningún seminario menor u otra institución semejante⁵⁸.

Estos adultos llegan al seminario después «de un recorrido vital caracterizado por experiencias diversas» que, pensamos, podrían situarse en dos áreas: experiencia académica a través de estudios superiores (ciclos formativos de grado superior, carrera universitaria, máster universitario, etc.); y experiencia laboral y profesional a través del desempeño de uno o varios empleos⁵⁹. A estas experiencias también puede unirse la vivencia de alguna relación sentimental o noviazgo.

Pero la RFIS afirma también, que llegan al seminario con una «personalidad más estructurada».

Podemos definir la personalidad como aquel «patrón global de rasgos comportamentales, temperamentales, emocionales, mentales y de carácter, que dan lugar a la manera única y relativamente consistente de una persona de sentir, pensar y comportarse»⁶⁰. Dicho con otras palabras, es el «conjunto de rasgos y tendencias especiales, formas específicas de ser y reaccionar que le otorgan [a una persona] una singularidad biopsicológica»⁶¹.

De todos los elementos que constituyen la personalidad de un individuo, pueden destacarse dos bloques: uno que podemos denominar constitucional, que viene dado desde el momento del nacimiento y no depende directamente del sujeto⁶²; y otro social, caracterizado por aquellos rasgos que se van construyendo en el sujeto a través del aprendizaje, las experiencias vitales, el ambiente social, etc.⁶³. Es obvio que nuestro interés se centra en este segundo bloque.

58 C f. J.R. DÍEZ ANTOÑANZAS, o.c., 663.

59 «La pastoral vocacional debe prestar especial atención a estas personas adultas y saber aprovechar su rica experiencia. Su vocación se ha consolidado en medio de la vida y del trabajo» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Documento conclusivo del I Congreso, n. 11); «La pastoral de las vocaciones debe estar atenta al hecho de que hay personas entregadas a su profesión, trabajadores, técnicos o estudiantes con los estudios universitarios avanzados, disponibles a una reflexión seria acerca del servicio que pueden ofrecer a la Iglesia» (Id., Documento conclusivo del II Congreso, n. 47).

60 N. CONSUEGRA ANAYA, Personalidad, in: Diccionario de psicología, Bogotá: Ecoe Ediciones, 2011, 214.

61 Ibid.

62 «Conformado por dos elementos básicos: 1) Lo genético, que se conforma con el ser humano en el momento de la unión del espermatozoide y el óvulo, vale decir, el mapa genético; y 2) Lo innato, que, sin depender directamente de lo genético, nace con el niño» (Ibid.).

63 «El aprendizaje, la identificación, el ambiente, el modelo social» (Ibid.).

Según la «teoría psicosocial» elaborada por Erik Erikson⁶⁴, existen ocho etapas donde se ponen de manifiesto las influencias culturales y sociales sobre el yo. Cada una de estas etapas implica una crisis en la personalidad que envuelve un conflicto. Las crisis emergen de acuerdo con el nivel de maduración de la persona. Si el individuo no se ajusta a las demandas de cada crisis y esta no es satisfactoriamente resuelta, interferirá en el desarrollo saludable del yo. En cambio, si el individuo se ajusta a las demandas de cada crisis, el yo se desarrollará saludablemente hasta la siguiente crisis⁶⁵.

Es indudable que una parte de la personalidad de cada individuo viene dada heterónomamente, pero que otra, se va construyendo, poco a poco, a lo largo de toda la vida bajo la influencia del ambiente social y las diversas experiencias vividas. Este hecho tan importante debe ser tenido en cuenta a la hora del discernimiento vocacional⁶⁶. De ahí que un candidato que entra en el seminario con edad adulta llegue con una «personalidad más estructurada», puesto que ha vivido más experiencias vitales –fuera de la institución formativa del seminario– durante su vida.

No obstante, es necesario destacar que una «personalidad más estructurada» no es sinónimo de «personalidad más madura». No debemos confundir términos. Es cierto que estas experiencias vitales que se han consolidado a través del estudio, el trabajo u otras vivencias pueden ser muy enriquecedoras y positivas para el candidato en edad adulta porque lo han podido dotar de madurez humana. Pero no es menos cierto que también pueden tener efectos negativos que hay que considerar⁶⁷. Así como el niño, el adolescente y el joven tienen un mundo más lanzado

64 Erik Erikson (1902-1994) fue un psicólogo estadounidense reconocido mundialmente por sus contribuciones en psicología del desarrollo, rama de la psicología que estudia los cambios conductuales y psicológicos de las personas.

65 Las ocho etapas son: 1) Infancia, confianza básica versus desconfianza básica; 2) Niñez temprana, autonomía versus vergüenza y duda; 3) Edad de juego, iniciativa versus culpa; 4) Edad escolar, industria versus inferioridad; 5) Adolescencia, búsqueda de identidad versus confusión de identidad; 6) Juventud, intimidad versus aislamiento; 7) Adulter, generatividad versus estancamiento; 8) Vejez, integridad versus desesperanza, disgusto (cf. E.H. ERIKSON, *El ciclo vital completado* [trad. por E. PRIETO], Buenos Aires: Paidós, 1985, 69-107).

66 «La persona responsable de la orientación y discernimiento vocacional tiene que detectar también si en la estructura de la personalidad del aspirante no existen alteraciones que puedan invalidar una opción vocacional [...]. No será difícil encontrarse ante pseudo-vocaciones, fruto de sentimientos como pueden ser: los fracasos profesionales o amorosos, los complejos de culpabilidad o inferioridad, especialmente si son algo habitual. La reacción ante el hecho de sentirse rechazado en el ámbito familiar o social, la situación permanente de inseguridad e incertidumbre, la excesiva emotividad» (L. RUBIO PARRADO, *Las vocaciones en edad adulta*, in: *Seminarios*, 28/86 (1982) 473).

67 «La prima casa da notare in queste vocazioni adulte è la loro personalità solidamente strutturata, non facilmente malleabile, con fissi atteggiamenti abitudinali [...] bisognerà perciò tenere presente i seguenti punti: il loro bagaglio di esperienze; le transizioni di vita che stanno passando; i problemi di adattamento a cui vanno

hacia el futuro y una gran parte de su personalidad está todavía por construir, «sin grandes traumas que vencer, fallos que ocultar o proyectos que ha quedado frustrados, el adulto ya tiene una personalidad [más] conformada y cuenta con una historia personal de la que es responsable para bien o para mal»⁶⁸.

Es un hecho que, al tratarse de personas con un recorrido vital más amplio y concreto, los cambios en cosas sustanciales son muy complicados, dado que tienen ya incorporados en su estructura personal, comportamientos, hábitos y rutinas muy consolidadas, aunque no imposibles⁶⁹. Valoramos positivamente que también existan en la Iglesia estas vocaciones tardías, pero puestos a elegir, consideramos que es mucho más preferible que una vocación sacerdotal realice su formación por la «vía normal u ordinaria», porque es más sencillo formar a personas jóvenes que no tengan unos aspectos muy rígidos de personalidad creados.

Por esto mismo, es necesario tener claros qué elementos hay que considerar especialmente en la selección y discernimiento de estas vocaciones. El n. 24 de la RFIS afirma lo siguiente:

La acogida inicial de estas personas en el Seminario exige un recorrido espiritual y eclesial previo, durante el cual se pueda realizar un serio discernimiento de sus motivaciones vocacionales. Es necesario evaluar con cuidado el tiempo transcurrido entre el Bautismo, o la conversión cristiana, y el ingreso al Seminario, evitando la posible confusión entre el seguimiento de Cristo y la llamada al ministerio presbiteral. De la misma manera que se hace con los otros seminaristas, se cuida el acompañamiento de estos candidatos a través de un proceso serio y completo, que prevea, en el ámbito de la vida comunitaria, una sólida formación espiritual y teológica, mediante un oportuno método pedagógico y didáctico, que tenga en cuenta el propio perfil personal. Será competencia de las Conferencias Episcopales dar normas específicas acordes a la situación de la nación, evaluando la conveniencia de establecer un límite de edad para la admisión de dichas vocaciones y considerando la posibilidad de erigir un Seminario para este fin.

incontro» (M. SZENTMÁRTONI, *Psicologia della vocazione religiosa e sacerdotale*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001, 89).

⁶⁸ L. RUBIO PARRADO, *Las vocaciones en edad adulta*, 472.

⁶⁹ Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *Los cánones sobre la formación a la luz de la nueva Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis: el don de la vocación presbiteral*, in: REDC, 76/187 (2019) 742.

Aun cuando la RFIS nos da algunas pistas, vemos que no da normas precisas a seguir, sino que deja todo el peso a las Conferencias episcopales⁷⁰. Según nuestro punto de vista, hubiese sido interesante haber especificado⁷¹:

- Cómo ha de llevarse a cabo esta acogida inicial y recorrido espiritual y eclesial previo.
- Cuál debe ser el método pedagógico preferible para seguir: vivir en un seminario creado para formar este tipo de vocaciones con formadores propios, residir fuera con un sacerdote experto o incorporarse al ritmo formativo de seminario diocesano o interdiocesano junto con las otras vocaciones...
- Cómo se ha de evaluar y cuánto ha de durar el tiempo transcurrido entre la conversión cristiana y el ingreso en el seminario.

Nos parece muy notorio para la admisión en el seminario de estos posibles candidatos, verificar sus motivaciones e intenciones personales, su personalidad, su apertura y disposición de carácter, su rectitud de intención, su libertad de espíritu, su madurez, sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, su salud física y psíquica (cf. c. 241 §1), así como las «cargas» económicas, familiares, laborales que puedan tener debido a su recorrido vital.

Por último, creemos que lo más conveniente y pedagógico es que estas vocaciones se formen en seminarios creados para ese fin, debido a la peculiaridad de estas. Aunque lo cierto es que, en las últimas décadas, estos seminarios llamados de vocaciones tardías se están cerrando paulatinamente, y no por falta de vocaciones —puesto que cada vez son más los futuros candidatos que piden ingresar en el seminario con una edad madura—. Pero ¿qué sucede entonces? Nos parece que la línea preferida por la Congregación de Educación Católica⁷², concordando con la opinión de Jesús Raimundo Díez⁷³, es que estas vocaciones se formen juntos con los jóvenes en el mismo seminario, dejando obviamente la libertad de decisión final a los Obispos diocesanos que tendrán que evaluar cada caso concreto.

70 Con referencia al Plan de formación sacerdotal para la Iglesia de España publicado por la Conferencia episcopal española: cf. *Ratio* 2019, nn. 77-79; 346.

71 Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *Los cánones sobre la formación*, 742.

72 «Quapropter etiam ex hoc capite potius quam Seminarii specialis pro vocationibus adultis animadvertitur hodie necessitas impensoris laboris paedagogici in ambitu Seminarii Maioris» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *De vocationum adultorum cura et formatione*, 2106).

73 «La S. Congregación manifiesta la tendencia a proponer la institución de los seminarios mayores, no ya como un mero punto de referencia para la formación de las vocaciones adultas, sino como el lugar más idóneo para llevarla a cabo en la mayoría de los casos» (J.R. DÍEZ ANTOÑANZAS, o.c., 666).

4. CLIMA FORMATIVO IDÓNEO

El equipo formador actúa dentro de la más amplia «comunidad educativa» y la tiene en cuenta en el cumplimiento de su misión:

Por «comunidad educativa» se entiende el conjunto de los agentes implicados en la formación presbiteral: el Obispo, los formadores, los profesores, el personal administrativo, los trabajadores, las familias, las parroquias, las personas consagradas, el personal especializado y, naturalmente, los mismos seminaristas, ya que sin su plena colaboración no será posible un *buen clima formativo*. Todos ellos deben ser conscientes de la función educativa que realizan y de la importancia de su coherencia de vida (RFIS 139)⁷⁴.

El Magisterio reciente de la Iglesia ha señalado en numerosas ocasiones – como ya hemos expuesto extensamente en los capítulos anteriores– la necesidad de crear en la institución formativa del seminario un clima o ambiente formativo de confianza, de familia, amistad y fraternidad, de libertad y de responsabilidad que «favorezca las actitudes propias para la vida y el ministerio presbiteral» (RFIS 90), tanto para los candidatos, de modo que puedan crecer en aptitudes vocacionales y puedan hacer su propio discernimiento vocacional, como para los formadores para que hagan un discernimiento vocacional adecuado comprobando si los seminaristas poseen las «cualidades positivas necesarias» que la ley de la Iglesia exige para poder ser ordenado presbítero (cf. c. 1052 §1).

Las *Orientaciones para la formación al celibato sacerdotal* dadas por la Congregación de Educación Católica tratan de manera específica cómo debe ser «la atmósfera educativa del seminario». El factor ambiental es imprescindible para lograr una comprensión y asimilación del celibato en la vida personal de los candidatos, que han de verlo como un don y abrazarlo de manera positiva, y no como un requisito tortuoso o «un peaje que hay que pagar» para llegar a ser sacerdote. No basta solo la relación personal del formador y el seminarista, o una exposición intelectual sobre el celibato perfecta, sino que es necesario «organizar sabiamente el ambiente de vida»⁷⁵.

Esto exige, por una parte, «que se eliminen, en el límite de lo posible, los factores que actúan de manera perjudicial en el ánimo del joven, y que, por otra

⁷⁴ También lo encontramos referido en los nn. 47; 52; 90; 130; 137; 139; 152; 193. Con referencia al Plan de formación sacerdotal para la Iglesia de España publicado por la Conferencia episcopal española: cf. *Ratio* 2019, nn. 22; 132; 142; 144; 151; 181; 235; 244; 268; 276; 292; 391; 411; 438.

⁷⁵ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 11 abr. 1974, in: EV, 5/189-426, n. 46.

parte, se eduque a los alumnos a reaccionar contra las malas influencias que puedan venir del ambiente». Por lo tanto, se debe propiciar que el ambiente formativo «sea rico en vida, actividad, serenidad, elevación moral, amistad sana; debe ser tal que facilite la transferencia de las energías afectivas y de los intereses del adolescente o del joven sobre objetos buenos, para apartarle de la concentración sobre objetos peligrosos»⁷⁶.

El diccionario de la RAE define el término «clima» en su segunda acepción como «ambiente (condiciones o circunstancias)»⁷⁷ que, a su vez, lo define en su tercera acepción como «conjunto de condiciones o circunstancias físicas, sociales, económicas, etc., de un lugar, una colectividad o una época»⁷⁸. En nuestro caso, clima formativo debe ser entendido como el *espacio vital*, es decir, el conjunto de condiciones, circunstancias y estímulos que inciden de manera directa en la configuración, desarrollo y formación de una vocación al sacerdocio dentro de la institución formativa del seminario.

Partiendo de esta definición, pensamos que no resulta difícil distinguir, a grandes rasgos, los diversos factores que forman parte de este ambiente o clima formativo dentro del seminario. Nosotros distinguimos a su vez cuatro tipos de «microambientes» que forman parte del gran «ambiente o clima formativo»: interpersonal, institucional, disciplinar y externo. La buena conjunción y complementación de estos «microambientes» contribuye a crear un clima formativo idóneo⁷⁹.

a) *El ambiente interpersonal*

El ambiente interpersonal –relaciones personales que se dan entre los miembros de la institución– que se da dentro de la vida comunitaria, debe desarrollarse dentro de un espíritu de amistad, de fraternidad, de familia. La institución formativa del seminario, como extensamente hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, es algo más que un grupo de estudiantes y educadores viviendo bajo el mismo techo. La caridad fraterna, la cercanía, la confianza mutua, el respeto, la alegría, la entrega, la capacidad de sacrificio, el perdón, la generosidad o la

76 Ibid.

77 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Clima*, in: *Diccionario de la lengua española*, Barcelona: Espasa Libros, 2014, 552.

78 Ibid., 129.

79 Cf. M. MACIEL, *La formación integral del sacerdote*, Madrid: BAC, 1990, 209-231.

búsqueda de la comunión eclesial, entre otras, son esenciales para que se dé un buen ambiente interpersonal.

El seminario como comunidad fraternal debe tener un ambiente o clima formativo que propicie la reciprocidad, puesto que es inevitable que «cada uno de los candidatos concurre a crear las condiciones para el desarrollo de todos los demás». Para conseguirlo, los formadores han de tener en cuenta «la pluralidad de disposiciones en las que los seminaristas pueden hallarse en relación con la vocación, y también de lo mutable de las actitudes juveniles». Además, debe respetar a todos y cada uno de los candidatos, no estableciendo escalas de mérito o insinuando la idea de que el que cambia de rumbo en su decisión vocacional es un traidor, manteniendo vivo en todos «el binomio derecho-deber personal de estudiar profunda y continuamente la vocación y la libre decisión»⁸⁰.

En un buen clima o ambiente formativo en el seminario, las relaciones interpersonales deben distinguirse por una confianza familiar y de amistad fraterna. De ahí que la confianza no se logre con la imposición o con un uso fraudulento de la autoridad por parte de los superiores. Una vida de verdadera comunidad fraternal dentro del seminario sirve «de vacuna contra el intento de buscar compensaciones afectivas fuera de ella y hacen más difícil lamentar la renuncia hecha con la elección del celibato»⁸¹.

b) El ambiente institucional

El ambiente institucional gira en torno a la vida ordinaria y las diversas actividades comunes dentro de la institución. El seminario, por su misma naturaleza, entraña ciertos elementos institucionales que hay que tener en cuenta. Para que se dé un buen ambiente institucional, son muy importantes tanto las relaciones entre formadores y candidatos como las distintas actividades comunes. En este sentido, será necesaria una sana relación entre candidato y formador, el acompañamiento y seguimiento tanto comunitario como individualizado en las distintas dimensiones de la formación, la capacidad de trabajo en equipo y la entrega mutua, la capacidad de ceder ante caprichos o preferencias personales por el bien

⁸⁰ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal, n. 71.

⁸¹ Ibid.

común, la confianza mutua o la tradicional distinción entre foro interno y externo, entre otras, son esenciales⁸².

El seminario no es solo una comunidad fraternal, sino que es una comunidad fundamentalmente educativa. Por eso, es «conveniente, sobre todo, que la vida del seminario se realice en una estrecha relación de colaboración entre educadores y alumnos, en la que se valoren la personalidad, capacidades y aptitudes de cada uno». En este sentido, el instrumento formativo más importante para crear un buen clima dentro del seminario será la promoción de valores como la «sinceridad, lealtad, afecto, respeto y diálogo, a fin de que el descubrimiento de la propia vocación sea una conquista progresiva y el resultado de una elección madura más que el efecto de un condicionamiento externo». La comunidad solo contribuirá a la madurez de los candidatos en la medida que «esté caldeada por verdaderas relaciones humanas, capaces de estimular iniciativas y responsabilidades personales, de llevar gradualmente a una obediencia digna de los hijos de Dios, es decir, consciente y razonable»⁸³.

Para que se dé un ambiente formativo favorable que promueva una formación personal que desarrolle en el candidato todas sus cualidades y posibilidades, son necesarias las dinámicas de grupos en las que se ejerciten «las relaciones de solidaridad, realizando la experiencia de una oportuna división de tareas según los recursos de cada uno para el servicio del bien común». La vida comunitaria del seminario y el trabajo en equipo no solo deben formar para la vida de fe sino preparar también para el futuro ingreso del candidato en el presbiterio diocesano, de manera que este se integre en él cuando llegue el momento de la ordenación, «no solo de derecho, sino inteligente, cordial y animosamente»⁸⁴.

c) El ambiente disciplinar

Hemos de destacar, también, la función de la disciplina y del reglamento dentro de la vida del seminario, puesto que «el clima de libertad, el respeto a la persona y la valorización de la iniciativa personal no deben interpretarse como exoneración de la disciplina». La disciplina es fundamental para crear un ambiente idóneo en el seminario que forme pastores según el corazón de Cristo. Y, aunque

82 Cf. M.J. BRACKETT, Algunas consideraciones acerca del ambiente educativo y formativo para la vida sacerdotal y consagrada, in: *Ecclesia*, 31/2 (2017) 157-173.

83 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal, n. 72.

84 *Ibid.*, n. 73.

es cierto que la disciplina no debe «soportarse solo como una imposición externa, sino que debe, por así decirlo interiorizarse», no significa que «sea algo puramente interior»⁸⁵.

Un buen ambiente disciplinar (cf. OT 11) supone la disciplina exterior, que resulta de la observancia exterior y formal de una serie de normas de comportamiento; y la interior, que se refiere a la asimilación e interiorización de los valores necesarios para la futura vida ministerial⁸⁶. Ambos son necesarios, aunque hay que aclarar que, a veces, a lo largo de la historia de la Iglesia, como hemos visto, se ha identificado el ambiente disciplinar solo con lo externo, y como bien sabemos, ha sido un error. Es necesario que se produzca, por parte del candidato, una interiorización de la disciplina, ya que el cumplimiento de la mera disciplina exterior no implica necesariamente que haya hecho propios los valores que la motivan, ni siquiera que desee obtener los fines que busca. La toma de conciencia por parte del candidato de que es el primer responsable de su formación, la sinceridad y veracidad, la capacidad de diálogo, el sano juicio crítico, la libertad verdadera –que no consiste en hacer siempre lo que quiero–, la sana obediencia –que no es sumisión, ni resignación–, o la capacidad de buscar y propiciar el silencio tanto exterior como interior, entre otras, son esenciales.

Ahora bien, la disciplina sería ineficaz si el formador no estuviera presente como parte activa durante el proceso formativo del seminarista y, abandonando su cometido, confiara la formación del candidato a sí mismo. En efecto, «el educador no puede ser sustituido por una disciplina férrea, por una regla minuciosa, por una vigilancia rígida, sino que él debe guiar y potenciar al educando a través de una relación amistosa»⁸⁷.

El formador eficaz será aquel que sepa adaptar los principios generales en cada caso concreto⁸⁸. Puesto que no existe ninguna ecuación matemática o una receta válida para todos los casos y que funcione en todas las circunstancias por igual, el arte del formador estará en ir viendo, por el conocimiento personal que tiene del candidato, en qué momento debe dejar que el seminarista tome decisiones por su cuenta, y cuándo debe intervenir decididamente para que este no se

85 Ibid., n. 74.

86 Cf. M.J. BRACKETT, o.c., 151.

87 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal, n.74.

88 Cf. M.J. BRACKETT, o.c., 153-154.

desvíe del buen camino formativo que le conduzca a ser un sacerdote según el corazón de Cristo⁸⁹.

d) El ambiente externo al seminario

Por último, encontramos el ambiente externo al seminario, configurado por aspectos que se dan fuera de la institución –ambiente familiar, parroquial, diocesano, cibernético, etc.–. Se han de evitar dos extremos: por un lado, el seminario no puede ser una burbuja ajena al mundo exterior y, por otro, tampoco puede dejarse mundanizar, sino que debe ser una escuela para saber «estar en el mundo sin ser del mundo» (cf. Jn 19, 15). La sana relación con el mundo exterior, con personas de diversa edad, sexo o condición, el contacto fluido con la familia, la parroquia, la diócesis, así como con el recto uso de los medios de comunicación social, entre otros, son esenciales. Por lo que, para crear un clima o ambiente formativo idóneo y una adecuada formación de los candidatos, será necesaria una sana y positiva apertura al mundo⁹⁰.

Teniendo en cuenta lo que hemos expuesto, parece claro que el ambiente o clima más propicio para la institución formativa del seminario ha de evitar dos extremos: el rigorismo y el laxismo.

El seminario con un clima formativo rigorista o autoritario, basado en el orden externo, en la disciplina férrea y en las decisiones impuestas por la autoridad sin ningún tipo de diálogo; que pone el énfasis en la enseñanza pasiva, el mero cumplimiento externo del reglamento y la conformidad con los ejercicios de piedad⁹¹; no permite que el candidato pueda internalizar y hacer suyos los valores y aptitudes necesarias para el sacerdocio, puesto que coarta su libertad y frustra su responsabilidad personal⁹².

89 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal, n.74.

90 «El seminario debe ser una comunidad abierta a la vida de hoy, es decir, debe mantener contactos y enlaces con diversos campos, a saber: con las familias de los alumnos, con el mundo juvenil, con la vida eclesial, tanto local como universal y con los problemas de la humanidad» (Ibid., n. 87).

91 La Iglesia ha formado a sus sacerdotes durante muchos años en seminarios configurados con este ambiente rigorista y autoritario, debido a que las circunstancias sociales hostiles vividas en gran parte de Europa en los siglos posteriores a Trento y la configuración de los seminarios siguiendo el modelo de la vida monástica como ideal, propiciaron que estos buscaran proteger a los candidatos al sacerdocio de las influencias perniciosas del mundo.

92 Cf. T. COSTELLO, *Forming a priestly identity*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, 268-271.

Cuando se pone el acento en lo externo, en la obediencia ciega a la autoridad y en el mero cumplimiento de una serie de normas, sin tener en cuenta las características personales, necesidades o circunstancias de los candidatos, sino simplemente los ideales institucionales a alcanzar. Se corre el riesgo de despersonalizar la formación y establecer relaciones verticales y paternalistas que infantilizan y debilitan la capacidad del sujeto para tomar decisiones libres y no ofrecen la necesaria autonomía para alcanzar la madurez humana que se precisa para que el candidato haga su propio discernimiento vocacional, así como de favorecer el abuso de poder por parte de los superiores⁹³.

Por otro lado, el seminario con un clima formativo laxo o permisivista, que en nombre de la libertad y buscando la realización plena y autónoma del candidato, pone el énfasis en el individuo, sus preferencias y sus necesidades y no en los valores a alcanzar. Basada en una antropología ingenua que considera que basta con ofrecer experiencias y contenidos a la persona para que esta los asuma naturalmente⁹⁴, que rechaza la disciplina externa y toda forma de autoridad, donde todo se decide en grupo por el peso de la mayoría y en la que cualquier criterio supracomunitario es desechado por verse como una imposición y una perversión de la libertad personal⁹⁵, tampoco permite que el candidato pueda internalizar y hacer suyos los valores y aptitudes necesarias para el sacerdocio. Pues al anular por completo el carácter protector de la disciplina y de la legítima autoridad, así como el necesario acompañamiento personal por parte de los encargados de la formación, se deja la total responsabilidad formativa en manos del candidato, aún inmaduro y sin ninguna ayuda externa más que su propia persona y criterio. Y con el riesgo de que este se deje llevar por su exclusiva visión de las cosas, la moda del momento, o por lo más fácil, cómodo o placentero, convirtiéndose al seminario en una institución que debe aceptar todo aquello que colme todas las necesidades de los candidatos, sin tener en cuenta si esas necesidades están o no de acuerdo con la opción vocacional tomada⁹⁶.

Si dentro del clima formativo rigorista se crean relaciones verticales, con este se crean relaciones horizontales, olvidándose la necesaria relación formador-

93 Cf. F. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, o.c., 364-365.

94 Esta visión antropológica nació a partir de la segunda guerra mundial –Pío XII habla con insistencia de la necesidad de una formación sacerdotal adaptada a la edad y temperamento de los candidatos y basada en la responsabilidad y en la disciplina asumida no solo exteriormente– y se desarrolló profundamente a partir del Concilio Vaticano II –que tiene una visión positiva del ser humano ensalzando la libertad personal de cada individuo–, debido a una mala interpretación de este.

95 Cf. T. COSTELLO, o.c., 274-276.

96 Cf. F. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, o.c., 365-368.

candidato y el derecho-deber que tiene la Iglesia de discernir las vocaciones sacerdotales y de formar a sus candidatos al ministerio sagrado. La llamada sacerdotal es siempre un don de Dios, nunca un derecho⁹⁷.

El clima formativo idóneo debe ser una síntesis *–in medio virtus–* de estos dos extremos, respetuoso a la vez con la libertad y responsabilidad del candidato a ser protagonista de su proceso vocacional y de su formación, así como con el derecho-deber que tiene la Iglesia de discernir las vocaciones sacerdotales y formar a sus presbíteros. Es necesario un ambiente que no imponga, desde fuera, «un estilo de vida basado en prácticas externas», ni tampoco caiga en la «ingenuidad de dejar al joven sin las bases ni los criterios necesarios para un crecimiento maduro»⁹⁸.

En cuanto a la responsabilidad de cada uno de los agentes en la creación de este ambiente formativo, nos remitimos a lo ya dicho en los capítulos anteriores, pues a la hora de crearlo, la mejor manera de hacerlo es que cada uno de ellos cumpla correctamente con sus funciones y obligaciones determinadas por el Magisterio de la Iglesia.

Para concluir con este apartado, nos gustaría dejar claro que un clima o ambiente formativo idóneo es necesario para que la institución formativa del seminario pueda llevar a buen término sus fines con respecto a la formación sacerdotal, pero no suficiente. También hacen falta otros elementos configuradores de la institución necesarios y complementarios, como por ejemplo la creación de un buen proyecto formativo, concepto que estudiaremos a continuación.

5. PROYECTO O ITINERARIO FORMATIVO

Cada seminario debe tener unos estatutos⁹⁹, un reglamento¹⁰⁰ y un proyecto formativo propios *–no deben confundirse entre sí–* aprobados por el Obispo u

97 Cf. cc. 232; 1025 §2; 1029.

98 F. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, o.c., 368; cf. M.J. BRACKETT, o.c., 155-156.

99 «c. 94 §1. Statuta, sensu proprio, sunt ordinationes quae in universitatibus sive personarum sive rerum ad normam iuris conduntur, et quibus definiuntur earundem finis, constitutio, regimen atque agendi rationes»; «Estatutos en sentido propio (c. 94 §1) son las normas que se establecen a tenor del derecho en las corporaciones o en las fundaciones, por las que se determinan su fin, constitución, régimen y forma de actuar, y el documento que recoge dichas normas [...]. Estos documentos normativos constituyen el *ius proprium* de las personas jurídicas de las que trata el c. 115» (A. BETTETINI, Estatutos, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012, 756).

100 «c. 95 §1. Ordines sunt regulae seu normae quae servari debent in personarum conventibus, sive ab auctoritate ecclesiastica indictis sive a christifidelibus libere convocatis, necnon aliis in celebrationibus, et quibus definiuntur quae ad constitutionem, moderamen et rerum agendarum rationes pertinent»; «Los reglamentos, en su sentido más común y de origen codicial, son las *ordines* mediante las que se establecen las normas de

Obispos interesados en el caso de un seminario interdiocesano¹⁰¹, en los que estén recogidos y desarrollados los puntos principales, tanto de la RFIS, como la de su nación correspondiente¹⁰².

Si bien es cierto que el CIC 83 no indica nada respecto al proyecto formativo del seminario, sí existen otros documentos que dan por supuesto que en todo seminario debe existir uno propio adaptado a sus circunstancias particulares¹⁰³. De todos, el más relevante para nosotros es, obviamente, la RFIS, que en su n. 10 le concede especial relevancia, explicando desde un punto de vista general cómo ha de elaborarse, qué debe contener y cuál debe ser su finalidad:

El Obispo diocesano (o los Obispos interesados, en el caso de un seminario interdiocesano), ayudado por el equipo de formadores del seminario, tiene el deber de elaborar un *proyecto de «formación integral»*, llamado también *itinerario formativo*, y de promover su aplicación práctica, respetando las diversas etapas y el proceso pedagógico correspondientes. Teniendo como referencia la *Ratio fundamentalis*, este proyecto tiene como meta aplicar la normativa de la *Ratio nationalis* y la visión pedagógica que la inspira, de acuerdo con la realidad y las exigencias de la Iglesia particular, teniendo en cuenta el origen cultural de los seminaristas, la pastoral de la Diócesis y la propia «tradicón formativa».

Por consiguiente, cada seminario debe tener su propio proyecto en el que se determine el modo de aplicar la normativa de la *Ratio nationalis*¹⁰⁴ de acuerdo con la visión pedagógica que la inspira y las exigencias de la Iglesia particular, teniendo presente los objetivos formativos de las diferentes dimensiones y ámbitos de la formación.

funcionamiento interno de las reuniones de personas que puedan ser convocadas tanto por la autoridad como por los propios fieles» (M.J. CIÁURRIZ, Reglamento, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 6, Navarra: Aranzadi, 2012, 843).

101 Los estatutos del seminario interdiocesano los aprueba la Sede Apostólica (cf. c. 237 §2).

102 «Las normas de esta *Ratio* deberán ser observadas en todos los Seminarios diocesanos e interdiocesanos de la nación. Sus particulares aplicaciones deberán formar parte del Estatuto, Reglamento y Proyecto formativo propio de cada institución» (RFIS 4).

103 Destacamos los siguientes: cf. PDV 56; 58; CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Apostolorum sucesores*, 22 feb. 2004, in: EV, 22/1567-2159, n. 90; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Directrices sobre la preparación de los educadores en los Seminarios, nn. 11; 30; 33; COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO ARTÍSTICO E HISTÓRICO DE LA IGLESIA, Carta sobre la preparación de los seminaristas y los sacerdotes para la conservación del patrimonio artístico de la Iglesia, 15 oct. 1992, in: EFS, 2619-2653, n. 13; *Ratio* 2019, n. 29.

104 Con referencia a la *Ratio nationalis* para la Iglesia de España: cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Formar pastores misioneros. Plan de formación sacerdotal. Normas y orientaciones para la Iglesia de España, Madrid: Edice, 2020.

Un estudio interesante, pero que excede nuestro objetivo, sería analizar los proyectos formativos de distintos seminarios. Probablemente, descubriríamos que existen matices diferenciadores entre ellos, y que muchos seminarios ni si quiera lo tienen o solo se limitan a resumir la *Ratio nationalis*. Con este apartado, pretendemos dar una definición propia del concepto «proyecto formativo» del seminario mayor y ofrecer algunas orientaciones más que las que ofrece la RFIS, que ayuden a los distintos seminarios mayores a poder realizar su propio proyecto formativo. Teniendo en cuenta, claro está, que cada uno de ellos deberá considerar, además, la idiosincrasia y las necesidades de su Iglesia particular.

El proyecto formativo se hace cada vez más necesario e imprescindible, debido, sobre todo, a las circunstancias sociales y al contexto eclesial actual, que influyen de manera decisiva en la configuración de los jóvenes contemporáneos.

Es poco alentador el estudio llevado a cabo al final del segundo milenio por Rulla, Imoda y Ridick¹⁰⁵, en el que se afirmaba que, al rededor del 60% de los jóvenes que accedían al seminario, poseían algún problema afectivo o alguna debilidad sexual¹⁰⁶. Es probable que en la actualidad este porcentaje haya crecido. Esto no nos debe sorprender, teniendo en cuenta que los jóvenes actuales –sobre todo lo procedentes del primer mundo– se encuentran sometidos constantemente, a través de los medios de comunicación social, internet, redes sociales, películas, series, videojuegos, etc., a una provocación masiva y subliminal en lo sexual. Y si esto no fuera suficiente, hay que añadir la problemática actual de la familia¹⁰⁷ y la progresiva descristianización de la sociedad¹⁰⁸.

Ante este difícil panorama, la institución formativa del seminario no puede quedarse de brazos cruzados, sino que debe ofrecer a los candidatos al sacerdocio las ayudas pertinentes que propicien su madurez humana, cristiana y vocacional, y para esto es fundamental tener un buen «itinerario o proyecto formativo».

105 Cf. L.M. RULLA; F. IMODA; J. RIDICK, *Antropología de la vocación. Confirmaciones existenciales*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994, 255.

106 Autoerotismo o masturbación, tendencias homosexuales, prácticas sexuales heterosexuales o homosexuales, problemas de promiscuidad sexual, dependencias afectivas, narcisismo, etc.

107 La desestructuración familiar, divorcios masivos, niños con padres o madres homosexuales, vientres de alquiler, ideología de género, etc.

108 A modo de ejemplo, proponemos algunos datos estadísticos de los últimos años en España: cf. INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, *Nupcialidad y ruptura en España 2015*, Madrid: Ediciones del IPF, 2015; Id., *Informe sobre la evolución de la familia en España 2019*, Madrid: Ediciones del IPF, 2019; Id., *El aborto en España 35 años después (1985-2020)*, Madrid: Ediciones del IPF, 2020; J. ELZO IMAZ, *Jóvenes y religión en España*, in: *Estudios de Deusto*, 41/2 (1993) 67- 98; A. FUERTES MARTÍN (et al.), *La salud afectivo sexual de la juventud en España*, in: *Revista Estudios de la juventud*, 123 (2109) 1-201.

a) *Contexto sociocultural actual*

Siguiendo PDV 5, podemos decir que «ciertamente hay una fisonomía esencial del sacerdote que no cambia: en efecto, el sacerdote de mañana, no menos que el de hoy, deberá asemejarse a Cristo», pero no es menos cierto que «la vida y el ministerio del sacerdote deben también adaptarse a cada época y a cada ambiente de vida..., y así responder de manera adecuada a las esperanzas humanas». De ahí que debamos identificar muy bien cuáles son las características socioculturales actuales en las que se desarrolla la formación sacerdotal¹⁰⁹. Estas pueden enmarcarse a grandes rasgos en tres coordenadas: el sujeto frente al objeto, la materia frente al espíritu, y la parte frente al todo¹¹⁰.

En la primera coordenada, el *sujeto frente al objeto*, podemos identificar sus siguientes manifestaciones:

- Absolutización de la libertad individual e individualismo. La mayor toma de conciencia de la dignidad del ser humano en las últimas décadas ha traído como consecuencia un mayor reconocimiento de la libertad de cada persona humana, ya que esta se fundamenta en el reconocimiento de esa dignidad, que exige que el hombre sea el dueño de sus actos y pueda actuar según su propio criterio sin estar sometido a ninguna coacción externa. Probablemente, la libertad sea uno de los valores del ser humano más valorados y mejor asentado en la conciencia del hombre actual.

Evidentemente, la libertad individual tiene aspectos muy positivos, como son: la defensa de los derechos humanos y de cualquier tipo de esclavitud u opresión, el respecto por la conciencia personal, la construcción de los Estados democráticos, etc. Pero también es susceptible de abusos, malformaciones o tergiversaciones, y corre el riesgo de ser absolutizada, excesivamente autónoma y marcadamente individualista, sin ningún tipo de referente moral previo que la oriente hacia el bien y rechace el mal, siendo ella misma la creadora de su propia verdad y su referente último.

109 Para una mayor profundización del contexto social, cultural y eclesial concreto de la Iglesia en España: cf. *Ratio* 2019, nn. 31-53.

110 Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, Características de la cultura de hoy y su reflejo en los jóvenes. Análisis y consecuencias para la educación en el seminario, in: *Seminarios*, 44/147 (1998) 39-58; J.M. SÁNCHEZ DE LAMADRID, Orientaciones para un proyecto formativo en el seminario mayor, in: *REDC*, 67/169 (2010) 692-702; PDV 6-9.

En cambio, la libertad, desde la antropología cristiana, solo «alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza». En la medida en que el hombre «hace más el bien, se va haciendo también más libre. No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia. La elección de la desobediencia y del mal es un abuso de la libertad y conduce a la esclavitud del pecado»¹¹¹.

- Subjetivismo y relativismo. Estos son consecuencia de una mala comprensión de la libertad como absolutamente autónoma, sin otro referente que ella misma, y del abandono de Dios. El subjetivismo pone al sujeto en el centro de la existencia y como única referencia válida. El relativismo, por otra parte, propone que no es posible conocer la verdad y que no existen valores absolutos ni permanentes¹¹².

Sin embargo, la antropología cristiana sostiene que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Es en Jesucristo donde encontramos el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14, 6) y, por tanto, la referencia última del ser humano. La principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad es la caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección (cf. CV 1).

- Pluralismo y tolerancia. El pluralismo es entendido como la legitimación pública de la diversidad y la libertad de expresión contraria a cualquier régimen dictatorial. Y la tolerancia es entendida como el respeto a las convicciones ajenas y la no imposición coactiva de ideas o formas de comportamiento.

Desde un punto de vista eclesiológico, sobre todo a raíz del Concilio Vaticano II, que desarrolla la eclesiología de comunión, la unidad de la comunión eclesial no debe confundirse con la uniformidad, sino que esta comunión se basa en la vivencia armónica en la caridad dentro de la diversidad de vocaciones y carismas, unidad en la diversidad. El pluralismo necesita de la tolerancia, y ambos son necesarios y buenos para la sociedad. El problema viene cuando se confunde la

111 CEC 1731; 1733.

112 Cf. BENEDICTO XVI, Mensaje a los miembros de las Academias Pontificias, 5 nov. 2005 (ref. de 21 mayo 2023): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051105_pontificie-accademie.html; «Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos» (Id., Homilía de la Misa «Pro eligendo Pontifice», 18 abr. 2005 (ref. de 21 mayo 2023): https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html).

tolerancia con un falso irenismo, con el relativismo, la indiferencia o la permisividad, que tienden a ridiculizar y minusvalorar las convicciones personales o colectivas¹¹³.

En la segunda, la *materia frente al espíritu*, podemos identificar:

- Racionalismo, mentalidad científico-técnica y secularización. La oposición entre fe y ciencia surge del racionalismo científicoista que promueve una concepción reductiva de la ciencia, que «hace insensible a la razón humana del encuentro con la Revelación y con la trascendencia divina» (PDV 7), por lo que trae consigo la secularización. Una de las consecuencias del gran avance de la ciencia y la tecnología es que la religión se ha desplazado a un segundo plano, llevando al olvido de Dios. En cambio, la investigación metódica y científica en todos los campos del saber, si está «realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (GS 36).
- Hedonismo y consumismo. Otra consecuencia del gran avance científico y tecnológico es la posibilidad de brindar al hombre la capacidad de satisfacer las necesidades primarias con poco esfuerzo y de disponer de una vida cada vez más cómoda y placentera. Esto puede llevar, desde una lógica hedonista y una antropología atea, a la búsqueda del placer como valor supremo de la vida, ya que, si eliminamos a Dios, el ser humano pasa a ser el centro del universo, y todo se orienta hacia su persona y su bienestar. Esta búsqueda del placer a cualquier precio está íntimamente relacionada con una mentalidad consumista, dado que, la posesión y el consumo de bienes temporales se presenta como medio para conseguir placer y bienestar¹¹⁴.

Sin embargo, «la vivencia de la pobreza evangélica nos ayuda a ver que solo existe un sumo Bien, que es Dios, y que todo lo demás es secundario»¹¹⁵. Los demás bienes adquieren su pleno significado a partir del único y verdadero Bien,

113 Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, o.c., 44-46; J. ELZO IMAZ, Los valores de los jóvenes españoles de hoy, in: Seminarios, 49/167 (2003) 34-35; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Inst. Pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad. La verdad os hará libres (Jn 8, 32), 20 nov. 1990, Madrid: Edice, 1990, nn. 6-9.

114 Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, o.c., 49-51.

115 J. AZCÁRATE CASANOVA, El consejo evangélico de la pobreza, 41.

que es Dios mismo. Por lo tanto, debemos utilizar los bienes en tanto y en cuanto nos conduzcan a la posesión de ese sumo Bien (cf. CEC 2402-2405; PO 17).

- Experiencia y sentimiento. En toda nuestra sociedad, pero, especialmente en los jóvenes, existe una «supervaloración de la mera emoción sobre la mera razón»¹¹⁶. Si la «modernidad estaba caracterizada por la racionalización, la postmodernidad se define por el sentimiento»¹¹⁷. Pero, no se puede reducir la fe al sentimentalismo. No se comienza a ser cristiano por «una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DC 1). Esta relación de amor y de amistad con la Persona de Jesús «no se puede reducir a un sentimiento que va y viene [...]. Si el amor no tiene que ver con la verdad, está sujeto al vaivén de los sentimientos y no supera la prueba del tiempo» (LF 27).

Y en la tercera, *parte frente al todo*, está representado, sobre todo, por el presentismo. Nuestra sociedad se mueve bajo la máxima *carpe diem*. «Vivimos inmersos en la llamada cultura de lo fragmentario, de lo provisional, que puede llevar a vivir a “a la carta” y a ser esclavos de las modas»¹¹⁸. Es decir, lo que verdaderamente importa es vivir y disfrutar el momento presente al máximo, el pasado no tiene ningún valor y el futuro no preocupa demasiado¹¹⁹. Esta mentalidad del aquí y ahora, de lo provisorio, transitorio y fluctuante trae consigo la dificultad para asumir compromisos permanentes. En cambio, los valores del evangelio y las promesas de Dios son permanentes e irrevocables, y no están sujetas a modas pasajeras, sino que son actuales en cualquier momento y circunstancia¹²⁰.

116 J. ELZO IMAZ, Los valores de los jóvenes, 39.

117 J.L. MORENO MARTÍNEZ, o.c., 51-52.

118 FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, 28 ene. 2017 (ref. de 9 mayo 2023); https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170128_plenaria-civcsva.html.

119 «Los jóvenes son especialmente presentistas. Para ellos, la tradición y el pasado no tienen ningún valor, lo cual conlleva una falta de referentes y modelos de conducta. El futuro tampoco les preocupa excesivamente porque lo compran a plazos (el coche, la vacaciones, ...) y lo disfrutan ya, en el presente» (J.M. SÁNCHEZ DE LAMADRID, o.c., 701).

120 «La vocación, como la misma fe, es un tesoro que llevamos en vasijas de barro (cf. 2Cor 4,7); por esto tenemos que cuidarla, como se cuidan las cosas más preciosas, para que nadie nos robe este tesoro, ni pierda su belleza con el pasar del tiempo. Tal cuidado es tarea en primer lugar de cada uno de nosotros, que estamos llamados a seguir a Cristo más de cerca con fe, esperanza y caridad, cultivar cada día en la oración y reforzada por una buena formación teológica y espiritual, que defienda de las modas y de la cultura de lo efímero y permite caminar firmes en la fe. Sobre este fundamento es posible practicar los consejos evangélicos y tener los mismos sentimientos de Cristo (cf. Fil 2,5)» (FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Plenaria).

b) *Definición de «proyecto formativo» para el seminario mayor*

Desde un punto de vista pedagógico, podemos definir la educación «como la intervención intencional y orientativa en el proceso de desarrollo personal, a fin de que este se realice llevando al individuo a su perfección humana, ateniéndose a una adecuada jerarquía de valores»¹²¹. Si el fin general de la educación humana es que la persona realice todos los valores positivos que son posibles a su horizonte existencial y se desarrollen en ella todos los aspectos de su personalidad (físicos, intelectuales, morales, afectivos, sociales, culturales, sexuales, éticos, estéticos, etc., observando la debida jerarquía entre ellos)¹²². El de la educación sacerdotal es que se desarrollen de manera integral en el candidato, todos los valores vocacionales y sacerdotales para que pueda ejercer el ministerio presbiteral según el modelo de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote.

Comúnmente, se denomina proyecto educativo al «documento que recoge los valores, los objetivos y las prioridades de educación de los centros docentes»¹²³. Llevando esta definición a nuestro campo, podemos decir, en términos generales, que el proyecto formativo del seminario mayor es el documento que recoge los valores, los objetivos y las prioridades de educación de la institución formativa del seminario, cuyo objetivo fundamental «tendrá como núcleo central la configuración de los seminaristas con Cristo cabeza y pastor, en el ejercicio de la caridad pastoral»¹²⁴.

El proyecto o itinerario formativo es la propuesta formativa de la diócesis y del equipo formador, cuyo cometido consiste, no en repetir lo contenido en la *Ratio nationalis* o lo establecido en los estatutos o el reglamento del seminario, sino en dar «una respuesta pedagógica al cómo de la formación, especificando los pasos metodológicos para conseguir el objetivo de cada una de las etapas de la formación». Este se dirige «a toda la comunidad educativa, particularmente a los seminaristas, que son sujeto activos y responsables de su propia formación»¹²⁵.

121 J.M. QUINTANA CABANAS, *Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación*, Madrid: DYKINSON, 1988, 310.

122 Cf. *Ibid.*, 311.

123 «Asimismo, incorpora la concreción de los currículos establecidos por la Administración educativa que corresponde aprobar al claustro, así como el tratamiento transversal en las áreas, materias o módulos de la educación en valores u otras enseñanzas. Estos proyectos deben formularse teniendo en cuenta las características del entorno social y cultural del centro, debiéndose hacerse públicos. Ley Orgánica 2/2006, de 3-V, de Educación, art. 121 en redacción LOMCE» (S. MUÑOZ MACHADO (dir.), *Proyecto educativo*, in: *Diccionario panhispánico del español jurídico*, vol. 2, Madrid: Santillana, 2017, 1710).

124 CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, o.c., n. 90.

125 A. MORATA MOYA (dir.), *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamental Institutionis sacerdotalis*. Comentario a cargo de un grupo de Sacerdotes Operarios Diocesanos, in: *Seminarios*, 64/222-223

Desde el punto de vista canónico, el «proyecto o itinerario formativo» es un documento obligatorio que debe tener cualquier seminario mayor (diocesano o interdiocesano), aprobado por el Obispo diocesano (o los Obispos interesados) y elaborado por él, con la ayuda de sus formadores. En él se deben recoger los valores, los objetivos y las prioridades de educación sacerdotal de la institución formativa del seminario y vengan definidos el conjunto de pasos que se proponen pedagógicamente a los candidatos al sacerdocio, para que consigan los objetivos marcados por cada etapa formativa correspondiente, y así, vayan adquiriendo la auténtica configuración con Cristo. Debe tener como referencia, tanto la RFIS y la *Ratio nationalis*, como la realidad y las exigencias de la Iglesia particular, el origen sociocultural y eclesial de los candidatos, la pastoral de la diócesis y la propia tradición formativa.

c) Elementos a tener en cuenta para la elaboración del «proyecto formativo»

Para elaborar un proyecto formativo idóneo para el seminario mayor se deben tener en cuenta los siguientes elementos¹²⁶:

- Las cuatro notas características de la formación sacerdotal: unitaria, integral, comunitaria y misionera (cf. RFIS intr.).
- Las cuatro dimensiones de la formación: humana, espiritual, intelectual y pastoral (cf. RFIS 89-124).
- La gradualidad e interiorización de la formación, que debe ser desarrollada por etapas adaptándose oportunamente según la edad, experiencia y capacidad intelectual de cada uno de ellos: etapa propedéutica, discipular o de los estudios filosóficos, configuradora o de los estudios teológicos y pastoral o de síntesis vocacional (cf. RFIS 41-43; 55-79).
- La base y la finalidad de la formación, que es la configuración con Cristo Buen Pastor y la identidad presbiteral (cf. RFIS 30-40).

(2018) 24-25. Emilio Lavaniegos, lo concibe como: «el conjunto de pasos que se proponen pedagógicamente a los seminaristas para que consigan, de una manera intencional y libre, el objetivo que se pretende en la etapa correspondiente. Tiene unos contenidos propios y propone una metodología» (E. LAVANIEGOS GONZÁLEZ (ed), *Los itinerarios formativos en el seminario diocesano. Directorio para la formación sacerdotal*, México, D.F: Servicios de Animación Vocacional Sol, A.C, 2012, 6).

¹²⁶ Cf. J.M. RECONDO, *Hacia un camino renovado*, in: Medellín. Teología y pastoral para América latina, 53/167 (2017) 55-80; J.C. PATRÓN WONG, o.c., 231-238; E. LAVANIEGOS GONZÁLEZ (ed), o.c., 6-7; CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, o.c., n. 90.

- Los dos grandes medios de formación: el acompañamiento personal y el acompañamiento comunitario, basados en una idónea pedagogía y psicología, con los que se propicie, por un lado, un clima de confianza recíproca entre el acompañante y el acompañado, y un ambiente formativo grupal y comunitario idóneo que favorezca la amistad y la fraternidad; y por otro, el desarrollo de las actitudes propias para la vida y el ministerio sacerdotal (cf. RFIS 44-52).

d) Pautas para elaborar un «proyecto formativo»

Para elaborar un proyecto formativo idóneo para el seminario mayor es esencial partir de una «sana psicología y pedagogía»¹²⁷. Según la RFIS 50: «una *sana pedagogía* formativa debe prestar atención a la experiencia y a las dinámicas de grupo, en las cuales el seminarista participa». También afirma en su n. 192 que «el aporte de la *psicología* representa una valiosa ayuda para los formadores, a quienes compete el discernimiento vocacional. Esta contribución científica permite conocer mejor la índole y la personalidad de los candidatos y ofrecer un servicio formativo más adecuado a la condición de los sujetos»¹²⁸.

A lo largo de los siglos, la tarea de educar se ha llevado a cabo de muchas maneras diferentes, dependiendo de la concepción pedagógica que la sostenía. Está claro que «una sana pedagogía» para la institución formativa del seminario será aquella que responda mejor a una antropología cristiana y al modelo de sacerdote que la Iglesia pide formar.

127 «*Christianae educationis normae sancte serventur, et recentioribus sanae psychologiae et paedagogiae inventis rite compleantur. Institutione igitur sapienter ordinata in alumnis excolenda est etiam debita maturitas humana, praecipue comprobata in quadam animi stabilitate, in facultate ferendi ponderatas decisiones atque in recta de eventibus et hominibus iudicandi ratione*» (OT 11).

128 «En la elección de los psicólogos a quienes recurrir para la consulta psicológica, con el fin de garantizar mejor la integración con la formación moral y espiritual, evitando perjudiciales confusiones o contraposiciones, se tenga presente que ellos, además de distinguirse por su sólida madurez humana y espiritual, deben inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad, la vocación al sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diálogo personal con Dios, según la visión de la Iglesia. Allí donde no estuvieran disponibles tales psicólogos, se provea su preparación específica» (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio, 28 jun. 2008, in: EV, 25/1239-1289, n. 6). Para una mayor profundización en este tema, recomendamos el libro de Félix del Valle: cf. F. DEL VALLE, *El fuego y el barro. Gracia acogida o Gracia frustrada*, Madrid: BAC, 2021.

Para determinar cómo debe ser esta, veamos brevemente cuáles son las principales corrientes pedagógicas y cuál de ellas pensamos que se adapta mejor a la visión católica del hombre y del sacerdocio¹²⁹:

- La educación entendida como desarrollo subjetivo (pedagogía de la espontaneidad). Parte de una concepción naturalista del ser humano. Su máxima sería «dejar crecer». Es decir, el educador no tiene porqué intervenir de manera directa en la educación del individuo, pues las propias tendencias naturales de este van marcando las fases de su propio proceso educativo. También podemos hablar de «educación negativa», que consiste en no educar, donde la mejor manera de educar es no pretenderlo. Lo que cuenta, no es la acción del educador, sino es el mero desarrollo subjetivo de la persona, que posee en sí misma todos los medios para llevarla a cabo espontáneamente¹³⁰.
- La educación entendida como autodesarrollo (pedagogía idealista). Parte de una concepción idealista del ser humano en el que este viene concebido como autoconciencia germinal. Conforme va conociendo cada vez mejor y va ingresando cada vez más en el ámbito de la razón, se va desarrollando. Se concibe la educación como el continuo despliegue y crecimiento racional del sujeto, en el que desaparece el dualismo maestro-alumno. Toda ella viene entendida como autoeducación, en la que no hay más didáctica que la «escuela en acto», donde todo hombre es educador. El eslogan de esta teoría pedagógica podría ser «aprende solo por ti mismo», o «el hombre es siempre educador de sí mismo»¹³¹.
- La educación entendida como acción sobre el educando (pedagogía de la coacción). Parte de una idea pesimista de la naturaleza humana, en la que esta es incapaz de avanzar hacia la perfección que le corresponde, si no es porque se le dirige y empuja hacia ella externamente, por más que cueste o resulte penoso. La educación es, por tanto, «violencia ejercida sobre el educando», con el fin de orientarlo hacia la perfección que le corresponde y que es incapaz de lograr por sí mismo. En esta teoría

129 Cf. J.M. QUINTANA CABANAS, *Teoría de la Educación*, 73-196.

130 Una imagen que nos puede ayudar a comprender esta teoría pedagógica sería la de una flor que florece por sí misma. Sus principales representantes son, entre otros, Rousseau, J.B. Basedow, Tolstoi, Ellen Key, Luis Gurlitt, Escuela Nueva, A.S. Neill y la escuela de Summerhill, Illich, Reymer, etc.

131 Sus principales representantes son, entre otros, Fichte, Schelling, Hegel, Fröble, Gentile, Lombardo-Radice, Montessori, etc.

pedagógica, la disciplina férrea y la instrucción moral heterónoma son imprescindibles¹³².

- La educación entendida como adaptación del individuo a la sociedad (pedagogía sociologista). Parte de la idea de que la realidad humana viene reducida a su dimensión social, en la que no hay más realidad que la colectiva, desapareciendo la dimensión individual del ser humano. El verdadero educador del ser humano es la sociedad en la que vive y se desarrolla, que se convierte en norma, finalidad y destino de los individuos. Todos los principios culturales, morales, éticos, religiosos, jurídicos, estéticos, etc., vienen definidos por criterios sociales. El eslogan de esta teoría pedagógica podría ser «el hombre solo se hace hombre en la sociedad»¹³³.
- La educación entendida según la teoría marxista (pedagogía marxista). Parte del marxismo tradicional¹³⁴, donde el verdadero educador del ser humano es el Estado, que tiene como principal objetivo conseguir la formación integral del «hombre comunista» para la nueva «sociedad comunista». La familia u otras instituciones formativas solo colaboran subsidiariamente y bajo el control de este¹³⁵.
- La educación entendida como ayuda al educando (pedagogía perenne). Esta teoría pedagógica constituye una síntesis *–in medio virtus–* entre la pedagogía de la espontaneidad y la pedagogía de la coacción. Parte de una concepción antropológica que no se confía totalmente a la naturaleza humana, ni desconfía siempre de ella¹³⁶. La educación es entendida como ayuda al educando, es decir, ayudar a la naturaleza humana a lograr su perfecto despliegue, y «conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de la virtud»¹³⁷.

132 Una imagen que nos puede ayudar a comprender esta teoría pedagógica sería la del escultor. Sus principales representantes son, entre otros, Kant, Gilbert Robin, E. Planchard, E. Krieck, P. Petersen, etc.

133 Sus principales representantes son, entre otros, P. Natorp y E. Durkheim.

134 Que podríamos resumir en: materialismo dialéctico; materialismo histórico; antropología inmanente y evolucionista; valor supremo y antropogénico del trabajo; calificación de la cultura como una superestructura económico-social; lucha de clases sociales con la victoria del proletariado; supresión de las alineaciones humanas, especialmente la religión; propiedad colectiva de los medios de producción; y revolución violenta para alcanzar el comunismo universal.

135 Sus principales representantes son K. Marx y F. Engels.

136 El fundamento de esta corriente es santo Tomás de Aquino (cf. A. MILLÁN PUELLES, La formación de la personalidad humana, Madrid: Rialp, 1963, 129-147).

137 «Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis» (TOMÁS DE AQUINO, Summa theologiae. Supl. 3, q. 41, art. 1 [trad. por F. BARBADO VIEJO (et al.)], vol. 15, Madrid: BAC, 1967, 176).

La educación es un arte que no actúa sobre una materia inerte, como la del escultor, ni como la de un jardinero, que no ha de hacer nada a un sujeto activo, sino sobre una materia viva que contiene en sí su principio de crecimiento, pero que debe ser ayudada por la acción de un médico¹³⁸.

Después de lo dicho, parece claro que esta última es la que mejor respeta la antropología teológica que está en la base del proyecto formativo del seminario. ¿Cómo concretarlo un poco más? Con estas cuatro pautas:

En primer lugar, *formar es ayudar al educando*. Debemos tener presente que el seminarista es el protagonista insustituible de su propia formación (cf. RFIS 53; 130). Esta autoformación, que no debe entenderse en sentido absoluto, debe estar guiada y acompañada por distintos educadores que son causa instrumental de esta y tienen la misión de prestar ayuda y acompañar al candidato a lo largo del proceso formativo, estimulándolo para que este adquiera los valores sacerdotales necesarios para el buen desempeño del futuro ministerio presbiteral¹³⁹.

En segundo lugar, *equilibrio entre autoridad y libertad*. La acción educativa necesita la conjunción de la autoridad del educador y de la libertad del educando: ninguna de las dos es absoluta y ambas se necesitan mutuamente. Si excluimos alguna de las dos, es decir, si optamos por la mera autoridad o por la mera libertad, no se podría llevar a cabo una idónea pedagogía formativa, por lo que es necesario combinar ambas¹⁴⁰.

Ahora bien, no debemos confundir términos. No debemos confundir la autoridad con el autoritarismo, que es un abuso de ella; ni la libertad con el libertarismo o libertinaje, que la falsea, puesto que la verdadera libertad no consiste en hacer en cada momento lo que uno desea o le apetece, sin más condiciones; sino en elegir el bien «en la medida en que el hombre hace más el bien, se va haciendo también más libre» (CEC 1733).

El ejercicio de la autoridad, que siempre ha de «ejercitarse con espíritu de servicio, como “*amoris officium*” y dedicación desinteresada al bien del rebaño»

138 Cf. A. MILLÁN PUELLES, o.c., 132-133. Esta concepción pedagógica la encontramos compartida por autores de todas las épocas, solo destacamos a algunos: Miguel de Montaigne, Dupanloup, E. Spranger, A. Kriekemans, Cristóbal de Villalón, Giner de los Ríos, Rufino Blanco, L. Prohaska, etc.

139 «Los seminaristas, en las diversas etapas de su camino, necesitan ser acompañados personalmente por quienes han sido encargados de la formación, cada uno según su competencia y el cargo y que le corresponde. La finalidad del acompañamiento personal es realizar el discernimiento vocacional y formar al discípulo misionero» (RFIS 44).

140 Cf. H. HENZ, Tratado de pedagogía sistemática [trad. por I. ANTICH], Barcelona: Herder, 1968, 203-204.

(RFIS 34), es una ayuda preciosa para que las personas obren correctamente cuando no son capaces de hacerlo por sí mismas¹⁴¹. De esto se deduce que la autoridad es un servicio que se presta a una persona necesitada, por lo que, el que la ejerce, debe saber hacerlo, es decir, saber lo que debe ser mandado; no puede mandar lo que quiera arbitrariamente, sino lo que deba en cada situación; y solo debe hacerlo a quien no es capaz de autogobernarse en un aspecto concreto¹⁴².

Comprendido el ejercicio de la autoridad de esta manera, podemos decir que es una obligación que el educador no puede eludir y a la que el educando tiene derecho.

La libertad es «la capacidad de obrar espontáneamente dentro de las normas de lo equitativo y lo conveniente», o dicho de otro modo, es «la capacidad humana de determinar los propios actos conforme a principios racionales»¹⁴³. Y esta capacidad no se tiene de nacimiento, sino que es necesario cultivarla y educarla liberando la voluntad de los condicionamientos externos (culturales, sociales, etc.) o personales (tendencias instintivas, hábitos, prejuicios, ignorancia, etc.), que la asedian. Siguiendo la lógica de Jesús, podemos decir que la libertad es vivir guiados por la razón conforme a la verdad: «Si permanecéis en mi palabra, seréis de verdad discípulos míos; conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32).

Para capacitar a las personas a actuar libre y espontáneamente buscando el bien y la verdad, es imprescindible enseñarles no solo a pensar por sí mismos, esto es, educar la inteligencia; sino que también es necesario formar la voluntad.

Si obrar con libertad supone que la persona someta sus decisiones a lo que la razón exige, y el ejercicio de la autoridad se debe hacer bajo prescripciones racionales buscando el bien del educando, entre ellas no existe oposición sino coincidencia y así, el mandato correcto prescribe aquello mismo que la persona bien orientada está dispuesta a hacer. Por eso, «la libertad y la autoridad no se contradicen mutuamente, sino que ambas se orientan a lo mismo: a que se obre bien,

141 Cf. J.M. SÁNCHEZ DE LAMADRID, o.c., 709.

142 Cf. J.M. QUINTANA CABANAS, *Teoría de la Educación*, 201; «Si dev'essere coscienti che le norme disciplinari riguardanti sia la vita comune che la vita dei singoli non possono essere uguali per tutti gli anni di corso degli alunni, in quanto man mano che la maturità e il senso di responsabilità personale di questi cresce, le norme disciplinari debbono diminuire, in modo che gli alunni imparino ad autodisciplinarsi» (G. GHIRLANDA, *Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici* (cc. 1008-1054; 232-297), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2019, 199-200).

143 J.M. QUINTANA CABANAS, *Teoría de la Educación*, 203-204.

correctamente, como conviene. Así, la autoridad está para evitar el fallo o error que la persona en su libertad no ha sabido descubrir»¹⁴⁴.

Una vez dicho lo cual, debemos distinguir entre la educación autoritaria (basada en el autoritarismo) de la educación autoritativa (basada en el conveniente ejercicio de la autoridad) por parte del educador, y de la libertad por parte del educando.

La educación autoritaria viene marcada por el abuso de autoridad por parte del educador que, a través de normas estrictas, imposiciones, exigencias y sanciones, pretende formar al educando apelando a la obediencia ciega y respeto absoluto a la autoridad que ejerce, y causando en este temor y miedo. Esta forma de educación no respeta ni la libertad, ni la personalidad del educando, ni constituye la forma adecuada de ayudarla para que realice su propio desarrollo.

En cambio, la educación autoritativa es respetuosa con la libertad y toma en consideración la personalidad y contexto concreto del educando. Y partiendo desde ahí, el educador usa la autoridad como un medio propicio para ayudar a este a desarrollar sus potencialidades, y adquirir las virtudes y valores necesarios para vivir una vida buena¹⁴⁵.

En tercer lugar, *formar en valores*. Si decíamos anteriormente que la educación debe llevar al individuo a su perfección humana ateniéndose a una adecuada jerarquía de valores, estos deben ser considerados como un elemento esencial de la formación. Entendemos por valor «el ser en cuanto lo sentimos y apetecemos desde el punto de vista de su perfección»¹⁴⁶ o, en otras palabras, «el carácter de las cosas que explica el que sean más o menos estimadas o deseadas, y que puedan satisfacer para un cierto fin»¹⁴⁷.

La tarea educativa consistirá, pues, en que educador ayude al educando a que vaya adecuándose positivamente hacia una auténtica jerarquía de valores. Esto que parece obvio, no es una cuestión baladí, ya que la educación dependerá de cómo sea considerada esa misma jerarquía.

144 J.M. SÁNCHEZ DE LAMADRID, o.c., 711.

145 Cf. J. M. QUINTANA CABANAS, *Teoría de la Educación*, 206-207.

146 H. HENZ, o.c., 67.

147 A. HERNÁNDEZ CASERO, *Educación y valores*, in: *Seminarios*, 43/146 (1997) 438. Siguiendo al profesor Quintana, podemos hacer una escala ascendente de los valores en cinco apartados según las diferentes necesidades: 1) físicas-vitales; 2) afectivas-psicológicas; 3) socioculturales; 4) cognitivas-racionales; 5) anímico-espirituales (cf. J.M. QUINTANA CABANAS, *Pedagogía Axiológica. Los valores ante la educación*, Madrid: DYKINSON, 1998, 148).

Para una idónea educación sacerdotal en la institución formativa del seminario deben ser considerados por el proyecto formativo: los valores humanos que formen en las virtudes humanas y doten al candidato de la suficiente madurez humana para el futuro ejercicio del ministerio (ej., lealtad, sinceridad, respeto de la justicia, fidelidad, compromiso, entrega y donación, amabilidad, amistad, familia, urbanidad, trabajo en grupo, etc.)¹⁴⁸; los valores cristianos que hagan a los candidatos buenos discípulos de Cristo (ej., caridad cristiana, consejos evangélicos, etc.); y los valores sacerdotales que los configuren con Cristo Pastor (ej., caridad pastoral, amor oblativo, servicio a Pueblo de Dios, etc.)¹⁴⁹.

Por último, *formar es acompañar al grupo*. No basta con el acompañamiento individual, la simple relación educador-educando, formador-candidato. Una «sana pedagogía formativa debe prestar atención a la experiencia y a las dinámicas de grupo, en las cuales el seminarista participa» (RFIS 50). Los educadores del seminario necesitan observar las dinámicas que existen en el grupo de los candidatos, porque si estos no perciben las distintas dinámicas grupales, corren el riesgo de hacer discursos que no incidan en la vida real de los seminaristas. Por ello, es imprescindible la confrontación grupal en la que se definan con claridad las actitudes que deben reinar en el grupo discipular, tal como hizo Jesús con sus discípulos¹⁵⁰.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos ofrecido una definición canónica propia de cuatro conceptos jurídicos indeterminados que aparecen en la RFIS y que consideramos imprescindibles para delimitar aspectos esenciales del seminario como institución formativa, con la esperanza de que nuestra propuesta pueda servir de ayuda a la hora de la elaboración de las distintas *Rationes* nacionales, así como de la legislación particular de cada seminario.

148 Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, 172-173.

149 Para hacerse una idea de cuáles son los valores que deben regir la vida de los sacerdotes, basta con acudir al decreto conciliar PO o al Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, publicado por la Congregación del Clero en el año 2013.

150 Cf. A. MORATA MOYA (dir.), El don de la vocación presbiteral, 62. También pueden servir de ayuda para realizar un proyecto formativo propio para el seminario mayor estas dos propuestas concretas: cf. R. ARAYA, Aportes para un proyecto de formación inicial de seminaristas diocesanos según «El don de la vocación presbiteral. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*», in: Medellín. Teología y pastoral para América latina, 53/167 (2017) 235-256; E. LAVANIEGOS GONZÁLEZ (ed), o.c., 253-660.

Partiendo de la concepción canónica de «concepto jurídico indeterminado», hemos ofrecido, en primer lugar, una definición propia de «comunidad suficiente y sustentable», llegando a la conclusión que son cinco los requisitos para que la comunidad educativa del seminario mayor pueda ser suficiente y sustentable: 1) que se den una serie de circunstancias eclesiales y sociales determinadas; 2) que exista un número suficiente de vocaciones, que hemos determinado en torno a dieciocho (seis por cada una de las etapas formativas), y nunca menos de doce (cuatro por cada una de las etapas formativas), teniendo presente, claro está, que los números no son ni deben ser el único criterio en el discernimiento, y que es imprescindible verificar con rigor la «calidad» de los candidatos y no solo la «cantidad»; 3) que exista un número suficiente de formadores, al menos: el rector, el vicerrector, un coordinador para la dimensión intelectual, un ecónomo, un director espiritual y un confesor ordinario; 4) un claustro de profesores capaz de ofrecer una propuesta intelectual de calidad, que cuente por lo menos, con siete profesores para las disciplinas sagradas y dos para las filosóficas; y 5) que sea económicamente sustentable, es decir, que cuente con los medios materiales y económicos necesarios para llevar a cabo una idónea formación sacerdotal.

El segundo concepto que hemos definido ha sido el de «vocaciones de adultos», también denominas «vocaciones en edad adulta o tardías», destacando el crecimiento de este tipo de vocaciones en los últimos años. Hemos llegado a la conclusión que, para que un candidato sea considerado como tal, debe comenzar su formación sacerdotal en el seminario con una edad más avanzada, que hemos determinado a partir de veinticinco años; y con una personalidad más estructurada –que no quiere decir más madura–, caracterizada por las diversas experiencias vividas a lo largo de su recorrido vital más amplio, que el de las vocaciones que ingresan en el seminario siguiendo la «vía normal u ordinaria».

Este tipo de vocaciones tienen una serie de ventajas con respecto a las vocaciones jóvenes, pues es cierto que, un recorrido vital amplio y lleno de vivencias vitales positivas, puede enriquecer mucho al candidato y dotarlo de madurez humana. Aunque no es menos cierto que también tienen una serie de inconvenientes, precisamente al tratarse de personas con un recorrido vital más amplio y concreto, los cambios en cosas sustanciales son muy complicados, dado que tienen ya incorporados en su estructura personal comportamientos, hábitos y rutinas muy consolidadas.

Según nuestro punto de vista, hubiera sido interesante que la RFIS hubiese especificado más el modo de desarrollo de la acogida inicial y el acompañamiento

de este tipo de vocaciones a lo largo de todo el proceso formativo. Nosotros somos de la opinión, debido a las peculiaridades de este tipo de vocaciones, que estas deberían formarse en seminarios específicos creados para ellos.

El tercer concepto que hemos definido ha sido el de «clima formativo idóneo», llegando a la conclusión que es la conjunción y complementación de cuatro «microambientes»: interpersonal, institucional, disciplinar y externo. Esto contribuye a crear un clima formativo idóneo para la institución eclesial formativa del seminario. Y que este debe evitar dos extremos: el rigorismo y el laxismo, siendo respetuoso a la vez con la libertad y responsabilidad del candidato a ser protagonista de su proceso vocacional y de su formación, así como con el derecho-deber que tiene la Iglesia de discernir las vocaciones sacerdotales y formar a sus presbíteros. Debe haber un ambiente que no imponga desde fuera un estilo de vida basado en la disciplina rígida y el mero cumplimiento de prácticas externas, ni tampoco caiga en la ingenuidad de dejar al candidato sin las bases ni los criterios necesarios para un crecimiento maduro.

Por último, hemos ofrecido una definición de «proyecto o itinerario formativo» del seminario mayor, llegando a la conclusión de que este se hace cada vez más necesario e imprescindible, debido, sobre todo, a las circunstancias sociales y al contexto eclesial actual, que influyen de manera decisiva en la configuración de los jóvenes contemporáneos. Y hemos determinado qué elementos deben tener en cuenta los distintos seminarios a la hora de llevar a cabo la elaboración de este proyecto propio, y qué pautas pedagógicas deben seguir.

REFERENCIAS

Fuentes

BENEDICTO XVI, Homilía de la Misa «Pro eligendo Pontifice», 18 abr. 2005 (ref. de 21 mayo 2023): http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html.

Mensaje a los miembros de las Academias Pontificias, 5 nov. 2005 (ref. de 21 mayo 2023): http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051105_pontificie-accademie.html.

COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO ARTÍSTICO E HISTÓRICO DE LA IGLESIA, Carta sobre la preparación de los seminaristas y los sacerdotes para la conservación del patrimonio artístico de la Iglesia, 15 oct. 1992, in: EFS, 2619-2653.

- CONCILIO VATICANO II, Const. dog. *Lumen gentium* (21-XI-1964), in: AAS, 57 (1965) 5-75. Const. past. *Gaudium et spes*, (7-XII-1966), in: AAS, 58 (1965) 1025-1115.
- Decr. *Optatam totius* (28-X-1965), in: AAS, 58 (1966) 713-727.
- Decr. *Presbyterorum ordinis* (7-XII-1965), in: AAS, 58 (1966) 991-1024.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), Formar pastores misioneros. Plan de formación sacerdotal. Normas y orientaciones para la Iglesia de España, Madrid: Edice, 2020.
- La Formación Sacerdotal Enchiridion. Documentos de la Iglesia sobre la formación sacerdotal (1965-1998), Madrid: Edice, 1999.
- Ratio institutionis sacerdotalis*. Seminarios mayores (6-VI-1968), Madrid: Comisión episcopal de seminarios, 1968.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (11-II-2013), in: EV, 29/103-359.
- El don de la vocación presbiteral. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8-XII-2016), Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 2016.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Directrices sobre la preparación de los educadores en los Seminarios (4-XI-1993), in: EV, 13/3151-3284.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Inst. A las Conferencias Episcopales acerca de la admisión en el Seminario de candidatos provenientes de otros Seminarios o familias religiosas (8-III-1996), in: EV, 15/384-394.
- Inst. Para los Institutos de Estudios Superiores (9-XII-2020), Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 2016.
- Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio (28-VI-2008), in: EV, 25/1239-1289.
- CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Apostolorum sucesores* (22-II-2004), in: EV, 22/1567-2159.
- FRANCISCO, Audiencia del Santo Padre Francisco a los sacerdotes y seminaristas que estudian en Roma, 24 oct. 2022 (ref. de 9 mayo 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/october/documents/20221024-seminaristi-sacerdoti.html>
- Cart. enc. *Laudato si* (24-V-2015), in: AAS, 107/9 (2015), 847-945.
- Const. ap. *Veritatis gaudium* (27-XII-2017), in: AAS, 110/1 (2018), 1-34.
- Discurso a los participantes en la Plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, 28 ene. 2017 (ref. de 9 mayo 2023): https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170128_plenaria-civesva.html.
- JUAN PABLO II, Catecismo de la Iglesia católica, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- Codex Iuris Canonici* (25-I-1983), in: AAS, 75/2 (1983) 1-324.
- Exh. ap. *Pastores dabo vobis* (25-III-1992), in: AAS, 84 (1992) 657-804.

- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Cart. Informe a los presidentes de las Conferencias episcopales *De vocationum aduitorum cura et formatione* (4-VII-1976), in: EV, 5/2097-2108.
- Documento conclusivo del I Congreso internacional sobre las vocaciones eclesíásticas, 20-24 nov. 1973, in: Seminarios, 20/53 (1974) 299-310.
- Documento conclusivo del II Congreso internacional sobre las vocaciones eclesíásticas, 10-16 may. 1981, in: Seminarios, 28/86 (1982) 409-459.
- Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal (11-IV-1974), in: EV, 5/189-426.
- Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6-I-1970), in: AAS, 62 (1970) 321-384.
- Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-III-1985), in: EFS, 898-1096.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, N.; HILL, S.; TURNER, B.S. (eds.), Grupo, in: Diccionario de Sociología, Madrid: Ediciones Cátedra, 1986.
- ÁLVAREZ VILLAR, A., Grupo, in: S. DEL CAMPO; J.F. MARSAL; J.A GARMENDIA (eds.), Diccionario de las ciencias sociales, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.
- ARAYA, R., Aportes para un proyecto de formación inicial de seminarios diocesanos según «El don de la vocación presbiteral. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*», in: Medellín. Teología y pastoral para América latina, 53/167 (2017) 235-256.
- AZCÁRATE CASANOVA, J., El consejo evangélico de la pobreza en el sacerdote diocesano, in: Mater Clementissima, 4 (2019) 7-48.
- BETTETINI, A., Estatutos, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012.
- BRACKETT, M. J., Algunas consideraciones acerca del ambiente educativo y formativo para la vida sacerdotal y consagrada, in: *Ecclesia*, 31/2 (2017) 147-180.
- BUENAGA CEBALLOS, O., Metodología del razonamiento jurídico-práctico. Elementos para una teoría objetiva de la argumentación jurídica, Madrid: Dykinson, 2016.
- CANTO ORTÍZ, J. M., Psicología de los grupos. Estructura y procesos, Málaga: Ediciones Aljibe, 2006.
- CARBAJO COBOS, J.J., Conceptos jurídicos indeterminados y Derecho canónico, in: REDC, 77/189 (2020) 759-800.
- CIÁURRIZ, Reglamento, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 6, Navarra: Aranzadi, 2012.
- CONSUEGRA ANAYA, N., Personalidad, in: Diccionario de psicología, Bogotá: Ecoe Ediciones, 2011, 214.
- COOLEY, C.H., *Introductory Sociology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1933.
- COSTELLO, T., *Forming a priestly identity*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- DEL VALLE, F., *El fuego y el barro. Gracia acogida o Gracia frustrada*, Madrid: BAC, 2021.
- DÍEZ ANTOÑANZAS, J.R., En torno a dos documentos recientes sobre los seminarios, in: *Scripta Theologica*, 9/2 (1977) 661-673.

- ELZO IMAZ, J., jóvenes y religión en España, in: Estudios de Deusto, 41/2 (1993) 67- 98.
Los valores de los jóvenes españoles de hoy, in: Seminarios, 49/167 (2003) 29-48.
- ERIKSON, E.H., El ciclo vital completado [trad. por E. PRIETO], Buenos Aires: Paidós, 1985.
- FUERTES MARTÍN (et al.), A., La salud afectivo sexual de la juventud en España, in: Revista Estudios de la juventud, 123 (2109) 1-201.
- GARCÍA DE LA CUERDA, A., El Seminario Mayor, comunidad eclesial educativa, in: Seminarios, 54/189-190 (1992) 178-197.
- GHIRLANDA, Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici (cc. 1008-1054; 232-297), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2019.
- GIANOLA, P., L'ambiente formativo del seminario, in: Salesianum, 55/1 (1993) 99-115.
- GINER, S.; LAMO DE ESPINOSA, E.; TOORES C. (eds.), Grupo social, in: Diccionario de Sociología, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- GRAZIAN, F., La nuova *Ratio* sui seminari. Aspetti normativi, in: QDE, 31/4 (2018) 405-433.
- GUIJARRO OPORTO, S., Vocación, discipulado y misión en los evangelios. Guía para una interpretación bíblica de la vida discipular, México (D.F): Servicios de Animación Vocacional Sol, A.C, 2007.
- HENZ, H., Tratado de pedagogía sistemática [trad. por I. ANTICH], Barcelona: Herder, 1968.
- HERNÁNDEZ CASERO, A., Educación y valores, in: Seminarios, 43/146 (1997) 435-461.
- HUANG, D.P., Living God's dream of communion: Community in seminary formation, in: Landas, 18/1 (2004) 132-148.
- INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, El aborto en España 35 años después (1985-2020), Madrid: Ediciones del IPF, 2020.
- Informe sobre la evolución de la familia en España 2019; Madrid: Ediciones del IPF, 2019.
- Nupcialidad y ruptura en España 2015, Madrid: Ediciones del IPF, 2015.
- LAVANIEGOS GONZÁLEZ (ed), E., Los itinerarios formativos en el seminario diocesano. Directorio para la formación sacerdotal, México (D.F): Servicios de Animación Vocacional Sol, A.C, 2012.
- MAGNO, V., Vocaciones adultas, in: L. RUBIO PARRADO (dir.), Diccionario de Pastoral Vocacional, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- MANTARAS RUIZ-BERDEJO, F., Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.
- MACIEL, M., La formación integral del sacerdote, Madrid: BAC, 1990.
- MARTÍN GONZÁLEZ, M., El grado de determinación legal de los conceptos jurídicos, in: CEPC, 54 (1967) 197-292.
- MILLÁN PUELLES, A., La formación de la personalidad humana, Madrid: Rialp, 1963.
- MIRAS, J., Concepto jurídico indeterminado, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012.
- Discrecionalidad administrativa, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012.

- MOLERO (et al.), F., *Psicología de los grupos*, Madrid: UNED, 2017.
- MORATA MOYA, A. (dir.), El don de la vocación presbiteral. *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis*. Comentario a cargo de un grupo de Sacerdotes Operarios Diocesanos, in: *Seminarios*, 64/222-223 (2018) 11-237.
- MORELAND (et al.), R.L., Creating the ideal group: composition effect at work, in: E.H. WITTE; J.H DAVIS (ed.), *Understanding Group Behavior*, vol. 2: *Small Group Processes and Interpersonal Relations*, New York: Psychology Press, 1996.
- MORENO MARTÍNEZ, J.L., Características de la cultura de hoy y su reflejo en los jóvenes. Análisis y consecuencias para la educación en el seminario, in: *Seminarios*, 44/147 (1998) 39-58.
- MUÑOZ GARCÍA, F. J., *Elementos básicos de la psicología de grupos*, Huelva: Servicio de publicaciones de la Universidad de Huelva, 2009.
- MUÑOZ MACHADO (dir.), S., Arbitrariedad, in: *Diccionario panhispánico del español jurídico*, vol.1, Madrid: Santillana, 2017.
- Concepto jurídico indeterminado, in: *Diccionario panhispánico del español jurídico*, vol. 1, Madrid: Santillana, 2017.
- Proyecto educativo, in: *Diccionario panhispánico del español jurídico*, vol. 2, Madrid: Santillana, 2017.
- PARKER, G.M., *Cross-Functional Teams. Working with allies, enemies and other strangers*, San Francisco: Josey-Bass, 1994.
- PATRÓN WONG, J.C., Grandes lineamientos de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, in: *Ecclesia*, 31/2 (2017) 231-238.
- QUINTANA CABANAS, J.M., *Pedagogía Axiológica. Los valores ante la educación*, Madrid: DYKINSON, 1998.
- Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación, Madrid: DYKINSON, 1988.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Ambiente, in: *Diccionario de la lengua española*, Barcelona: Espasa Libros, 2014.
- Clima, in: *Diccionario de la lengua española*, Barcelona: Espasa Libros, 2014.
- RECONDO, J.M., Hacia un camino renovado, in: *Medellín. Teología y pastoral para América latina*, 53/167 (2017) 55-80.
- REDÓN HUERTA BARRERA, T., *Los conceptos jurídicos indeterminados en el Derecho Administrativo*, Quito: Cevallos Editora Jurídica, 2012.
- RUBIO PARRADO, L., Las vocaciones en edad adulta, in: *Seminarios*, 28/86 (1982) 467-482.
- RULLA, L.M.; IMODA, F.; RIDICK, J., *Antropología de la vocación. Confirmaciones existenciales*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994.
- SAN JOSÉ PRISCO, J., *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.
- Los cánones sobre la formación a la luz de la nueva *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*: el don de la vocación presbiteral, in: *REDC*, 76/187 (2019) 739-753.

- SÁNCHEZ DE LAMADRID, J. M., Orientaciones para un proyecto formativo en el seminario mayor, in: REDC, 67/169 (2010) 677-730.
- SBANDI, P., Psicología de grupos. Introducción a la realidad de la dinámica de grupos desde un punto de vista de la psicología social, Barcelona: Herder, 1977.
- SCHARF, A., How to changes seven rowdy people, in: Industrial Management, 31 (1989) 20-22.
- SZENTMÁRTONI, M., Psicología della vocazione religiosa e sacerdotale, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.
- TENA PIAZUELO, I., Conceptos jurídicos indeterminados y generalización de la custodia compartida, in: Revista de Derecho Civil, 5/1 (2018) 99-131.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* [trad. por F. BARBADO VIEJO (et al.)], vol. 15, Madrid: BAC, 1967.
- WATSON, F.D., Grupo secundario, in: H. PRATT FAIRCHILD (ed.), Diccionario de sociología, México (D.F): Fondo de cultura económica, 1971.

Las modificaciones del papa Francisco sobre la expulsión de los religiosos: posibles razones y problemática que presentan

Pope Francis's modifications on the expulsion of religious: possible reasons and the problems they present

RUFINO CALLEJO DE PAZ, OP

Profesor adjunto

Facultad de Derecho Canónico.

Universidad Pontificia Comillas

rcallejo@comillas.edu

ORCID: 0000-0002-7276-3248

Recepción: 14 de agosto de 2023

Aceptación: 27 de septiembre de 2023

RESUMEN

La expulsión de los profesos religiosos recogida en el CIC 83 no ha sido revisada hasta 2019. Desde entonces tres *Motu Proprio*, de ese año y de 2022 y 2023, han modificado los cánones 1094, 699 y 700 del derecho de religiosos y el 729 en relación con los consagrados seculares. En dichas reformas percibimos el deseo de afianzar la posición del instituto a través de sus autoridades ante los posibles abusos e inseguridades que provocan algunos profesos. Sin embargo, creemos que estas modificaciones pueden influir negativamente en los derechos y garantías del consagrado al que se pretende expulsar. La última reforma de 2023 así lo ha apreciado, dando mayores posibilidades de defensa al religioso afectado frente al decreto de expulsión. En cualquier caso, planteamos una mayor vigilancia a la luz de estas reformas para evitar arbitrariedades e injusticias que eclipsen la caridad y justicia que deben guiar el derecho de la Iglesia.

Palabras clave: Ausencia, confirmación, ilocalizable, indefensión, procedimiento, recurso.

ABSTRACT

The dismissal of professed members of religious institutes established in CIC83 was not revised until 2019. Since then, three *Motu Proprio* of 2019, 2022 and 2023, have modified canons 1094, 699 and 700 of the legislation concerning members of religious institutes, and canon 729 concerning consecrated laity. In all three reforms we can see the desire to strengthen the position of the Institute through its authorities against possible abuses and insecurities caused by some professed members. However, we believe that these changes can have a negative impact on the rights and guarantees of the members to be dismissed. The last reform, in 2023, took this into account by offering greater possibilities of defense to the religious member concerned against the decree of dismissal. In any case, we suggest greater vigilance following these reforms, in order to avoid arbitrariness and injustice that could obscure the charity and justice that should guide the law of the Church.

Keywords: Absence, confirmation, impossibility of locating, helplessness, procedure, appeal.

1. UNA REGULACIÓN CONSOLIDADA

La expulsión de un miembro, en este caso de un instituto religioso, consiste en la separación definitiva de la persona respecto a la institución por iniciativa de ésta y en contra de la voluntad del religioso. La base estaría en actuaciones contrarias al estado religioso llevadas a cabo por el consagrado que habitualmente conllevan la violación de los vínculos sagrados. La autoridad, el Superior mayor, es quien debe decidir habitualmente si se ha de iniciar el procedimiento, por eso se llama expulsión facultativa o potestativa (c. 696), habiendo oído antes a su consejo (c. 697). Pero en ocasiones no cabe la discrecionalidad y es el mismo derecho quien le obliga a iniciar el proceso de expulsión si se han cometido alguno de los delitos que recoge c. 695. En otros casos simplemente se ha de constatar la expulsión *ipso facto* que el mismo derecho impone por las causas tasadas en el c. 694. Para llevar a cabo tales actuaciones el derecho canónico ha establecido un procedimiento que intenta garantizar el derecho de defensa del religioso y evitar arbitrariedades y autoritarismos.

Desde la promulgación del CIC 83 hasta 2019, la expulsión de los religiosos (cc. 694-704) no había sufrido variación alguna hasta que el Papa Francisco ha intervenido en tres ocasiones mediante otras tantas cartas apostólicas en forma de *motu proprio* (2019, 2022 y 2023) para efectuar reformas sustanciales y procesales no exentas de dificultades a la hora de interpretarse y de ser llevadas a cabo. Los cánones del derecho de religiosos relacionados con la expulsión modificados han sido tres: el 694.1, el 699.2 y el 700. Y en relación con institutos seculares y sociedades de vida apostólica, a estas últimas les afectan íntegramente tales reformas (c. 746), mientras que el añadido que se ha efectuado en el c. 694.1 no atañe a los consagrados seculares, ya que viene referido a una obligación que como tal no les incumbe: la vida fraterna en común. Por eso el c. 729, sobre la expulsión de consagrados seculares, también ha sido modificado para no recoger el supuesto añadido al c. 694. Las reformas de los otros dos cánones procedimentales les son directamente aplicables (c. 729), aunque, al igual que a los miembros de las sociedades, el c. 699.2, referido a los monasterios del c. 615, en la práctica no les afecta.

Quizás la razón para mantener la disciplina codicial en relación con esta materia sin modificarla en tantos años haya sido la mayor claridad y uniformidad que

presentaban las normas sobre la expulsión en relación con las del CIC 17¹. Aparte de disminuir los cánones sensiblemente (de 27 han pasado a 11) se simplifica el procedimiento, ya únicamente administrativo, y se elimina la diferencia entre los distintos tipos de religiosos y entre religiosos y religiosas de cara a la expulsión.

Aun así, es verdad que algunos aspectos de la regulación de la expulsión de los religiosos añadidos en el CIC 83 han dado lugar a no pocas insatisfacciones, sobre todo en el supuesto de una figura que aún no encontrándose situada en el Código dentro de la expulsión, puede resultar una expulsión encubierta: la ex-claustración impuesta (c. 686.3) y ser fuente de mayor inseguridad e indefensión que la propia expulsión². Algunos supuestos de expulsión obligatoria del c. 695.1, tanto desde el punto de vista sustantivo como procedimental, también han sido puestos en cuestión³. Las orientaciones “El don de la fidelidad, la alegría de la perseverancia”⁴ han venido a aclarar algunas dudas, aunque no todas, que percibíamos en dicha regulación..

A pesar de dichas deficiencias, el derecho propio de los institutos religiosos, fundamentalmente las constituciones, remite habitualmente al derecho universal en esta materia al percibir que el Código da respuesta suficiente a los supuestos que pueden dar lugar a dicha solución extrema y que las vías procedimentales establecidas están bastante claras.

La legislación actual ha aligerado materia y procedimiento evitando no dañar las garantías de justicia en relación con el religioso expulsado, resultando bastante garantista y firme al menos desde el procedimiento a seguir, pero instando también al religioso a cumplir con las exigencias que su estado de vida conlleva, en especial la de vivir en comunidad. Por ello seguramente no haya sido necesaria durante tanto tiempo ningún añadido ni reforma, pero, como en todos los ámbitos de las relaciones humanas, la experiencia y los cambios innegables que también en el terreno eclesial se han ido produciendo, han hecho que la Santa Sede haya planteado modificaciones, es verdad que no sustanciales, que han recogido algunos requerimientos que, fundamentalmente, los Institutos y Sociedades

1 Cf., D. J. ANDRÉS, *Las formas de vida consagrada*, Madrid-Roma: Publicaciones Claretianas, 2005, 597-8.

2 Cf., R CALLEJO DE PAZ, *Inseguridad jurídica en algunas figuras del actual Derecho de religiosos*, in: *Confer*, 227/59 (2020) 422-424. E idem, *Situaciones de crisis vocacional y soluciones canónicas: problemas, modificaciones y concreciones a la luz de la instrucción “Cor Orans” y de las orientaciones “El don de la fidelidad. La alegría de la perseverancia”*, in: *Estudios Eclesiásticos (EE)* 379/96 (2021) 741-742.

3 CALLEJO DE PAZ, *Inseguridad jurídica*, 426-429.

4 CIVCSVA, 20 de junio de 2020. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2020.

planteaban. Sin embargo, y como casi siempre, la balanza en este caso no es fácil de equilibrar entre los extremos que se deben salvaguardar.

2. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO ENTRE LA DEFENSA DE LA INSTITUCIÓN Y EL RESPETO A LOS DERECHOS DEL RELIGIOSO Y A LA POSIBILIDAD DE ENMIENDA

El grupo encargado de revisar esta parte del Código percibió la necesidad de procurar el equilibrio entre la protección de los derechos del religioso que se pretendía expulsar y la simultánea tutela del bien del instituto. Agilizar y uniformizar el procedimiento sin menoscabar las garantías de las dos partes fueron los dos grandes principios que orientaron esta reforma⁵.

El núcleo del sistema, tanto respecto a las causas como a los procedimientos, parece que tendría por objeto que en materia tan delicada no queden flecos para la arbitrariedad, sea esta motivada por la laxitud o por un excesivo rigor⁶. Pero es cierto que compaginar derechos y garantías contrapuestos no resulta fácil de conseguir.

El derecho a la defensa de los religiosos acusados de hechos tan graves intenta quedar garantizado en el CIC 83, pero hay que tener en cuenta otro aspecto aún más relevante en la confrontación entre el instituto y el miembro: la posibilidad de enmienda del candidato a la expulsión. El arrepentimiento va unido consustancialmente a la finalidad y al procedimiento que marcan la expulsión. Los cánones 697 y 698 son los máximos garantes de dichos derechos. De hecho, toda la ley canónica debe tener muy presente esta finalidad. Y en el caso de la dimisión de los consagrados, el derecho de religiosos ha de intentar, ante todo, la corrección del religioso, como bien indica el c. 697, y reintegrarlo a la vida consagrada⁷. El derecho de la Iglesia no debe orientar estas actuaciones al castigo y a verse libre de los miembros conflictivos.

Pero, por otro lado, la comunidad religiosa, desde la local a la general, solicita caminos legales más flexibles para evitar los daños que a la institución pueden acarrear las conductas de miembros que consideran de muy difícil o nula posibilidad de reintegración y con frecuencia perciben como excesivas o irreales las

5 Cfr. *Communicationes* 5 (1973) 57-62.

6 Cf., T. RINCÓN PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Pamplona: EUNSA, 2001, 257.

7 Cf., V. de PAOLIS, *La vida consagrada en la Iglesia*, Madrid: Instituto de Derecho Canónico San Dámaso, 2011, 403.

posibilidades de enmienda que la legislación canónica parece ofrecer a quien distorsiona gravemente la vida y disciplina religiosas.

El derecho de la Iglesia quiere asegurar el bien del instituto y restablecer la justicia y que los religiosos orienten su vida a una real consagración y prevé medios para expulsar a los incorregibles, pero a la vez garantiza los derechos del religioso en el proceso de expulsión e intenta recuperar al religioso que ha cometido violaciones contra la disciplina ayudándole a reintegrarse.

Las tres reformas que vamos a estudiar pueden valorarse desde estos dos parámetros no fáciles de conjugar. La primera, de 2019, que introduce otra causa de expulsión *ipso facto*, parece tender a que el instituto tenga mayores medios y posibilidades de librarse del miembro irreformable del que no se conoce siquiera su paradero. La segunda, de 2020, quiere dejar a la autoridad interna de la institución mayor responsabilidad sobre la decisión de expulsar al miembro, sin que sea necesaria ya la confirmación por otra autoridad externa para que el decreto tenga efectos, por lo que parece equilibrar la balanza a favor de la institución. Y como desarrollaremos al final del trabajo, el *motu proprio* más reciente es fruto de la experiencia que ha surgido del poco tiempo de aplicación del anterior y quiere garantizar una mayor posibilidad de defensa al miembro expulsado, pues dejar la decisión final en quien es parte directa en el litigio, la autoridad suprema del instituto o del monasterio autónomo, puede facilitar el autoritarismo y la indefensión. Los meses que han transcurrido entre las dos últimas reformas seguramente hayan llevado a percibir al Dicasterio ciertos abusos de autoridad que la reforma de los cánones 699 y 700 estaban provocando.

La experiencia en asesoramiento a religiosos, institutos y monasterios autónomos de monjas inmersos en estas difíciles situaciones nos permitirá una valoración más directa y personal a la hora de analizar estas reformas legislativas.

3. EL *MOTU PROPRIO COMMUNIS VITA* DE 19 DE MARZO DE 2019. LA REFORMA DEL C. 694 DEL CIC⁸

Esta intervención pontificia promulgada el 19 de marzo de 2019 entró en vigor el 10 de abril. Modifica el canon 694 al añadir un tercer supuesto de expulsión *ipso facto* en el párrafo primero del canon: la ausencia de la casa religiosa por un tiempo ininterrumpido de doce meses, con la condición de que el religioso esté

8 AAS 111 (2019) 483-485.

ilocalizable durante este tiempo. Procedimentalmente añade una nueva condición para la eficacia jurídica de esta expulsión respecto a las dos causas anteriores: la confirmación de la Santa Sede o del Obispo de la sede principal, dependiendo del tipo de instituto, de derecho pontificio o diocesano, para que la declaración de la expulsión *ipso facto* conste jurídicamente. Para ello introduce el nuevo parágrafo tercero al canon.

Ya hemos comentado que también modifica el c. 729, pues las causas de expulsión de un consagrado secular no recogen la ausencia ilegítima del c. 665 al no ser la vida en común una obligación dentro de dichos institutos⁹. En este caso las dos causas de expulsión inmediata serán las que se recogían en el CIC 83: el abandono notorio de la fe católica y el contraer matrimonio.

Esta primera modificación resulta independiente respecto de las dos posteriores, claramente vinculadas entre ellas. Quizás sea también la más compleja al abordar tanto una modificación sustantiva respecto a la causa, como nuevas garantías procedimentales para este caso, mientras que las de 2022 y 2023 se centran solamente en el ámbito procedimental.

a) Las posibles razones que avalan la introducción de este supuesto.

El punto de partida para afrontar la expulsión en este caso sería la esencialidad de la vida comunitaria para quienes eligen la vida religiosa. La vida fraterna en común a tenor del c. 607.2 es considerada como elemento constitutivo de este estado de vida y su obligación específica viene formulada en el c. 665. Se convierte, por tanto, en último término en una exigencia jurídica aplicable a los consagrados religiosos y también a los miembros de las sociedades de vida apostólica a través del c. 731.1 y por ello les afecta igualmente el nuevo c. 694 en su integridad. Esta obligación y derecho se concretan en residir en una casa religiosa constituida a tenor de los cánones 608 y siguientes en cuanto a los religiosos y el 733 para los miembros de las sociedades aludidas.

Una de las razones por las que el Superior mayor puede iniciar el proceso de expulsión es la ausencia ilegítima de la casa por más de seis meses. Esta figura que recoge el c. 696 es bastante utilizada para iniciar, según la discrecionalidad del Superior mayor competente, el procedimiento de expulsión que se desarrolla fundamentalmente de los cánones 697 al 700. En un ámbito dónde la subjetividad puede

⁹ No hay que confundir la obligación de la vida fraterna para todos los consagrados asociados, del c. 602, con la vida fraterna en común del c. 607.2 para todos los religiosos; Cf., N. LEAL DE SÁ, *La vie fraternelle. Etude theologique et juridique du canon 602*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2015, 207.

desequilibrar la justicia aplicada a cada caso, la ausencia de la vida común durante más de seis meses es un hecho que añade seguridad. Es fácil de probar que un religioso está destinado desde tal día, *a quo*, en una casa del instituto y que lleva más de seis meses desde esa fecha sin habitar de facto en ella sin permiso.

El Código exige en el c. 665.2 al Superior que busque al religioso ilegítimamente ausente y le solicite y posibilite su reintegración comunitaria. Pero la experiencia enseña que en ocasiones el superior no sabe dónde se encuentra el religioso en cuestión, no logra localizarlo cuando pretende hacerlo. En estos casos, como bien advierte el preámbulo de la carta apostólica, resulta difícil dar certeza jurídica a la situación de hecho. Parece ser esta la causa principal que fundamenta el nuevo supuesto. Los requerimientos y amonestaciones previstas para dar garantía al procedimiento de expulsión de nada sirven en estas circunstancias, dónde la persona se encuentra en paradero desconocido, al menos para su Superior competente, y dicha circunstancia dificulta el continuar el procedimiento. La seguridad jurídica, por tanto, parece ser la razón explícitamente alegada para esta modificación.

Queremos hacer constar que no se puede confundir el supuesto de hecho expuesto con el caso no poco frecuente en el que el religioso ausente no quiera tener relación alguna con el instituto y en esa dinámica se niega a mantener cualquier comunicación con los superiores ni a recibir ni a dar contestación a ninguna admonición. Si se conoce el paradero de dicha persona no se podría emplear este cauce, habría que derivar el caso al supuesto del c. 696. Aunque no sea fácil de afrontar esta situación, la inseguridad jurídica que produce el supuesto del ilocalizable parece no darse aquí.

Resulta bastante claro que esta vía abierta por la Santa Sede desde 2019 intenta evitar la indefensión, en este caso, del instituto religioso frente a un miembro que en la mayoría de los casos no quiere, ya no tener relación, sino que ni siquiera se le localice por parte de la institución a la que jurídicamente sigue perteneciendo. Y este último aspecto, el hecho de que canónicamente siga siendo miembro del instituto religioso, lo consideramos importante, pues sin saber siquiera dónde se halla ni que actividades realiza esa persona, el instituto puede verse involucrado en actuaciones del aún canónicamente religioso que le afecten negativamente o incluso le supongan asumir responsabilidades diversas.

El anterior secretario de la CIVCSVA, Rodríguez Carballo, indicó en su día que el documento pretendía dar respuesta a la petición de los Superiores mayores de diversos institutos que se encontraban en situaciones imposibles de gestionar

respecto a ausencia ilegítimas de religiosos de ambos sexos en situación de ilocalizables, lo que hacía muy difícil llevar a cabo el proceso de expulsión. “Se quiere poner orden (sigue indicando la segunda autoridad del Dicasterio) e intentar que cada uno asuma sus responsabilidades”¹⁰.

b) *Duda sobre la necesidad de esta normativa y problemas que puede suscitar. La posible indefensión del expulsado*

Cabe preguntarse, en primer lugar, si la praxis que la DIVCSVA ha aplicado hasta ahora no era suficiente para abordar esta situación. En caso de que el religioso se encontrara en paradero desconocido o no se encontrara una residencia a efectos de notificación, las amonestaciones prescritas en el c. 697 se podrían insertar en el boletín oficial del instituto mediante edicto escrito firmado por el superior mayor y el notario. Podrían también ser fijarlas en el tablón de anuncios de la casa a la que el religioso estaba jurídicamente adscrito o enviarlas mediante carta certificada al último domicilio conocido o al de sus familiares¹¹, sin excluir las nuevas tecnologías, como la publicación en la página web del instituto o en las redes sociales. Y, por supuesto, emplear varias de estas vías o todas a la vez sería legítimo y seguramente más útil. Las mismas se emplean para el caso ya expuesto de que el religioso localizable no quiera recibir ningún tipo de comunicación por parte del instituto. No es raro, por ello, cuestionarse, como hace alguna autora, la necesidad y conveniencia de añadir este nuevo motivo de expulsión *ipso facto*¹².

Pensamos que una normativa procedimental clara y actualizada emitida por parte de la Santa Sede, sin necesidad de reforma codicial, podría haber servido para dar pautas firmes en estos casos de ilocalización. Se podrían haber dejado claros los medios y procedimientos para llegar a promulgar el decreto de expulsión que hasta 2022 había de confirmar la Congregación o el Obispo, pensando en un conjunto de casos donde las actuaciones procedimentales resultaran más dificultosas. Probar que el religioso en cuestión se encuentra en paradero desconocido puede resultar a priori más taxativo y seguro para afrontar el caso con mayor claridad, pero acotar las vías y plazos para que en cualquier caso se evitase una indefensión indeseada podría haber sido suficiente. Además, demostrar la no localización puede conllevar más complicaciones que las que pretende evitar y

10 Video *Communis vita*, don y responsabilidad para la vida religiosa, [ref. de 20 de enero de 2020]: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2019-04>

11 Cf., P. TOCANEL, Procedura da seguire in caso di dimissione di una religiosa di voti perpetui, in: *Apollinaris* 52 (1979) 367; SCRI, Norme *La Sacra Congregazione*, 1976, in: EV, n. 1748

12 Cf., D. MORAL CARVAJAL, Reforma postcodicial en el pontificado del Papa Francisco sobre la vida consagrada, in: *Estudios Eclesiásticos* (EE), 383/97 (2022) 1034.

crear incertidumbres como luego veremos. Y, por último, esta vía puede resultar más dilatoria que la expulsión potestativa del c. 696, sobre todo desde que el decreto emitido por el gobierno general ya no requiere confirmación obligatoria, mientras que en el caso que nos ocupa es una autoridad externa al instituto quien ha de confirmar los hechos para la constancia jurídica de esta medida. Estar doce meses de actuaciones para localizar al religioso y sólo entonces declarar el hecho y, además, enviar luego la declaración a otra instancia, puede demorar el caso mucho más que la vía “normal” y en este sentido, aunque se pretenda lo contrario, es el instituto quien sale perjudicado.

Hay un matiz en el que creemos no ha reparado el *motu proprio* ni la Carta circular posterior que intenta aclararlo¹³: no se podrá aplicar esta normativa al supuesto en el que la ausencia no sea fruto de la voluntad del religioso. Aunque parezca evidente, piénsese en los peligros que en ciertos países puede suponer el conocimiento de la ubicación de algunos religiosos o, simplemente, cuando la enfermedad impida comunicar la residencia. Es más, la carta aludida parece no distinguir, pues habla de los miembros que “*a veces no pueden ser localizados o que se han hecho ilocalizables*”¹⁴. Creemos que una puntualización sobre este tema sería necesaria. Es verdad que la intención o voluntad del religioso de sustraerse a la voluntad de los legítimos superiores es exigida en el c. 665.2 para declarar la ausencia ilegítima, y a él se remite el 694.1.3. Probar esa voluntad puede resultar más o menos fácil en el caso en el que el religioso esté localizado: con palabras, escritos, testimonios u otros medios externos¹⁵, pero no tanto en el supuesto dónde no sabes dónde está ni, sobre todo, porque se encuentra ilocalizable. Por eso, al menos la precisión de que esta medida se aplicará sólo al religioso que se encuentre ilocalizable voluntariamente, consideramos que hubiera sido oportuna. Y, por tanto, si existiese duda sobre la motivación voluntaria de la desaparición no debería haber ninguna declaración de hecho que pudiera llevar a una expulsión injusta e injustificada.

La carta explicativa que ha necesitado la reforma creemos que ha puesto de relieve las complicaciones interpretativas de la normativa y el posible mal uso que de esta nueva figura puede hacerse por parte de los Superiores. Tiene que estar claro, en primer lugar, la falta de permiso para no vivir en comunidad porque

13 CIVCSVA, Carta circular sobre el *motu proprio* del Papa Francisco *Communis vita*, de 8 de septiembre de 2019, in: *Communicationes* 51/2 (2019) 423-426

14 *Ibid.*, 423

15 Cf., A. CALABRESSE, *Gli institutireligiosi: lineamenti di Diritto Canonico*, Roma: Fonti Vive, 1986, 314.

nunca se ha solicitado o porque se ha extinguido el plazo para el que fue concedido y, además, que el paradero desconocido sea un hecho comprobable y comprobado. Y esto no es fácil de precisar. Número de teléfono, dirección de correo electrónico, perfil en redes sociales o dirección ficticia no son suficientes para considerar localizado al religioso¹⁶. Por tanto, como indica la profesora Moral, se entendería por ilocalizable al religioso con el que no se puede tener contacto por algún medio legítimo con las debidas garantías procesales¹⁷.

Es muy importante que quede claro el intento de localizar al religioso por parte del Superior mayor. La Carta circular le exige que busque información por diversas vías y a través de las personas que más posibilidades tienen de conocer la situación y el paradero de esa persona, no limitando su tarea a indagaciones ocasionales y apresuradas¹⁸. La obligación del c. 665.2 por parte del Superior de preocuparse porque el religioso se reintegre en comunidad es advertida, al igual que en los otros supuestos, también en este caso y creemos que, con mayor razón, pues el peligro es que esta nueva puerta abierta a la expulsión dé pie a que los superiores no se esfuercen lo suficiente por averiguar el paradero del ausente y aprovechen la ocasión para deshacerse del religioso que puede resultar problemático. Por eso es preciso que se acrediten las investigaciones realizadas y los intentos de contacto y de comunicación. Quizás la intervención de la autoridad externa solicitada en el párrafo tercero tenga que ver con la necesidad de una mayor vigilancia de estos aspectos.

Al finalizar el plazo de los doce meses sin localizar al religioso, al igual que en los dos supuestos anteriores, el Superior mayor con su consejo debe emitir sin demora una declaración de hecho para que la expulsión conste jurídicamente. Así lo recoge claramente en párrafo segundo del c. 694. Pero la última parte del canon parece entrar en contradicción con la anterior al requerir que dicha declaración sea confirmada por la Santa Sede o por el Obispo competente para que conste jurídicamente. Durante la elaboración del nuevo supuesto no estaba prevista la confirmación de la declaración de expulsión por parte de la autoridad externa, seguramente para no alargar los plazos y resolver el caso lo antes posible. Con la intervención externa se quería aportar, supuestamente, mayor seguridad jurídica y tutela procedimental, pero al no modificar el párrafo 2 se puede crear confusión. No compartimos el criterio de la profesora Moral que cree que antes de

16 Carta Circular, 425.

17 D. MORAL CARVAJAL, o.c., 1031.

18 Carta circular, 424.

la confirmación ya se produce el efecto¹⁹. Creemos percibir que el deseo del legislador es que la expulsión no sea firme hasta que la Santa Sede o el obispo, en su caso, revisen y confirmen que el procedimiento abierto por el instituto se ha adecuado a las garantías debidas. La confirmación presupone la existencia de un acto jurídico válido que no puede alcanzar su normal eficacia hasta que, por determinación expresa del derecho, sea confirmado por el Superior competente²⁰. Por tanto, el párrafo segundo del c. 694 se debiera haber aplicado solamente a las dos primeras causas que dan pie a la expulsión *ipso facto* y haber indicado que en el caso previsto en el número tres la declaración había de ser confirmada por esas autoridades para que constase jurídicamente.

Puede parecer también que la inclusión de este tipo de ausencia ilegítima dentro de la expulsión automática no ofrece las debidas garantías de defensa. Al tratarse de una expulsión *ipso facto*, el religioso que recoge este supuesto no podría acogerse al derecho previsto en el c. 698: la posibilidad del miembro de dirigirse al Superior general y presentarle su defensa. Además, parece que no se plantea la posibilidad de recurso al no existir propiamente decreto de expulsión, sino solamente una declaración de los hechos. Configurado el hecho, el religioso queda expulsado automáticamente, sin intervención de autoridad eclesiástica o religiosa alguna.

Toda esa técnica jurídica que conlleva la expulsión *ipso facto*, sin embargo, parece quebrarse al ser obligatoria la confirmación de la declaración de expulsión, pues se da la posibilidad al religioso afectado por la declaración de expulsión de presentar la defensa ante la Santa Sede o ante el Obispo diocesano. Así se deduce de las palabras de Monseñor Rodríguez Carballo: “antes de que el Decreto sea actuado, tiene que ser confirmado por la Sede Apostólica para dar más garantías, si cabe, a la defensa de la parte interesada”²¹. De nuevo parece no encajar este tercer supuesto en la caja común del *ipso facto*, dónde el mero hecho de cometer el acto supone expulsión²².

19 D. MORAL CARVAJAL, oc. 1033.

20 V. GÓMEZ IGLESIAS, Naturaleza y origen de la confirmación *Ex certa scientia*, in: Cuadernos Doctorales: Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado 2 (1984) 10.

21 Video *Communis vita*, don y responsabilidad para la vida religiosa, [ref. de 20 de enero de 2020]: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2019-04>.

22 E. JACINTO MUÑOZ, La expulsión de un miembro de un instituto religioso por ausencia ilegítima prolongada de la casa religiosa a tenor de los cánones 694.1.3 y 696, in: Revista Española de Derecho Canónico (REDC) 189/77 (2020) 898, están las referencias de los autores que junto a ella mantiene que la expulsión en este caso actúa inmediatamente a comprobarse el hecho. J. GARCÍA MATÍN discrepa de esta postura: Aplicación y significado jurídico-canónico de las expresiones *Ipsa Facto e Ipsa lura* en el Código de Derecho Canónico, in: Revista Española de Derecho Canónico (REDC) 187/76 (2019) 603.

Creemos, además, que el control de la autoridad externa, al contrario de lo que parece sostener una parte de la doctrina²³, puede razonadamente no confirmar la declaración y frenar la expulsión, fundamentalmente porque aprecie que la autoridad competente no puso en marcha todos los medios a su alcance para conseguir localizar al afectado. Por tanto, difícilmente se pueden asimilar, como parece deducirse de los dos primeros parágrafos del canon, los tres supuestos que dan lugar a la expulsión *ipso facto*.

En todo caso, no deja de resultar rigurosa desde este punto de vista la nueva legislación. El abandono de la fe o contraer matrimonio civil por parte de un consagrado pueden considerarse hechos suficientemente graves y claros que deriven instantáneamente en la exclusión de la vida consagrada, pero que se trate exactamente igual al ausente ilocalizable sin más matices que el tiempo resulta mucho más cuestionable. Aunque esta tercera causal rompa con un elemento constitutivo de la vida religiosa, no sucede como en las otras dos, dónde ya no habría posibilidad de rectificar. La vida en común es dispensada legítimamente a los religiosos en varias circunstancias, algo que no ocurre ni con el matrimonio ni menos con el abandono de la fe católica.

Da la impresión, por tanto, como advierte la profesora Moral, que “los contras superan a los pros” en este caso²⁴. Aun así, es evidente que esta ampliación de la expulsión *ipso facto* pretende ayudar a los institutos a librarse de pesadas incertidumbres y de situaciones confusas que a nadie favorecen. Pero una vez establecida esta nueva vía, creemos que, para no ser puesta en cuestión, han de observarse de modo más estricto, si cabe, que en las otras modalidades de expulsión las garantías que acrediten que el procedimiento ha sido riguroso y exhaustivo, que se han empleado todos los medios posibles para localizar al religioso afectado, qué este se encuentra en esta situación por voluntad propia y que la autoridad no ha pretendido utilizar abusivamente este cauce. La intervención de CIVCSVA o del Obispo es un modo de aportar mayor seguridad procedimental y evitar posibles arbitrariedades, teniendo siempre presente que la finalidad fundamental de la ley canónica es reintegrar a todo fiel a su propia vocación y ayudarle en la medida de lo posible.

23 E. JACINTO MUÑOZ, o.c., 904

24 D. MORAL CARVAJAL, o.c., 1034.

4. EL *MOTU PROPRIO* *COMPETENTIAS QUASDAM DECERNERE* DE 11 DE FEBRERO DE 2022. LA REFORMA DE LOS CC. 699.2 Y 700 DEL CIC²⁵

Este importante documento normativo ha venido a modificar once cánones del CIC 83 y otros 8 del CCEO. Nos centramos en el Código latino y dentro de las diversas materias que abarca la reforma, en el derecho que regula la vida consagrada. Cinco son los cánones reformados que pertenecen a este tratado, en concreto uno referido a las vírgenes consagradas y cuatro al derecho de religiosos. Dos de esos cinco preceptos tienen que ver directamente con el tema que tratamos en este trabajo, la expulsión de los religiosos. Se trata de los cánones 699.2 y 700.

a) Lo que buscan estos cambios legales

La propia Carta Apostólica comienza justificando las reformas legislativas que recoge. Valorizar la proximidad en la ejecución del derecho y la descentralización de las competencias ejecutivas en la Iglesia parecen ser los principales objetivos que pretende alcanzar la máxima autoridad de la Iglesia con esta intervención. Se intenta potenciar la responsabilidad de Obispos y de Superiores Mayores, acudiendo menos a la autoridad suprema de la Iglesia, para lograr así mayor eficiencia en la aplicación de las normas, aún sin obviar la unidad que proviene del Obispo de Roma. Se trataría de disciplinar una relación constructiva entre los niveles de autoridad llamados a interactuar. Esta finalidad descentralizadora se quiere concretar dando mayor relevancia al gobierno de las entidades locales para conseguir una justicia más eficaz y rápida, a través de una mayor cercanía a las personas y a las situaciones que lo requieren²⁶.

En este mismo sentido y en el ámbito más concreto del derecho de religiosos, el profesor Bahillo indica Bahillo que “La Santa Sede está renunciando a ciertas intervenciones para confiar más en las congregaciones”. La sana descentralización a través de la mayor responsabilidad pastoral de los Superiores religiosos quizás sea más patente en los cuatro cánones reformados de religiosos que en el resto. Garantizar mayor eficacia desde el criterio de una proximidad y cercanía a la autoridad, mantiene Bahillo, es la finalidad principal de la reforma respecto a los religiosos²⁷.

²⁵ *Communicationes* 54/1 (2022) 84-89 y texto en español en *Revista Española de Derecho Canónico* vol. 192/79 (2022) 401-408.

²⁶ Cf., *Ibid.*, 401.

²⁷ BAHILLO RUIZ, Intervención en la jornada online organizada por el Instituto Teológico de Vida Religiosa (ITVR) y la Conferencia Española de Religiosos (CONFER) en torno a ‘Competentias quasdam decernere’

El contexto eclesial dónde se enmarcarían estos cambios sería la reforma de la ley sobre la Curia Romana, esto es, la constitución apostólica *Praedicate Evangelium*²⁸, cuyo hilo conductor busca nuevos equilibrios en las relaciones entre las instituciones locales de gobierno eclesial y la instancia de la Iglesia universal.

Sin embargo, tal descentralización, a nuestro entender, resulta bastante restringida. Lo más sustancial en cuanto al cambio parece ser el paso de la aprobación a la confirmación por parte de la Santa Sede respecto a los seminarios interdiocesanos (c. 237.2), a los planes nacionales de formación sacerdotal (c. 242.1) y a la publicación de catecismos nacionales (c. 775.2). La aprobación podría resultar una intervención más invasiva que la confirmación, que supone un control desde fuera para garantizar la coherencia de la decisión²⁹, pero, aun así, la intervención de la máxima autoridad de la Iglesia sigue siendo decisiva. El c. 265 regula un tema que de hecho ya se estaba llevando a cabo antes de ser recogido expresamente en esta norma: la incardinación de los clérigos en las asociaciones clericales de fieles a las que la Santa Sede se lo conceda, dónde la asociación, más cercana, tendría ahora mayor nivel de potestad que las diócesis, pero siempre con la aprobación decisiva de Roma. Y en cuanto al orden de las vírgenes, c. 604, la erección de sus asociaciones depende de Obispo diocesano o Conferencia Episcopal, lo que de descentralizador tiene poco. La exclaustración varía únicamente en conceder al Superior general la posibilidad de alargar este tiempo de tres a cinco años (c. 686.1). La confirmación del Obispo diocesano en los casos de salida voluntaria de un profeso temporal se elimina (c. 688.2), aunque sigue manteniéndose para las monjas del c. 615. Los cánones sobre la expulsión, en efecto, parecen orientarse a dejar la responsabilidad fundamental de la decisión en las máximas autoridades de los religiosos como luego analizaremos. Los últimos cánones reformados del Código de Derecho Canónico, 1308 y 1310, dan más autonomía a Obispos y Superiores generales en materia de cargas de misas y voluntades pías.

Aparte de la relativa importancia que esta labor descentralizadora puede aportar a la Iglesia, consideramos que en los cánones 699 y 700 la carta apostólica no tiene en cuenta que divergen del resto en que tales decisiones se aproximan mucho, al menos en la práctica, a una pena³⁰. Y en estos casos las garantías que

[Ref. del 20-VII-2023]: <https://www.vidanuevadigital.com/2022/03/30/teodoro-bahillo-la-santa-sede-esta-renunciando-a-ciertas-intervenciones-para-confiar-mas-en-las-congregaciones/>

28 19 de marzo de 2022, entró en vigor el 5 de junio de 2022. *Communicationes* 54/1, 2022, 9-31

29 Cf., M. ARROBA CONDE, Contexto y alcance eclesial del Motu proprio *Competentias quasdam decernere*, in: *Vida Religiosa* (VR) 133/4 (2022) 40-41.

30 Cf., J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, La expulsión de un instituto religioso en los cc. 694-700 a la luz de la normativa del CIC en materia penal, in: *Estudios Eclesiásticos* (EE) 347/38 (2013) 699-729.

debieran aplicarse al religioso acusado de hechos que llevan a imponer su expulsión de la vida religiosa, deben venir de una instancia mucho más neutra que no las propias autoridades de la institución a la que pertenece y que son las promotoras de dicha expulsión.

Analizamos a continuación lo que la modificación de cada uno de estos cánones puede implicar.

b) *Expulsión de los religiosos miembros de monasterios autónomos del c. 615. Canon 699 § 2*

La mayor parte de los monasterios que según el c. 615 quedan bajo la vigilancia del Obispo son conventos de monjas contemplativas no asociadas a instituto alguno de varones y cuya única superiora mayor es también la Superiora local³¹. Actualmente se está viviendo un proceso de replanteamiento en cuanto a la vinculación jurídica de dichas comunidades monásticas, varias de las cuales, tras la Instrucción *Cor Orans*, se están acogiendo a la asociación con la autoridad general masculina de la orden a la que están vinculados, con lo cual pasan al régimen contemplado en el c. 614. Aun así, mayoritariamente dichos monasterios siguen manteniendo la peculiar vigilancia del Obispo diocesano, son comunidades del c. 615, al menos en España.

En este tipo de casas religiosas el cambio en cuanto a la expulsión de las monjas que ha supuesto este *motu proprio* ha sido sustancial. Antes de la modificación del c. 699 § 2, correspondía decidir sobre la expulsión al Obispo diocesano, a quien la Superiora del monasterio, mayor y local a la vez, debía presentar las actas aprobadas por su consejo. Desde la reforma, quien emite el decreto de expulsión es la propia Superiora con el consentimiento de su consejo. Además, como veremos en el análisis del siguiente canon, la confirmación de la DIVCSVA ya no es necesaria para que los efectos de la expulsión tengan lugar.

Evidentemente, la autoridad local, en este caso, sale claramente reforzada en cuanto a sus competencias. Es claramente la priora o abadesa, con el consentimiento de su consejo, quien ostenta la decisión que más va a condicionar la permanencia o no, en contra de su voluntad, de la religiosa en la comunidad. Algunas superioras, como así nos consta, consideran que recae sobre ellas y sobre el consejo del monasterio una responsabilidad excesiva para valorar casos normalmente

31 La Instrucción *Cor Orans*, de 25 de marzo de 2018, sobre la vida contemplativa femenina facilita, pero nunca exige, en el número 79 la asociación de los monasterios de monjas a las órdenes masculinas a cuya familia monástica pertenecen. El número 81 recoge las competencias del Obispo en los monasterios cuya vigilancia especial sigue ostentando.

complejos. La no intervención decisoria de una autoridad externa como era el Obispo elimina los medios más equitativos de valoración y resta una opinión más objetiva y distante al caso concreto, sobre todo pensando en la situación de debilidad interna en la que se encuentran gran parte de los monasterios.

Pero el principal problema que anotamos en cuanto a la reforma es la situación de indefensión en la que puede quedar la monja protagonista del caso. El órgano decisorio, la autoridad del monasterio, no es parte objetiva frecuentemente en la imposición de esta, a la postre, sanción decisiva. De nuevo aportamos nuestra experiencia. La intención primera de librarse de la monja problemática prevalece con excesiva frecuencia sobre la finalidad de reintegrar nuevamente a dicha hermana en la comunidad. Y en estos casos, la expulsión por ausencia ilegítima no requiere, si queda en el ámbito interno del monasterio, el contraste que supone la valoración de una autoridad externa y más objetiva que la propia de la casa religiosa, como es en este caso el Obispo diocesano. Además, como enseguida analizaremos, ya no persiste la obligación de la confirmación del decreto de expulsión, habitualmente por parte de la Santa Sede, aunque puede la religiosa afectada recurrir. Sin embargo, pensemos en mujeres con pocos recursos de todo tipo y en situación de indefensión a la hora de plantear dicha intervención ante la autoridad suprema de la Iglesia.

c) *La no necesidad de la confirmación del decreto de expulsión para que entre en vigor (c. 700)*

Santa Sede u Obispo diocesano habían de confirmar el decreto de expulsión para que éste entrara en vigor antes de la reforma de este c. 700. A partir del *Motu Proprio* que nos ocupa dicha confirmación ya no es necesaria, aunque se deba de advertir al interesado de la posibilidad de recurrir dentro de los diez días siguientes a recibir la notificación. Se pretendería con ello agilizar la resolución de estas situaciones, pero, de nuevo, dando mayor poder real a la autoridad interna del instituto religioso o de la casa autónoma.

Planteamos otra vez el problema de la mayor indefensión que esta reforma supone para el religioso afectado. La confirmación obligatoria de la expulsión tenía, sin duda, una finalidad de control, destinada a garantizar el cumplimiento de las prescripciones legales, especialmente las destinadas a la defensa del miembro. Como advertía alguna autora, el hecho de romper un vínculo sagrado, y en este caso en contra de la voluntad del miembro, suponía una absoluta excepción y por ello se había de garantizar en este caso al máximo la justicia, no siempre presente,

o por mala voluntad o por falta de formación por parte de los superiores. Por eso la obligatoriedad de la confirmación garantizaba mucho más firmemente los derechos personales del expulsado³². Santa Sede u Obispo, una vez recibido el decreto de expulsión y toda la documentación, habrían de ponderar las causas de expulsión y el procedimiento y emitir un juicio tanto respecto al mérito de la acusa como a la aplicación del derecho en el modo de proceder y decidir. Si consideraban que el decreto estaba fundamentado, lo confirmaban o hacían ejecutivo. La notificación al interesado debía hacerse una vez recibida la confirmación y no antes³³.

Ahora, para que sea válido el decreto, debe indicar el derecho que tiene el expulsado de recurrir. Se ha de recoger expresamente esta posibilidad. Pero de nuevo advertimos que las posibilidades de una persona son mucho menores que las de una institución a la hora de intentar valer sus derechos. Y otra consideración: cuando una institución sabe que sus decisiones van a ser valoradas y revisadas obligatoriamente por otra institución externa, se puede sentir más obligada a garantizar que la fundamentación del caso y el desarrollo procedimental sean lo más ajustados a derecho posibles.

Desde el afán descentralizador y la intención de agilizar la normativa eclesiástica que quiere aportar el *motu proprio*, es evidente que respecto a la expulsión de los religiosos esta finalidad ha acabado otorgando un mayor protagonismo en este proceso de dimisión a las autoridades internas del instituto de vida consagrada. Sin embargo, quizás no se haya tenido en cuenta en relación con los cánones 699 y 700, que en estos supuestos hay un conflicto de intereses evidente. Los otros dos cánones del derecho de religiosos modificados, 686 y 688 (el relativo a las vírgenes consagradas, 604, no tiene relevancia a estos efectos), se refieren a situaciones que parten de la solicitud del religioso a la autoridad: solicita un periodo de excomunión o la dispensa de votos en caso del profeso temporal. Se eleva la potestad del General de conceder la excomunión de tres a cinco años y en el caso de la dispensa de votos de un profeso temporal se prescinde de la confirmación del Obispo para los institutos de derecho diocesano. Las competencias concedidas en ambos casos al Superior general se amplían, pero, sin duda, respecto a la expulsión la intervención de los superiores resulta mucho más

32 Cf., E. JACINTO MUÑOZ, o.c., 895.

33 No resultaba claro si en el caso de la no confirmación debiera también de notificarse al interesado dicha resolución. Algún autor considera que era de justicia advertir al interesado la decisión negativa de la autoridad externa, pues tiene derecho a conocer el resultado del procedimiento, Cf., V. GÓMEZ IGLESIAS, El decreto de expulsión del canon 700 y las garantías jurídicas del afectado, in: *Ius Canonicum* (IC) 54/27 (1987) 666.

relevante. Pero lo más importante es que es la autoridad a quien se concede mayor potestad la que ha entrado en conflicto con la otra parte, a quien, en contra de su voluntad, se pretende privar del estado religioso. Entre las dos partes en conflicto la Iglesia se decanta por afianzar la posición de la autoridad representante de la institución respecto a la persona concreta contra quien va esta. Por eso, más que apoyar la descentralización o proximidad, se quieren limitar los posibles abusos y daños al instituto por parte de algunos religiosos, lo que acaba provocando una disminución de las garantías y derechos de la persona acusada.

Seguramente la experiencia desde la entrada en vigor de la reforma haya hecho que la Santa Sede quiera afianzar las posibilidades de recurso contra el decreto de la autoridad interna aumentando los plazos y eliminando obstáculos innecesarios. Eso es lo que ha pretendido, creemos, con la última modificación en cuanto a la expulsión de los consagrados.

5. EL *MOTU PROPRIO EXPEDIT UT IURA* DE 2 DE ABRIL DE 2023³⁴. LAS MODIFICACIONES EN LAS CONDICIONES DEL RECURSO CONTRA EL DECRETO DE EXPULSIÓN (C. 700)

La carta apostólica que introduce la segunda modificación en el c. 700 pretende afianzar la tutela y protección de los derechos subjetivos por parte del ordenamiento jurídico de la Iglesia. Indica que los tiempos previstos en el c. 700 no pueden decirse congruentes con la tutela de los derechos de la persona y que una modalidad menos restrictiva en cuanto a los plazos para recurrir esa decisión supondría dar más margen para valorar las acusaciones graves que llevan a pretender la dimisión del miembro. Además, sigue diciendo, existe el peligro de que no siempre se siga correctamente el procedimiento establecido en los cánones 697-699, lo que derivaría en la desprotección de los derechos de los profesos expulsados.

Parece evidente, por tanto, que la experiencia habida en el año transcurrido desde la modificación del c. 700 ha llevado al legislador a ampliar las posibilidades del religioso para plantear su defensa ante la instancia superior no religiosa y a eliminar posibles obstáculos que lo entorpezcan. Para ello eleva el tiempo para recurrir a la autoridad competente, dicasterio u Obispo, de los diez a los treinta días siguientes a haber recibido la notificación. No es este el objeto del trabajo, pero pensamos que quizás sería conveniente revisar si el plazo de diez días que

34 OR 162 (2023), 700, n. 78, 3-4-2023, 10.

recoge el c. 1734.2 para recurrir los decretos administrativos no debiera ampliarse para todos los supuestos, como ha ocurrido en este caso, en pos de una mejor preparación de la defensa y de una mayor garantía de los derechos del interesado.

La otra modificación del c. 700 es la eliminación de la obligación recogida en el c. 1734.1 de solicitar al autor del decreto, General o Superiora de monasterio autónomo, la enmienda del decreto antes de interponer el recurso a la Santa Sede o al Obispo. De nuevo es evidente que se quieren agilizar y facilitar los trámites al religioso afectado para que pueda recurrir con mayor eficacia, pues se puede considerar más entorpecedor que efectivo tener que solicitar la revocación del decreto a aquel que lo ha emitido.

6. A MODO DE CONCLUSIONES

Después de varias décadas sin modificaciones respecto a la normativa reguladora de la expulsión de los religiosos, en el pontificado de Francisco se han introducido varias reformas en los últimos años que parecen obedecer a la inquietud de los institutos por afrontar estos casos de una manera más eficaz y directa. El problema que puede suponer es que sufra el equilibrio entre los derechos de la institución y la defensa y posibilidad de enmienda del religioso en perjuicio de éste.

La modificación del c. 694 para introducir una tercera causa de expulsión inmediata o *ipso facto*, plantea varios interrogantes. De entre ellos destacamos, en primer lugar, si no existen ya cauces procedimentales para afrontar estas situaciones y si realmente la nueva normativa agiliza la expulsión y aporta mayor seguridad jurídica. Y, en segundo lugar, si realmente esta causa se puede asimilar a las otras dos, como parece pretender el canon, cuando necesita la confirmación de la Santa Sede o el Obispo para que conste jurídicamente y surta efecto.

La descentralización y proximidad que parece pretender el *motu proprio Competentias quasdam*, de 2022, creemos que pueden resultar contraproducentes para el caso de la expulsión. La reforma del c. 699.2, respecto casi siempre a monasterios autónomos de monjas, supone que es la autoridad del monasterio, ya no el Obispo, quien decide sobre un procedimiento que esa misma autoridad ha incoado con el objetivo de expulsar a la religiosa. Superiora y consejo no son parte objetiva en este caso y habitualmente la monja, sin que se necesite la confirmación de otro tipo de autoridad para dar eficacia al decreto, puede quedar en clara situación de indefensión.

En cuanto a la no obligatoriedad de la confirmación del decreto por parte de Santa Sede u Obispo diocesano establecida a través de la reforma del c. 700 en 2022, creemos que puede ir en detrimento de un mayor control de las actuaciones promovidas por el instituto. De nuevo percibimos que es la persona quien sale perjudicada, pues es ella quien debe plantear el recurso teniendo normalmente menos medios que la institución para hacerlo.

La modificación de este mismo año respecto, de nuevo, al c. 700 proviene de la necesidad de conceder mayores posibilidades de defensa al religioso que quiere recurrir su expulsión. La experiencia de los meses transcurridos desde la primera reforma del canon ha hecho percibir a la Santa Sede la necesidad de otorgar mayores facilidades al religioso expulsado para poder recurrir tal decisión. Sería esta la razón que habría llevado a ampliar el plazo de diez a treinta días para recurrir y a haber eliminado la obligación de solicitar la revocación del decreto a la autoridad que lo emitió para después recurrir.

En cualquier caso, creemos que estas reformas exigen un mayor control de fondo y de procedimiento para que los derechos del religioso no se vean mermados y el autoritarismo o la arbitrariedad no primen en estos procesos. La evidente mejora de la posición del instituto o sociedad frente al miembro acusado así lo requiere.

REFERENCIAS

Fuentes

CIVCSVA, Instrucción *Cor Orans*, AAS (2018) 814-864.

Carta circular sobre el *Motu Proprio* del Papa Francisco *Communis vita* (8-9-2019), in: *Communicationes*, 51 (2019) 423-426.

El don de la fidelidad. La alegría de la perseverancia. Librería Editrice Vaticana, 2020, Publicaciones Claretianas 2020.

FRANCISCO, Carta apostólica en forma de *motu proprio Communis vita*, in: AAS 111 (2019) 483-485.

Carta apostólica en forma *motu proprio Competentias quasdam decernere* (11-II-2022), in: *Communicationes*, 54 (2022) 90-95.

Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19-III-2022), in: *Communicationes*, 54 (2022) 9-81.

Carta apostólica en forma de *motu proprio Expedit ut iura* (2-IV-2023), in: OR 163, 3-IV-2023, p.10.

SCRI, *Norme la Sacra Congregaciones*, 1976, in: EV, n. 1748.

Bibliografía

- ANDRÉS, Domingo J., *Las formas de vida consagrada*, Madrid-Roma: Publicaciones Claretianas, 2005.
- ARROBA CONDE, Manuel Jesús, Contexto y alcance eclesial del Motu proprio *Competentias quasdam decernere*, in: *Vida religiosa (VR)*, 133/4, 39-42.
- BAHILLO RUIZ, Intervención en la jornada online organizada por el Instituto Teológico de Vida Religiosa (ITVR) y la Conferencia Española de Religiosos (CONFER) en torno a ‘Competentias quasdam decernere’ [Ref. del 20-VII-2023]: <https://www.vidanuevadigital.com/2022/03/30/teodoro-bahillo-la-santa-sede-esta-renunciando-a-ciertas-intervenciones-para-confiar-mas-en-las-congregaciones/>
- CALABRESSE, Antonio, *Gli Istituti religiosi: lineamenti di Diritto Canonico*, Roma: Fonti Vive, 1986.
- CALLEJO DE PAZ, Rufino, Inseguridad jurídica en algunas figuras del actual Derechos de religiosos, in: *Confer*, 227/59 (2020) 417-430.
- Situaciones de crisis vocacional y soluciones canónicas: problemas, modificaciones y concreciones a la luz de la Instrucción “Cor Orans” y de las orientaciones “El don de la fidelidad. La alegría de la perseverancia”, in: *Estudios Eclesiásticos (EE)*, 379/96 (2021) 727-759.
- GARCÍA MARTÍN, Julio, Aplicación y significado jurídico-canónico de las expresiones *ipso facto e ipso iure* en el Código de Derecho Canónico, in: *Revista Española de Derecho Canónico (REDC)*, 187/76 (2019) 585-612.
- GÓMEZ IGLESIAS, Valentín, Naturaleza y origen de la confirmación *Ex certa scientia*, in: *Cuadernos Doctorales: Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado*, 2 (1984) 9-34.
- El decreto de expulsión del c. 700 y las garantías jurídicas del afectado, in: *Ius Canonikum (IC)*, 54/27 (1987) 643-670.
- JACINTO MUÑOZ, Erika, La expulsión de un miembro de un instituto religioso por ausencia ilegítima prolongada de la casa religiosa a tenor de los cánones 694.1.3 y 696.1, in: *Revista Española de Derecho Canónico (REDC)*, 189/77, (2020) 869-907.
- LEAL DE SÁ, Nilson., *Etude Theologique et juridique du canon 602*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2015.
- MORAL CARBAJAL, Delfina., Reforma postcodicial en el pontificado del papa Francisco sobre la vida consagrada, in: *Estudios Eclesiásticos*, 383/97 (2022) 1017-1048.
- PAOLIS, Velasio de, *La vida consagrada en la Iglesia [BAC]*, Madrid: Instituto de Derecho Canónico San Dámaso, 2011.
- RINCÓN-PÉREZ, Tomás, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Pamplona: EUNSA, 2001.
- RODRÍGUEZ CARBALLO, José, audio, *Communis vita*, don y responsabilidad para la vida religiosa [Ref. de 20 de enero 2020]: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2019-04/vaticano-motu-proprio-communis-vita-mons-rodriguez-carballo.html>
- SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, José Luis, La expulsión de un instituto religioso en los cc. 694-700 a la luz de la normativa del CIC en materia penal, in: *Estudios Eclesiásticos (EE)*, 347/88, 699-729.
- TOCANEL, Pietro, Procedura da seguire in caso di dimissione di una religiosa di voti perpetui, in: *Apollinaris* 52 (1979) 360-379.

**La violencia en el art. 14 § 1 de
las reglas de procedimiento del *motu
proprio Mitis iudex Dominus Iesus*.
una revisión crítica**

*Violence in art. 14 § 1 of the procedural
rules of the motu proprio Mitis iudex
Dominus Iesus: a critical review*

CARLOS HURTADO DE MENDOZA DOMÍNGUEZ

Licenciado en Derecho canónico y Teología

Funcionario de carrera de la Administración de justicia

carloshurtadodemendoza@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3785-366X

Recepción: 13 de marzo de 2023

Aceptación: 8 de mayo de 2023

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.80.337>



RESUMEN

Este artículo es una revisión del paradigma de violencia contenido en el art. 14 § 1 de las Reglas de procedimiento del *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, a partir de los desarrollos que de aquella ofrecen el Subsidio Aplicativo del Tribunal Apostólico de la Rota Romana y las aportaciones de la doctrina canónica. La cuestión es si el tipo de violencia jurídicamente relevante que se propone, esto es, exclusivamente física, habitual y grave, en cuanto indicio de nulidad matrimonial, responde o no a las dinámicas de perpetración y victimización que se registran antes y después de la celebración del matrimonio.

Palabras clave: control coercitivo, fuerza física, matrimonio, miedo, proceso abreviado, violencia de pareja.

ABSTRACT

This article is a review of the paradigm of violence contained in art. 14 § 1 of the Rules of Procedure of the *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, based on the developments offered by the Application Guide of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota and the contributions of canonical doctrine. The question is whether or not the type of legally relevant violence proposed, that is, exclusively physical, habitual and serious, as an indication of marital nullity, responds to the dynamics of perpetration and victimization that occur before and after the celebration of marriage.

Keywords: coercive control, physical force, marriage, fear, briefer process, partner violence.

INTRODUCCIÓN

La reforma procesal operada por el *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (*MIDI*) introdujo en la normativa canónica de la Iglesia latina (cc. 1683-1687) un proceso más breve de declaración de nulidad matrimonial, que puede seguirse ante el Obispo diocesano en determinadas circunstancias¹. A las nuevas normas procesales se añadieron, con el mismo rango legal y para su correcta aplicación, unas «Reglas de procedimiento para tratar las causas de nulidad del matrimonio» (*Ratio procedendi, RP*) que, de los artículos 14 a 20, aclaran e integran las principales innovaciones legislativas del proceso abreviado². Ambos textos, a pesar de formar una unidad normativa³ y de exigir, por tanto, una lectura integradora, han suscitado no pocas dudas de orden teórico y práctico.

De hecho, en enero de 2016 se dio a conocer un Subsidio aplicativo del *motu proprio*, cuya autoría colectiva aparecía formalmente atribuida al Tribunal Apostólico de la Rota Romana⁴, que anticipaba o hacía suyas algunas de estas cuestiones disputadas, intentando clarificarlas, aunque en nuestro objeto específico de estudio, la violencia en la relación de pareja, bien puede afirmarse que no contribuyó a disipar incertidumbres, sino más bien a confirmar expectativas no satisfechas, al menos para este autor.

Sobre el proceso abreviado se ha escrito casi todo, incluso a nivel más mediático. Los primeros titulares anunciaban un divorcio católico en el seno de la Iglesia. La realidad es muy distinta⁵. Se trata de un cauce procedimental

1 La reforma sustituye integralmente los cc. 1671-1691 del Libro VII del Código de Derecho Canónico, Parte III, Título I, Capítulo I, sobre las causas para la declaración de nulidad del matrimonio. Cf. FRANCISCO, *Litterae Apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur* (15-VIII- 2015), in: AAS 107 (2015) 958-970. En la misma fecha se promulgó para las Iglesias orientales católicas: *Litterae Apostolicae motu proprio datae Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, in: AAS107 (2015) 946-957.

2 Sobre la naturaleza jurídica de las Reglas de Procedimiento, R. RODRÍGUEZ CHACÓN, Antecedentes, estructura y valor jurídico en el sistema normativo canónico de los dos *Motu Proprio* de 15 de agosto de 2015 y sus normas anejas, in: MARÍA ELENA OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid: Dykinson, 2016, 39-41.

3 Llobel se refiere a “un «unico documento» con i canoni del *motu proprio*”. J. LLOBELL, *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal M.P. “Mitis Iudex”*, in: *Ius Ecclesiae* 28/1 (2016) 15.

4 Cf. TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, Subsidio aplicativo del *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, en lo sucesivo (Subsidio Aplicativo) [Ref. del 1 de febrero de 2023]: <http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Sussidio/Sussidio%20Applicativo%2c%20espa%2c3%b1ol.pdf>

5 La reforma recuerda que no trata de favorecer la nulidad de los matrimonios, sino la celeridad del proceso y su simplificación, para evitar 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”. *MIDI*, proemio.

extraordinario y más ágil, que en ningún caso depende de la sola voluntad de las partes, para decidir sobre la existencia o inexistencia del vínculo matrimonial, condicionado a la concurrencia de los requisitos establecidos en el c. 1683. Del primero de estos presupuestos, el litisconsorcio voluntario activo, inicial o sucesivo (c. 1683, 1º), me he ocupado en otro lugar, intentando describir las dificultades que plantea la petición conjunta de nulidad de ambos cónyuges o la de uno de ellos con el consentimiento del otro, en relaciones matrimoniales marcadas por un patrón de conductas de control coercitivo y violencia física⁶. Estas relaciones traumáticas se dan en algunas de las uniones de ese grupo más amplio que el Papa Francisco identifica como “fieles separados o divorciados que dudan sobre la validez del propio matrimonio o están convencidos de su nulidad”⁷, si bien pueda intuirse también en los fieles víctimas, que se acercan a la Iglesia para conocer la verdad del vínculo, un anhelo particular por revertir su proceso de victimización y reconstruir su ser personal más íntimo, con frecuencia fracturado o destruido por la violencia sufrida, más allá de despejar dudas sobre el propio estado de vida.

La segunda condición para instar el proceso más breve ante el Obispo exige que “concurran circunstancias de las personas y de los hechos, sostenidas por testimonios o documentos, que no requieran una investigación o una instrucción más precisa, y hagan manifiesta la nulidad” (c. 1683, 2º). De las circunstancias a que se refiere la norma apenas transcrita, el art. 14 § 1 *RP* menciona “la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento”. No hallo una explicación razonable que privilegie la inclusión expresa de un tipo de violencia compatible con esta causa de nulidad, aun a título ejemplificativo, y omita la violencia de pareja, que posee igualmente un estatuto propio en el Derecho canónico⁸. La incorporación de las relaciones violentas de pareja íntima en ese elenco, como hecho jurídicamente relevante antes y después de la manifestación del consentimiento, hubiera aportado, al menos, tres ventajas desde un punto de vista canónico: a) evitar

6 Véase, C.HURTADO DE MENDOZA, La mediación y la reconciliación ante la violencia de pareja en la separación canónica y la exclusión de las víctimas de control coercitivo del proceso brevior, in: Revista Española de Derecho Canónico 79 (2022) 587-640.

7 *RP*, art. 2. La Exhortación apostólica *Amoris laetitia* menciona explícitamente a quienes “se han visto obligados a romper la convivencia por los maltratos del cónyuge”. FRANCISCO, *adhortatio apostolica post-synodalis Amoris laetitia* (19-III-2016), in: AAS 108/4 (2016) 311-446, n. 242.

8 Tradicionalmente, el estudio de la violencia conyugal (las sevicias) ha tenido en la separación canónica una fuente de reflexión que aún hoy puede resultar de ayuda para una comprensión integral de la violencia. Naturalmente, la separación contempla los actos violentos en el matrimonio *in facto esse*, como causa legal, *manente vinculo*, de suspensión temporal de la comunidad de vida y amor (c. 1153 § 1), pero los tipos de violencia y los contextos relaciones en que se actúa dicha violencia han sido objeto de análisis riguroso por parte de la doctrina y de la jurisprudencia. Esa violencia propiamente conyugal suele tener ya un arraigo en el período vital en el que se va desarrollando la decisión matrimonial, de modo que puede tener también una conexión directa con el consentimiento matrimonial, en cuanto hecho relevante de su invalidez.

recurrir a interpretaciones doctrinales extensivas sobre la fuerza física, motivadas, sin duda, por la singularidad del supuesto de hecho que configura la norma; b) proyectar la situación fáctica de una violencia integral sobre la mayor parte de la patología del consentimiento, y no solo sobre un capítulo de nulidad en particular ni sobre uno solo de los miembros de la pareja; c) incorporar a las víctimas de conflicto entre los litisconsortes que pueden acudir al proceso abreviado.

1. CRITERIOS DE COMPRENSIÓN DE LAS CIRCUNSTANCIAS DEL ART. 14 § 1 *RP*

La doctrina canónica se ha mostrado prudente y crítica frente al elenco de circunstancias contenidas en el art. 14 § 1 *RP*. La reflexión se ha centrado, sobre todo, en la conveniencia de ofrecer un listado de hechos que, de algún modo, preanuncian la invalidez del matrimonio y en la técnica legislativa utilizada, al mezclar circunstancias puramente fácticas en una lista abierta con otras que, de hecho, coinciden con capítulos de nulidad⁹.

Art. 14 § 1: Entre las circunstancias que pueden permitir tratar la causa de nulidad del matrimonio a través del proceso más breve según los cánones 1683-1687, se encuentran por ejemplo: la falta de fe que puede generar la simulación del consentimiento o el error que determina la voluntad, la brevedad de la convivencia conyugal, el aborto procurado para impedir la procreación, la obstinada permanencia en una relación extra conyugal al momento de las nupcias o en un tiempo inmediatamente sucesivo, la ocultación dolosa de la esterilidad o de una grave enfermedad contagiosa o de hijos nacidos en una relación precedente o de un encarcelamiento, un motivo para casarse totalmente extraño a la vida conyugal o consistente en el embarazo imprevisto de la mujer, la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento, la falta de uso de razón comprobada por documentos médicos, etc.

En cuanto a la oportunidad de indicar hechos que ponen al responsable de la investigación prejudicial (art. 3 *RP*) o al Vicario judicial (c. 1676 §§ 2 y 4, art. 15 *RP*) frente a una posible causa de nulidad, susceptible de seguir el curso del rito

⁹ Ambos aspectos de orden sustantivo están vinculados con otros aspectos procesales de la reforma: que dichas circunstancias no requieran una investigación minuciosa y sean fácilmente demostrables por los testimonios y documentos aportados con la demanda, haciendo manifiesta la nulidad, así como que ambos cónyuges, si pretenden instar el proceso abreviado, asuman de común acuerdo las indicadas circunstancias como parte de la ulterior reconstrucción histórica de los hechos. Quizás este último motivo explique el reducido número de causas de nulidad que se deciden a través del proceso abreviado. Pueden consultarse algunos informes estadísticos de la Signatura Apostólica en https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_signat/documents/rc_trib_apsig_statistiche_sp.html.

más breve, en uno de los primeros análisis de la reforma se advirtió del riesgo de transformar las circunstancias en presunciones e incluso en prueba de una nulidad evidente¹⁰. Lo que recuerda la polémica suscitada acerca de las denominadas “presumptions of fact”, en uso en su época en algunas iglesias particulares y finalmente prohibidas por la Signatura Apostólica, que en la práctica llevaban a concluir que los matrimonios celebrados en determinadas circunstancias debían de presumirse inválidos, poniendo en cuestión los principios de la indisolubilidad del vínculo y de la capacidad natural de toda persona para unirse en matrimonio¹¹. En este sentido, resulta evidente que la reforma no ha alterado la presunción *iuris tantum* del c. 1060 y, por tanto, la presunción de la validez del matrimonio, salvo prueba en contrario. Los hechos del art. 14 § 1 *RP* pueden ser relevantes en un caso concreto, pero no constituyen presunciones en favor de la nulidad ni pueden llevar a invertir la carga de la prueba¹².

Tales circunstancias, aunque poseen un valor simbólico en sí, en la medida en que su noticia sitúa a primera vista ante una relación anómala, ante elementos que distorsionan el significado de la mutua donación conyugal, solo alcanzan verdadera relevancia procesal por su conexión con el pacto nupcial, con la biografía de un matrimonio concreto y con el capítulo de nulidad invocado que, en última instancia, ha de ser probado. De ahí también que asociar de ante mano estas circunstancias a un defecto o vicio del consentimiento traduzca la experiencia de los tribunales eclesiásticos en términos de probabilidad, en cualquier caso, no normativos, como demuestra la variedad de combinaciones que la doctrina, y el propio artículo que comentamos, ha ido presentando entre hechos y capítulos de nulidad, labor esta que igualmente hubiera sido realizada por la jurisprudencia sin la positivización de esta norma. Se trata de circunstancias y hechos heterogéneos, respecto de los que es inútil buscar un criterio que los unifique¹³.

10 Cf. M. J. ARROBA CONDE, Le “*Litterae motu proprio date*” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio, in: *Apollinaris* 88/2 (2015) 567.

11 Cf. U. NAVARRETE, Commentario al Decreto della Segnatura Apostolica sulle cosiddette «presumptions of fact», in: *Periodica* 85 (1996) 535-548.

12 Cf. C. PEÑA GARCÍA, La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: el Motu Proprio “*Mitis Iudex Dominus Iesus*”, in: *Estudios Eclesiásticos* 90/355 (2015) 668-669. Respecto de algunas circunstancias, se muestra muy crítico Parlato: “*Al favor matrimonii* sembra sostituirsi il *favor nullitatis*, che viene a costituire l’elemento primario del diritto, mentre l’indissolubilità è ridotta a un ideale impraticabile. L’affermazione teorica dell’indissolubilità del matrimonio si accompagna, infatti, nella prassi, al diritto alla dichiarazione della nullità di ogni vincolo fallito. Basterà, in coscienza, ritenere invalido il proprio matrimonio per farlo riconoscere come nullo dalla Chiesa”. V. PARLATO, *Rigor iuris* e misericordia nel matrimonio delle Chiese ortodosse, in: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 2 (2016) 4-5, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/issue/archive>.

13 Cf. P. MONETA, La dinamica processuale del M. P. “*Mitis Iudex*”, in: *Ius Ecclesiae* 28/1 (2016) 51.

Por otra parte, no son situaciones específicas del proceso abreviado, sino comunes también al proceso contencioso ordinario, respecto del que resulta ocioso señalar que un mismo tipo de hecho puede estar presente tanto en sentencias afirmativas como negativas. Este precepto, por tanto, tiene un carácter meramente instrumental¹⁴, dirigido a ilustrar las circunstancias de personas y de hechos más recurrentes en las causas de nulidad que el Obispo diocesano hallará en el ejercicio de su renovada función judicial. El Subsidio Aplicativo las ha definido como “situaciones que la jurisprudencia, desde hace tiempo, ha enumerado como *elementos sintomáticos de invalidez del consentimiento nupcial*”, que “pueden presentar en ciertos casos, un gran valor fáctico hasta el punto de llegar a sugerir con evidencia la nulidad del matrimonio”¹⁵. No hay duda, por tanto, de que el Legislador ha pretendido enumerar, con mayor o menor éxito, circunstancias significativas en la praxis en un elenco no taxativo¹⁶, que no prejuzgan la causa ni pueden en ningún caso sustituir la certeza moral del juez en su función decisoria.

El segundo de los problemas interpretativos del art. 14 § 1 *RP* responde a la discutida técnica empleada en su formulación, que ha llevado a componer un elenco ejemplificativo de hechos y lo que se acerca más a capítulos de nulidad propiamente dichos o, incluso, se identifica con ellos. Ante tal variedad de elementos de distinto género se planteó, desde un principio, una objeción de orden sociológico: la reforma procesal podía crear falsas expectativas en aquellos fieles que identificaran en su propia experiencia alguna de las circunstancias del elenco, si llegaban a concluir por tal motivo que les asistía, sin más, un derecho a una declaración de nulidad del matrimonio a través del proceso abreviado¹⁷. Una crisis de conciencia –afirmaba Edward Peters– entre quienes viven con una o más de estas condiciones en su pasado¹⁸. Y aunque no puede negarse que mediáticamente se generó una cierta confusión, considero que la incertidumbre pesaba más en la mente de los doctores que en la de los fieles a los que se dirigía la reforma,

14 Cf. J. FERRER ORTÍZ, Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al proceso abreviado, in: *Ius canonicum* 56 (2016) 165.

15 Subsidio Aplicativo, 3.1.b).

16 Alguna autora se ha mostrado muy crítica, calificando la norma de ambigua y advirtiendo del peligro de un elenco abierto de circunstancias, “perché lascia liberi i giudici di escogitare fantasiosamente ulteriori «circostanze» atipiche che di per sé possono rendere manifesta la nullità”. G. BONI, La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (*parte seconda*), in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale 10 (2016) 19 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://d1vbhhqv6ow083.cloudfront.net/contributi/stefano_bolelli-boni.2m_la_recente.pdf.

17 Cf. P. TOXÉ, La réforme des procès en nullité de mariage selon le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, in: *L'année canonique* 56 (2014-2015) 118-120.

18 Cf. E. PETERS, A second look at Mitis, especially at the new fast-track annulment process, Blog: In the Light of the Law, <https://canonlawblog.wordpress.com/2015/09/08/a-second-look-at-mitis-especially-at-the-new-fast-track-annulment-process/>.

quienes, en definitiva, suelen tener un conocimiento superficial, y a veces erróneo, de las causas de nulidad matrimonial. En todo caso, para unos y para otros las novedades legislativas requerían una cierta pedagogía, pero esta, en el caso de la violencia, fue tan limitada en sus aspectos sustantivos que difícilmente alguna víctima, concedora del alcance de las nuevas normas procesales, hubiera podido reconocer en su declaración de voluntad matrimonial un momento decisivo del propio proceso de victimización.

Por otra parte, aunque el Subsidio Aplicativo había salido al paso de ciertas críticas, afirmando que los hechos y circunstancias examinados no eran nuevos capítulos de nulidad¹⁹, no afrontó expresamente las observaciones de muchos canonistas que a la postre verían en alguno de esos hechos simples causas de nulidad ya presentes en la disciplina matrimonial, cuya prueba no era sino constatación de la invalidez del vínculo²⁰. Este es el supuesto de la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento, encuadrable en la primera parte del c. 125 § 1. La cuestión, sin embargo, dejó de ser tan lineal cuando el Tribunal Apostólico de la Rota Romana incluyó el *metus* bajo la misma rúbrica de la violencia física²¹ y extendió el supuesto de hecho al c. 1103. Las diferencias de orden sustantivo y procesal entre *vis absoluta* y *vis conditionalis* impiden considerar que la prueba de la situación fáctica de la violencia física comporte en ambos casos la prueba de la invalidez del matrimonio. Y con ello el Subsidio Aplicativo evitaba –a mi juicio– la yuxtaposición entre circunstancia y capítulo de nulidad, residual en cuanto a la fuerza física, lo que es más acorde con la calificación fáctica de la violencia en cuanto hecho indiciario de la nulidad del matrimonio.

19 Cf. Subsidio Aplicativo, 3.1.b).

20 Y así, en relación con la violencia física, se ha dicho que “en algunos casos la prueba de estos hechos o circunstancias equivale a la prueba de la nulidad”. M. GAS-AIXENDRI, La dimensión jurídica del matrimonio canónico a la luz del magisterio reciente. Observaciones a propósito de la reforma del proceso de nulidad realizado por el Motu Proprio *Mitis Iudex*, in: *Ius canonicum* 57/113 (2017) 118. Véase también en esta línea, J. T. MARTÍN DE AGAR, Aspectos sustantivos de la reforma del motu proprio *MITIS IUDEX*, in: Anuario de Derecho Canónico 7 (2018) 105: “En todo caso, lo que parece claro es que la circunstancia que nos ocupa descrita en el art. 14 RP no es solo que «puede permitir tratar la causa de nulidad» *per breviorum*, sino que es causa de nulidad en sí, por lo que su demostración la hace evidente”. Y Stankiewicz afirmaba: “[...] se puede observar que las circunstancias del art.14 §1 RP contienen también hechos relevantes, que son ya por sí mismos invalidantes del consentimiento matrimonial, y por tanto verdaderos capítulos de nulidad matrimonial que pertenecen desde hace mucho tiempo a la tradición canónica, como por ejemplo «la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento»”. A. STANKIEWICZ, Breves anotaciones sobre las Reglas de procedimiento y sobre la relevancia jurídica de las circunstancias con referencia a la falta de fe personal en relación con la simulación del consentimiento en el proceso *breviore* (art. 14 §1 RP), in: *Ius communionis* 7 (2019) 70-71.

21 Cf. Subsidio Aplicativo, 3.3.1.c).

2. ALGUNAS OBSERVACIONES PREVIAS SOBRE EL SUBSIDIO APLICATIVO CON RELACIÓN A LA VIOLENCIA

Antes de desarrollar la argumentación fundamental de este comentario, hay que advertir que la traducción española del Subsidio Aplicativo puede conducir a una interpretación errónea sobre la inclusión formal de la violencia psicológica o emocional dentro del concepto más amplio de violencia jurídicamente relevante. En efecto, el documento del Tribunal Apostólico indica que “en el caso de producirse verdaderos y propios actos de violencia o daño por la parte contumaz”²², se estaría en presencia de un indicio de invalidez del consentimiento. La versión original italiana y las traducciones inglesa, francesa y portuguesa de este pasaje son simplemente distintas²³. Un aspecto común a todas ellas, incluida la traducción española, es la trasposición literal en la respectiva lengua de la locución italiana “veri e proprii atti di violenza”: “verdaderos y propios actos de violencia”, “true and specific acts of violence”, “de vrais et propres actes de violence” y “verdadeiros e próprios actos de violência”. Estos calificativos de los actos violentos pueden dar lugar a diversas interpretaciones y no muy convenientes.

En primer lugar, dichos términos parecen introducir la distinción entre verdadero y falso, cuando, en realidad, una agresión puede ser grave, moderada, leve, etc., no verdadera o falsa, lo es o no lo es. No es necesario, en este sentido, que un texto advierta de la irrelevancia de los actos falsos de violencia, indicando explícitamente que estos han de ser verdaderos. Un acto violento se define por su propia capacidad para producir un daño físico o psicológico intencional o para menoscabar la autodeterminación de la persona, sin necesidad de recurrir a instancias que pueden incorporar sesgos culturales y jurídicos restrictivos según el tipo de violencia que se considere. De hecho, la locución italiana posee un significado más cercano a “actos reales o concretos”, es decir, que tienen una existencia objetiva, lo que evita una interpretación que comprenda un juicio de valor sobre las agresiones físicas como verdaderos actos de violencia.

En segundo término, e íntimamente relacionado con esta primera observación, enfatizar que las agresiones han de concretarse en “verdaderos y propios actos de violencia”, dentro del comentario sobre “la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento”, sugiere la intención de introducir un elemento de

22 Ibid., apartado de “la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento”.

23 Pueden consultarse todas las traducciones, también en lengua polaca, en <http://www.rotaromana.va/content/rotaromana/it/riforma-del-processo-canonic.html>.

discriminación en razón de la frecuencia (actos), naturaleza (física) e intensidad (grave), de modo que solo aquellos incidentes especialmente violentos o lesivos y repetitivos hayan de tomarse en consideración, quizás por entender que solo estos pueden provocar el efecto previsto, en este caso el *metus* grave, extrínseco e indeclinable, cuya prueba determina el fundamento de la nulidad del matrimonio, aunque ello, a su vez, corresponda a una visión epidérmica de la violencia y equivalga a exigir en muchos casos una cuota de sangre como resultado del maltrato.

Pero lo más significativo del texto español es la aparición del término “daño”, que no tiene paralelo ni en la versión original ni en las otras traducciones. En italiano se lee “veri e propri atti di violenza *a danno* della parte recalcitrante”; y de ahí en inglés, “true and specific acts of violence occur *to the harm* of the reluctant party”; en francés, “de vrais et propres actes de violence *contre* la partie recalcitrante”; y en portugués, “verdadeiros e próprios atos de violência, que *prejudicam* a parte mais fraca”. Es decir, tanto en el texto italiano como en las traducciones indicadas, menos en la española, los actos de violencia se producen *en perjuicio de* o *contra* la parte renuente, rebelde, reacia, débil, que se resiste o se opone a la agresión, la víctima. Por tanto, en la versión española se ha introducido arbitrariamente el sustantivo “daño” a través de una conjunción disyuntiva, en lugar de la locución prepositiva, “en perjuicio de”, que aparece en las otras lenguas. Este error material podría llevar a formular un concepto de violencia más amplio del que realmente contiene el Subsidio Aplicativo, ya que por “daño” puede entenderse alternativamente tanto el efecto de la agresión física, es decir, la lesión corporal y/o la correspondiente repercusión psíquica, como el efecto de la violencia psicológica. Esta última es también una forma autónoma y objetiva de violencia que produce sus propios daños, y no se reduce a las secuelas psicológicas de los golpes.

En cualquier caso, la simple comparación de los distintos textos analizados confirma que, para el Subsidio Aplicativo, la violencia psicológica no posee el valor fáctico de unos actos de violencia que, precisamente, se especifican en el párrafo dedicado a “la violencia *física* ejercida para arrancar el consentimiento”, aun cuando las consecuencias psicopatológicas (daños) del abuso (conducta intencional) determinen la autonomía y la libertad de la persona con mayor intensidad, y sean generalmente más duraderas, que las lesiones corporales que producen las agresiones físicas. Nótese finalmente que, en el documento español, carecen de sentido los vocablos “parte contumaz”, precedidos de la preposición “por”, pues de esa manera se invierte el sentido de toda la frase, dado que los otros textos

analizados tienen como destinatario a la víctima que padece los actos violentos, no al agresor que los produce²⁴.

3. LA REFLEXIÓN DOCTRINAL SOBRE EL TIPO DE VIOLENCIA DEL ART. 14 § 1 *RP*

3.1. La fuerza física

A pesar de la escasa presencia histórica de la *vis* clásica en el pacto conyugal, la primera forma de violencia que la literatura canónica ha identificado en el art. 14 § 1 *RP* se refiere precisamente a la ejercida sobre los órganos de expresión del consentimiento matrimonial, es decir, aquella que va a dirigida directamente a arrancar la declaración de voluntad de uno de los contrayentes mediante la fuerza física aplicada a los órganos ejecutivos de su manifestación. Se trata del capítulo de nulidad de la *vis corpori illata*, reconducible al c. 125 § 1: “se tiene como no realizado el acto que una persona ejecuta por una violencia exterior a la que de ningún modo ha podido resistir”. La formulación de esta causa de nulidad del matrimonio tiene su fundamento en el derecho natural, más concretamente en el derecho de todos los fieles a ser inmunes de cualquier coacción en la elección del estado de vida (c. 219) y suele explicarse como una especificación de la nulidad radical de la generalidad de los actos jurídicos realizados por coacción física.

Ferrer Ortiz ha ilustrado el carácter excepcional de este capítulo de nulidad, del que solo hay testimonio en dos sentencias de los volúmenes del Tribunal Apostólico de la Rota Romana. Supuestos sumamente raros en los que la fuerza física se desplegó sobre la mujer en forma de golpes o mediante la manipulación de sus gestos corporales en el mismo acto de la celebración de las nupcias²⁵, con la finalidad de hacerle expresar una voluntad nupcial que de ninguna otra manera hubiera exteriorizado. Sin duda, estamos en presencia de un acto que no puede reputarse propio de la persona y, por tanto, radicalmente nulo o, simplemente, inexistente.

Sin embargo, resultaría contradictorio concluir que el art. 14 § 1 *RP*, al presentar la violencia como hecho que apunta a una eventual nulidad, solo tuvo en cuenta este tipo de fuerza simultánea al acto de contraer, a menos que no se

²⁴ El término contumaz es equívoco porque puede referirse también a quien se mantiene firme en su comportamiento violento.

²⁵ Cf. J. FERRER ORTIZ, o.c., 184.

otorgue al Subsidio Aplicativo una mínima fiabilidad doctrinal interpretativa²⁶. En efecto, el Subsidio Aplicativo asegura que las circunstancias indicadas en este artículo son recurrentes en la praxis jurisprudencial como elementos que acompañan la invalidez del matrimonio. Naturalmente, esta familiaridad fáctica en la experiencia de los tribunales de la Iglesia no puede predicarse de la *vis*, aunque no cabe duda de que si se dieran el supuesto de hecho y el resto de las condiciones del c. 1683, quedaría justificado el inicio del rito más breve. Por otra parte, si se admite que las situaciones referidas en el precepto en estudio poseen un valor fáctico específico, atendiendo a los diferentes contextos culturales y a la condición global de los fieles en el mundo actual, quizás –señala el Subsidio Aplicativo– no plenamente reconocido en el pasado²⁷, no puede sostenerse que la *vis physica* haya adquirido en nuestros días una virtualidad renovada indiciaria de nulidad con respecto a la que históricamente ha sido común a la experiencia canónica del matrimonio. En este sentido nada ha cambiado materialmente en relación con este tipo de violencia, más allá del debate sobre su autonomía respecto del *metus*. A diferencia de cuanto ocurre con otros motivos de invalidez del consentimiento en los que intervienen nuevos elementos subjetivos o culturales, como la falta de fe o la descristianización, la fuerza física ha mantenido una configuración y percepción inalteradas sobre la base del elemento objetivo que la define, si bien hoy puedan conocerse mejor los procesos de victimización que la hacen posible. Por tanto, una interpretación coherente del art. 14 § 1 *RP* y del Subsidio Aplicativo sugiere afirmar que la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento no debiera limitarse a la *vis absoluta*, aunque la comprenda conceptual y fácticamente.

Dentro de un umbral interpretativo restrictivo, algún autor recurre a figuras análogas a la fuerza física ejercida en el acto de contraer. D'Auria señala cómo a través de la hipnosis, del alcohol o de sustancias alucinógenas y estupefacientes se puede obtener por la fuerza el consentimiento matrimonial de forma equivalente, al menos en cuanto a sus efectos, al modo en que opera la violenta coacción física. Y añade una variante más equiparada a la violencia física, consistente en una amenaza psicológica gravísima que despoje el acto humano de todo aspecto

26 Incluyo en este apartado y en los siguientes tanto a la doctrina canónica como al Tribunal Apostólico de la Rota Romana, ya que la competencia interpretativa que se debe atribuir al Subsidio Aplicativo “parece más doctrinal y didáctico-práctica que de potestad”. J. T. MARTÍN DE AGAR, o.c., 93.

27 Se lee en el Subsidio Aplicativo: “En este sentido, una lectura más atenta y realista de la condición global de los fieles en el mundo actual, transversalmente a las culturas, permite identificar algunos elementos claramente indicativos de la invalidez, que tal vez, en un contexto sociocultural diverso y anterior no eran reconocidos plenamente”. Subsidio Aplicativo, 3.1.b).

volitivo²⁸. Ciertamente, en este último caso, una amenaza de muerte dirigida a la víctima o a sus hijos puede provocar tal *trepidatio mentis* que, de verificarse en la realidad con el efecto de anular cualquier elección personal, sería en sí misma una forma de violencia, un modo *sui generis* de *vis absoluta*, en contraste radical con las exigencias de libertad que reclama el acto del consentimiento. Quizás solo el pánico o el terror podrían identificarse con ese miedo cualificado, pues únicamente estas emociones llegan a perturbar tan intensamente las facultades intelectivas y volitivas. No obstante, en estos casos extremos nos situamos en el terreno fronterizo entre coacción y falta de deliberación, lo que ha llevado a algunos autores a interpretar estas situaciones en el marco de las causas de nulidad del matrimonio por incapacidad²⁹.

Personalmente considero que estos supuestos en los que el sujeto se encuentra privado del uso de razón, si bien de hecho puedan verificarse, son más el término de un desarrollo especulativo, que conduce a integrar en la norma incidentes insólitos de violencia física o psicológica, que un punto de partida en la disciplina canónica, como debiera ser la presencia de la violencia en la relación de pareja en su condición de elemento anómalo en un válido consentimiento. Reducir la violencia a que se refiere el art. 14 § 1 *RP* a esta casuística evoca en exceso un modo de delimitar estados psicológicos de la víctima que históricamente ha derivado, valga el ejemplo, en concepciones despersonalizantes de la primera cópula conyugal y en imágenes caricaturescas y estereotipadas de mujeres, cuyo uso de razón debía verse comprometido de modo severo para que el *metus gravis* fuera jurídicamente relevante en orden a la inconsumación del matrimonio.

Juan Ignacio Bañares ofrece una salida hacia un contexto cronológico más amplio de la violencia, que el representado por la *vis* analizada hasta el momento, reproduciendo con buen criterio la doctrina propuesta desde hace años por el profesor Viladrich³⁰, según la cual el maltrato físico habitual en un momento anterior a la manifestación del consentimiento, puede producir en la víctima un estado de

28 Cf. A. D'AURIA, *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Alcune considerazioni sull'art. 14 delle regole procedurali, in: ERNEST B. O. OKONKWO; ALESSANDRO RECCHIA (ed.), *Tra rinnovamento e continuità. Le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Ciudad del Vaticano: Urbaniana University Press, 2016, 102.

29 Cf. A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Compendio de derecho matrimonial canónico*, Tecnos: Madrid, 2006, 154; M. LÓPEZ ALARCÓN; R. NAVARRO VALLS, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid: Tecnos, 2005, 298.

30 Cf. J. I. BAÑARES, El artículo 14 de las Reglas de Procedimiento del M. P. *Mitis Iudex*. Supuestos de hecho y causas de nulidad, in: *Ius canonicum* 57/113 (2017) 70; cf. M. ALENDA SALINAS, ¿Nuevas causas de nulidad matrimonial canónica? El sentido del art. 14 § 1 de las reglas de procedimiento contenidas en la Carta Apostólica *Mitis Iudex Dominus Iesus*, in: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 40 (2016).

sometimiento y paralización que acabe por reducirla a mero autómatas que, en estado de rendición total, consiente a la postre en unirse en matrimonio, aunque la violencia esté ausente en el mismo momento de la celebración de las nupcias³¹:

En este tipo de casos, en los que el *patiens* «consiente» mediante un tipo de acto que es «reflejo» (*consensus reflexe elicitus*) del estado de rendición o debilidad física anterior y habitual, al que le tiene sometido el *incutiens*, consideramos fundado apreciar la *vis*, como causa de nulidad, precisamente porque el sujeto paciente no ha tenido otra opción (*vis absoluta*), impuesta en modo físicamente irresistible (*vis compulsiva corpori illata*), que el sometimiento a la voluntad del *incutiens*³².

Esta interpretación da un nuevo contenido temporal a la violencia, pero la limita a la fuerza física perpetrada con carácter habitual antes de las nupcias con un mismo objeto, someter el cuerpo de la víctima a la voluntad del agresor, y una misma finalidad, obtener su declaración de voluntad matrimonial. Veamos algún ejemplo cercano a esta fuerza física habitual, para continuar más tarde con algunos desarrollos doctrinales de la violencia ejercida para arrancar el consentimiento matrimonial.

3.2. Figuras próximas a un *consensus reflexe elicitus* a causa de la violencia física

Prescindimos ahora por su excepcionalidad de la *vis corpori illata* en el acto de contraer y dirigimos la atención a aquellas otras dinámicas consensuales en las que un maltrato físico sistemático, anterior a la celebración del matrimonio, puede vencer toda la resistencia psicológica de la víctima. El sujeto paciente se presenta en la celebración nupcial completamente sometido a la voluntad del *incutiens*, en un estado de rendición que supera cualquier capacidad racional de oponerse a la coacción física de la que ha sido objeto en un período temporal precedente más o menos extenso, sin que en el acto de contraer actúe fuerza alguna sobre los órganos de expresión del consentimiento. Este tipo de violencia se verifica en los matrimonios por raptos (c. 1089), que no son sino modalidades de matrimonio forzado. El estudio empírico del raptos y el secuestro con intención matrimonial ha revelado que estos continúan perpetrándose en comunidades musulmanas. En cambio, la abducción y la retención violentas, en las que intervengan al menos una parte católica, resulta poco probable, al igual que los supuestos de fuerza, si se observan mínimamente las normas relativas a la preparación del matrimonio y la forma

31 Cf. P.-J. VILADRICH, El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095 a 1107 CIC), Pamplona: Eunsa, 1998, 318.

32 Ibid., 318-319.

canónica. Por lo demás, el entorno familiar de la víctima católica suele reaccionar de inmediato frente a las agresiones. Pero ¿es el maltrato físico continuado en estos casos la única coacción que interviene para obtener de la víctima un aparente consentimiento matrimonial?

En la actualidad ha sido documentado el traslado doloso de mujeres y niñas con fines matrimoniales, a través de los denominados viajes de reeducación³³, por parte de familias residentes en la Unión Europea de origen afgano, pakistaní, hindú y del norte de África y la praxis de la abducción violenta de las mujeres kirguisas. Respecto a este último tipo de unión no deseada, la investigación ha descrito una sucesión normativa de acontecimientos violentos, antecedentes al momento de la celebración del matrimonio, que actúan fundamentalmente sobre el cuerpo de la víctima, ya sea de forma directa, ya sea mediante el forzamiento de gestos simbólicos dirigidos a arrancar posteriormente su consentimiento matrimonial³⁴.

Una descripción sucinta de la formación de este vínculo violento comprende los siguientes momentos: 1) se verifica un traslado de la mujer en contra de su voluntad desde el lugar en el que se encuentra hasta el domicilio del raptor, que es asistido en la acción violenta por familiares o amigos; 2) además del forcejeo y los golpes para anular la resistencia de la víctima durante el traslado, no es infrecuente que la mujer sea violada por el secuestrador para garantizar el éxito del rapto *intuitu matrimonii*; 3) la joven raptada permanece retenida en la casa de la familia del candidato sin libertad de movimientos ni de comunicación con su entorno familiar; 4) su cuerpo es sometiendo a ciertos rituales que van desde la imposición de un pañuelo como signo de aceptación del futuro matrimonio a la redacción de una carta dirigida a su familia con la que expresa una supuesta decisión matrimonial libre; 5) la familia del raptor manda una carta de disculpa a los progenitores de la joven, ofreciendo

33 Se trata de una tendencia observada en distintos países de la Unión Europea que, por desgracia, está vinculada a los denominados crímenes de honor. Cf. E. PSAILA (et al.), *Forced Marriage From a Gender Perspective*, (Parlamento Europeo – Directorate General for Internal Policies), 2016, 38 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/556926/IPOL_STU\(2016\)556926_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/556926/IPOL_STU(2016)556926_EN.pdf). Estos viajes de reeducación están dirigidos a proteger los valores culturales de la familia patriarcal amenazados por la moderna sociedad occidental. Durante los períodos vacacionales, los padres organizan una visita a su país de origen con el pretexto de conocer a la familia extensa o alegando motivos de enfermedad de algún pariente. El engaño y ocultación del verdadero propósito del viaje forma parte del matrimonio planeado. Las jóvenes ignoran las intenciones de sus progenitores y solo a su llegada al país de destino descubren la organización de su matrimonio con un desconocido, que se convierte en pocos días en el cónyuge impuesto. Son retenidas en casa de parientes sin posibilidad de huir y sometidas a variadas formas de violencia para doblegar su voluntad. A menudo no saben siquiera el lugar exacto en el que se encuentran por tratarse de zonas remotas, aisladas y sin posibilidad de pedir ayuda ni de comunicarse con su red de contactos en Europa. El resultado es una situación de retención violenta con fines matrimoniales mediante abducción dolosa.

34 Cf. R. MULDOON; U. CASABONNE, *Gender Norms in Flux. Bride Kidnapping and Women's Civic Participation in the Kyrgyz Republic*, Washington: World Bank Publications, 2017, 6.

una serie de regalos que representan el precio de la novia; 6) el día de la boda la joven es conducida y vigilada por la familia del raptor, pero ya en pleno estado de sumisión; 7) un representante religioso preside la ceremonia matrimonial con pleno conocimiento del rapto y de la retención. Pues bien, ni siquiera en estos casos puede hablarse solo de malos tratos físicos continuados.

La violencia física ejercida para arrancar el consentimiento no es la única forma de violencia que somete a la mujer como un autómatas hasta privar su consentimiento de toda voluntariedad. El sociólogo Russell Kleinbach, uno de los mayores expertos en el fenómeno del rapto de la novia en Kirguistán, ha relatado la tragedia que viven algunas de estas jóvenes que se rebelan contra un destino impuesto y la presión familiar que han de soportar:

En agosto de 2007, en una de las aldeas del distrito de Bazar-Korgon de la provincia de Jalal-Abad, se suicidó una joven de 17 años, víctima del secuestro de la novia. Cuando fue secuestrada y llevada a casa del chico, se escapó de su secuestrador diciendo que no era virgen. Después, todos en el pueblo difundieron el rumor de que no era virgen. En su casa no tenía paz. Su abuela (su madre había fallecido) la maldecía y le gritaba día y noche diciéndole cosas malas. Sus parientes decían que había avergonzado a toda su familia y que ahora nadie más se casaría con ella y que tenía que volver con el secuestrador. Después de estas penurias y de la presión de su propia familia, la víctima del secuestro fue al granero de su vecino y se ahorcó con una nota en el bolsillo: «dile a mi padre que sigo siendo virgen; espero irme a un lugar tranquilo ahora». Los aldeanos la culparon diciendo que, realmente, no era virgen o estaba psicológicamente enferma, pues de lo contrario no se hubiera suicidado³⁵.

A partir de esta breve narración, resulta evidente que la coerción personal y social que padecen las jóvenes es extrema. El significado de sus opciones no ofrece alternativa alguna. Si la mujer rechaza al raptor después de ser violada o con la sospecha de haberlo sido volverá al hogar como una paria. El miedo al ostracismo, la vergüenza en la comunidad de origen por oponerse a una “propuesta” matrimonial, el respeto y la obediencia a los padres y el estigma social de la violación, que convierte a las jóvenes en mujeres inhábiles para cualquier otro matrimonio, constituyen un contexto real de coacción moral³⁶. Por tanto, incluso

35 Traducción propia, que puede consultarse en R. KLEINBACH; G. BABAIAROVA, Reducing non consensual bride kidnapping in Kyrgyzstan, in: Eurasian Journal of Social Sciences 1/1 (2013) 51.

36 Un estudio sobre la población kirguisa, desarrollado a partir de una muestra de 5.590 hogares, reveló que la quinta parte de los encuestados consideraba que las jóvenes secuestradas debían casarse con sus secuestradores. Los motivos de mayor peso eran los siguientes: si la chica volvía a casa sin casarse sería condenada por sus padres, familiares, amigos o vecinos; las niñas tenían que obedecer y casarse; la mujer no podrá casarse en

en estas situaciones, cercanas a un estado puro de violencia física continuada, esta forma parte de un conjunto de fuerzas coactivas más amplio. El desequilibrio de poder entre hombre y mujer en algunas sociedades patriarcales, la discriminación sistémica que sostiene esta modalidad de matrimonio forzado, la violencia física, sexual y psicológica que precede y acompaña al rapto con miras al matrimonio y la coerción que ejerce la familia y la comunidad de referencia sobre la mujer impiden considerar estas situaciones desde un simple paradigma de reiteración física de violencia³⁷.

3.3. Los actos violentos y el *metus*

A diferencia de los actos ejecutados materialmente por una persona a causa de la fuerza física proveniente de otra, los realizados por miedo son válidos, a no ser que el derecho disponga otra cosa (c. 125 § 2). El ordenamiento canónico considera, por tanto, que el acto jurídico puesto *ex metu* es voluntario, esto es, que el miedo no elimina plenamente la voluntariedad del acto humano, si bien otorga al sujeto paciente la posibilidad de rescindirlo. También el consentimiento matrimonial prestado por miedo es naturalmente suficiente, puesto que la persona que se une en matrimonio a causa del miedo lo elige voluntariamente, al menos como medio para liberarse de los males que le afligen. Pero, al mismo tiempo, la ley eclesial considera que un acto de tal relevancia en el orden natural y sacramental, puesto en esas circunstancias, es un acto viciado y, por tanto, jurídicamente ineficaz para constituir una comunidad de vida y amor. Y puesto que el matrimonio rato y consumado es indisoluble (cc. 1056, 1061 § 1), y ello comporta que no pueda ser rescindido como la generalidad de los actos jurídicos, el consentimiento coaccionado por miedo solo puede ser declarado inválido. De nuevo, la norma canónica, con un fundamento muy probable en el derecho natural, tutela la libertad de toda persona para elegir el propio estado de vida, a ser inmune frente a cualquier coacción (c. 219).

En efecto, el c. 1103 prevé la invalidez del matrimonio contraído por violencia o por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido con

el futuro si rechaza la propuesta; los padres no la aceptarán en casa y no tendrá a dónde ir. Cf. UN WOMEN, Gender in Society Perception Study (National Survey Results), Bishkek, 2016, 124 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://kyrgyzstan.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/GSPS_english.pdf.

³⁷ Por ello en muchos casos no hay un lugar seguro y libre para las víctimas. La cuestión fundamental, entonces, no es si la mujer se sustrajo del influjo del raptor, sino más bien si la víctima, aun separada del raptor, pudo decidir no casarse, que es un problema directamente relacionado con el proceso de formación de la voluntad y el consentimiento y, por tanto, debería resolverse por el capítulo de *vis vel metus*.

miras al matrimonio, para librarse del cual alguien se vea obligado a casarse. Se trata, en este caso, de la violencia moral, *metus qui a vi procedit*, a causa de amenazas o de violencia ya actuada. La amenaza es el recurso más eficaz para que el miedo penetre en la relación y condicione la conducta de la víctima. No en vano, ha sido definida como “un acto físico (virtual) de violencia”³⁸. Por su parte, los actos violentos consumados, aún aislados o poco frecuentes, poseen la capacidad de actualizar o recrear el miedo inducido, lo que permite controlar en todo momento el comportamiento de la persona sometida.

Podría pensarse que el Subsidio Aplicativo al introducir la violencia física en la órbita del miedo grave añade algo nuevo, en la medida en que aquella también es capaz de revelar inicialmente un consentimiento no solo inexistente, como en el caso de la *vis*, sino también viciado: “el temor inducido externamente es uno de los motivos clásicos de nulidad del matrimonio. En el caso de producirse verdaderos y propios actos de violencia o daño por la parte contumaz, constituye un gravísimo indicio de invalidez del consentimiento emitido”³⁹.

Mi opinión, sin embargo, es que el Subsidio Aplicativo deja las cosas como están, con la única diferencia de reconocer que los actos físicos de violencia, y solo estos, ya sea como consecuencia de las agresiones, ya sea por efecto de la amenaza de más violencia (*vis animo illata*), pueden actuar también específicamente en el ánimo interno de la víctima, hasta el punto de forzarla a elegir el matrimonio para liberarse de los males amenazados. En realidad, el capítulo de nulidad puede ser distinto, pero el concepto limitado de violencia que define el sustrato fáctico de la nulidad es el mismo, y no se ha propuesto por la doctrina un concepto más real y cotidiano de esta que, en cuanto tal, se integre entre las circunstancias que pueden hacer evidente la nulidad del matrimonio.

En este sentido, el rotal Alejandro W. Bunge, que participó directamente en la Comisión especial de estudio para la reforma del proceso matrimonial canónico, se adhiere a la interpretación oficial que reduce la violencia a las agresiones físicas⁴⁰ y restringe, además, su relevancia jurídica a los supuestos de *metus* directo: “En este caso deberá demostrarse con pruebas inexpugnables y de manera concluyente que la violencia perpetrada contra el cónyuge se ha infligido directamente para

38 A. ESCUDERO *et al.*, La persuasión coercitiva, modelo explicativo del mantenimiento de las mujeres en una situación de violencia de género I: las estrategias de la violencia, in: Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría 25/95 (2005) 99.

39 Subsidio Aplicativo, 3.3.1.c).

40 Cf. A. W. BUNGE, La aplicación del proceso matrimonial más breve ante el Obispo, in: Anuario Argentino de Derecho Canónico 23/1 (2017) 171-172.

obligarlo a prestar el consentimiento”⁴¹. Se trata de una exégesis muy personal del art. 14 § 1 *RP* mediante la que se establecen límites precisos en torno a una violencia física con intención matrimonial para el proceso abreviado.

El Código de 1983 prevé, en cambio, el miedo grave indirecto, es decir, el no infligido por el *incutiens* con miras al matrimonio, que podría ser causado igualmente por el maltrato que haya podido sufrir la víctima durante la relación de noviazgo, y que la experiencia muestra cómo suele perpetuarse una vez constituido el matrimonio. Y no solo porque el *patiens* interpreta acertada o erróneamente en los hechos violentos la voluntad nupcial del maltratador, sino porque algunas víctimas pueden llegar a ver en el matrimonio un medio para cambiar la conducta de su pareja y un modo de evitar el maltrato cuando este se ha vuelto impredecible. Una estrategia de afrontamiento, ciertamente, disfuncional para escapar de una posible agresión o de una escalada de la violencia, cuando estas ya no responden a un patrón predictivo, esté o no dirigida dicha violencia a obtener el consentimiento. En muchos casos, no hay alternativa para la víctima, salvo la que esta intuya a duras penas para evitar la irrupción de la próxima agresión, de manera que sus decisiones son, al mismo tiempo, una simple proyección del miedo al agresor y un intento desesperado por salvar la relación.

3.4. ¿Violencia de género en el art. 14 § 1 *RP*?

Tras analizar el Subsidio Aplicativo, Bañares ha sugerido también que, al incluir la violencia física ejercida para arrancar el consentimiento en el 14 § 1 *RP*, se habría tenido en mente la violencia de género, entendida únicamente como malos tratos físicos continuados⁴². Y, en efecto, es muy probable que así sea. No obstante, reconociendo la coherencia argumentativa del profesor Bañares, esta presunta intencionalidad de la reforma procesal requiere algunos matices.

En primer lugar, si bien el documento del Tribunal Apostólico adolece –como ya he indicado– de una redacción y un contenido insatisfactorios, deja intacta la posibilidad de que la mujer sea también autora de violencia en la relación de pareja, ya que nada puede inferirse del texto sobre el sexo del agresor ni sobre la motivación de su conducta en relación con el género de la víctima. Ahora bien, admitida esta observación de no poca importancia, también es cierto que, atendiendo al tipo de violencia que exige el supuesto de hecho, se puede sostener que

41 Ibid., 172.

42 Cf. J. I. BAÑARES, o. c., 72.

el género estaría involucrado en la mayor parte de los casos. Es decir, implícitamente, la situación fáctica que priva a un sujeto total o parcialmente del elemento volitivo por causa de la violencia sería compatible con ciertas dinámicas de poder y control que la pareja masculina instaura y consolida en la relación. Es entonces cuando la violencia tiene una historia vinculada más plenamente a la mujer como víctima. Esta violencia instrumental que persigue el dominio de las mujeres presenta una clara asimetría de género. Son los varones en un 90 por ciento quienes despliegan la violencia más sistemática y lesiva con un propósito de control, la forma más extrema dentro del comportamiento abusivo, pero al mismo tiempo la que representa el porcentaje más reducido de agresores⁴³. Por el contrario, siendo la violencia femenina más expresiva de emociones o frustraciones, y en muchos casos autodefensiva⁴⁴, no encajaría en el supuesto de hecho.

En segundo término, la supuesta intención de la reforma de dar cobertura a una violencia de género exclusivamente física y habitual, si así fuera, se situaría al margen de la experiencia de la violencia en la relación de pareja y carecería de todo rigor científico. De hecho, en las relaciones marcadas por un propósito de dominación del varón sobre la mujer, el maltratador despliega una serie de tácticas de control (violencia emocional, control financiero, amenazas, aislamiento, etc.) que pueden ir o no acompañadas de violencia física, lo que la literatura especializada ha definido como control coercitivo violento de la víctima por parte del terrorista íntimo⁴⁵.

En este tipo de experiencias violentas, el control sobre la vida de las mujeres suele tener un inicio silencioso, a veces imperceptible para un observador y para la propia víctima. Celos infundados, pero interpretados en clave de verdadero interés y amor por la persona, progresivo aislamiento de la mujer de su entorno familiar y social, supervisión de actividades e intereses, fiscalización de recursos

43 Cf. M. S. KIMMEL, “Simetría de género” en la violencia doméstica: una revisión conceptual y metodológica de la investigación, in: AA. VV., *Violencia de género en las parejas heterosexuales: análisis, diagnóstico y problemas de intervención*, in: ANTONIO A. GARCÍA GARCÍA; ELENA CASADO APARICIO (coord.), Madrid: Consejería de Empleo y Mujer, 2008, 102. Otros autores proponen una prevalencia masculina y femenina de la violencia coercitiva de control del 97% y el 3% de los casos respectivamente. Cf. J. B. KELLY; M. P. JOHNSON, *Differentiation Among Types of Intimate Partner Violence: Research Update and Implications for Interventions*, in: *Family Court Review* 46/3 (2008) 482; A. LAVIOLETTE, *Assessing Intimate Partner Violence: A Context Sensitive Aggression Scale*, in: *Journal of Child Custody* 6/3 (2009) 229.

44 La resistencia violenta involucra mayoritariamente a las mujeres. Se verifica en aquellas relaciones en las que la víctima es violenta pero no pretende ejercer un control coercitivo sobre su pareja. Su único propósito es que cesen las agresiones o simplemente defenderse o proteger a otros. Puede desencadenarse ante el primer ataque o constituir el último recurso cuando se percibe que la violencia no terminará nunca, pudiendo llegar ocasionalmente al homicidio del maltratador. Cf. J. B. KELLY; M. P. JOHNSON, *o.c.*, 484-485.

45 Este tipo de violencia fue denominado inicialmente por Johnson “patriarchal terrorism” y más tarde “intimate terrorism”, debido a la convicción de que no todo terrorismo íntimo tiene su origen en el patriarcado ni es perpetrado exclusivamente por hombres. Cf. J. B. KELLY; M. P. JOHNSON, *o.c.*, 478.

propios y comunes, así como descalificaciones, agravios o humillaciones sutiles constituyen un entramado de comportamientos abusivos que puede desarrollarse en un contexto de violencia no reconocible. Cuando más tarde se consolida una dinámica de control la mujer está ya sometida a su compañero sentimental, y si esta pretende recuperar el gobierno de su vida aparecerán las primeras manifestaciones de violencia explícita en forma de amenazas o agresiones físicas leves. Por ello se ha dicho con acierto que muchos hombres violentos viven la violencia motivada por el control como una instancia de su colapso, más que como expresión de su poder⁴⁶. En sociedades donde la mujer ha alcanzado una amplia autonomía, la violencia también restaura y perpetúa desigualdades estructurales.

Pero lo que interesa enfatizar es que los maltratadores no siempre recurren a la violencia explícita para aterrorizar a sus parejas, siendo suficiente otro tipo de tácticas para ejercer un control general de la relación. Así, una agresión física ocasional puede ser el detonante de un estado de confusión y miedo, que permite al maltratador someter a la víctima o recuperar el dominio sobre ella; en otro momento, un gesto o una mirada intimidante, por ejemplo, concomitante a la celebración del matrimonio o a lo largo de la relación de noviazgo, resultan adecuados para hacer recordar la violencia ya sufrida, produciendo el efecto propio de una amenaza silente que impele a someterse al mensaje emitido. Y es también muy probable que el maltratador use solo un número reducido de estas estrategias, las que sean funcionales a su propósito de control y que le han resultado ya eficaces, ejecutándolas de manera implacable⁴⁷.

Por tanto, resulta completamente inusual en la investigación científica de la violencia que el maltrato se materialice únicamente en empujones, bofetadas o palizas. La víctima suele padecer una variedad de actos violentos de distinta naturaleza. La mujer es generalmente quien sufre las experiencias más graves de violencia en la pareja y los ataques corporales y sexuales no constituyen sin más un punto de inflexión sin historia en la relación. Son más bien parte de un continuo de violencia en el que la víctima queda sumida en un estado permanente de terror. Esta es la diferencia entre temer los golpes y temer al maltratador, entre ser víctima de una agresión y vivir con el victimario. Por ello, el miedo, en cuanto estado emocional, es en sí una forma de violencia psicológica, porque la víctima que teme a su maltratador es una persona que sufre constantemente; y, en cuanto táctica de

46 Cf. M. S. KIMMEL, o.c., 95.

47 Cf. J. L. HARDESTY (et al.), Toward a Standard Approach to Operationalizing Coercive Control and Classifying Violence Types, in: *Journal of Marriage and Family* 77/4 (2015) 834.

control, esto es, como miedo inducido, atrapa a la víctima, manteniéndola a disposición del victimario.

Esta doble dimensión del miedo posee una evidencia contrastada. El frecuente estrés postraumático de la mujer maltratada da cuenta de un estado emocional invadido por el miedo, ya que aquella se ve obligada a revivir una y otra vez los eventos traumáticos, especialmente cuando cohabita con el agresor⁴⁸; mientras que las dificultades de la víctima para huir del vínculo violento por temor a represalias explican el poder del miedo como estrategia de control⁴⁹. De ahí que una violencia física habitual de género, como hipotéticamente habría planteado la reforma procesal con la inclusión de la violencia en el elenco de hechos del art. 14 § 1 *RP*, ha de comprender siempre al menos esta forma de violencia psicológica. Y, en todo caso, la reiteración del maltrato físico, descontextualizado de las diversas manifestaciones de abuso que lo acompañan (insultos, humillaciones, amenazas, etc.), no es un patrón generalizable de comportamiento en el agresor.

La macroencuesta de violencia contra la mujer presentada en España en el año 2019 por la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género ofrece algunos datos orientativos que ayudan a comprender de manera integral el fenómeno de la violencia. De las 9.568 mujeres entrevistadas de 16 o más años residentes en España, el 11% declara haber sufrido algún tipo de violencia física de su pareja actual o pasada en algún momento de su vida⁵⁰. Al mismo tiempo, tanto las primeras víctimas (64,7%) como las segundas (81,9%) refieren la irrupción de incidentes violentos de forma muy frecuente (todos los días, una o dos veces por semana o una o dos veces por mes)⁵¹. La misma muestra proporciona una prevalencia menor en cuanto a la violencia sexual. El 8,9% de las mujeres declara algún episodio de maltrato sexual por parte de la pareja actual o de alguna pareja

48 Para una revisión de la literatura especializada, W. IRIZARRY; M. RIVERO, Trastorno por estrés postraumático en mujeres víctima de violencia doméstica: Revisión de literatura integrada, in: Nure Investigación 15/95 (2018) 1-17.

49 El miedo afecta al 51,6% de las víctimas de violencia física y sexual de la macroencuesta de 2015 realizada en España. Una de cada cuatro mujeres que sufrieron violencia física, sexual o miedo afirma que el temor a las represalias fue el motivo por el que no denunció al agresor y el 28,59% de las que denunciaron retiraron posteriormente la denuncia por el mismo motivo. Cf. MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD, Macroencuesta de violencia contra la mujer 2015, Madrid, 140. 193 [Ref. del 1 de febrero de 2023]; https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/coleccioness/pdf/Libro_2_2_Macroencuesta2015.pdf

50 Cf. MINISTERIO DE IGUALDAD, Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, Macroencuesta de violencia contra la mujer 2019, Madrid, 15 [Ref. del 1 de febrero de 2023]; https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/macroencuesta2015/pdf/Macroencuesta_2019_estudio_investigacion.pdf.

51 *Ibid.*, 17.

anterior a lo largo de la relación⁵². Y aunque el porcentaje total de mujeres afectadas sea inferior respecto al registrado en la violencia física, aumenta el número de aquellas que aseguran haber sido objeto de agresiones sexuales diarias, semanales o mensuales en el contexto de la relación actual o en el de parejas anteriores (86,2% y 88,8% respectivamente)⁵³.

Es evidente que estos datos reflejan situaciones de violencia física o sexual habituales (14,2%) atendiendo a la frecuencia de los incidentes. Pues bien, el 96%9 de estas víctimas de ataques físicos o sexuales han sufrido también algún tipo de violencia no física (emocional, de control, económica o miedo)⁵⁴, lo que demuestra, como ya he anticipado, que no pueden disociarse violencia corporal y psicológica. Una violencia habitual solo física es una excepción en el fenómeno de la violencia contra la mujer que, en nuestro objeto de análisis, responde antes al deseo de establecer un tipo de violencia incontrovertible en relación con la invalidez del consentimiento que a un modo real y cotidiano de conducta violenta. Dicho en otros términos, “es imposible concebir actos de violencia «puros», sin implicación emocional”⁵⁵, cuando las agresiones, además, provienen de la propia pareja o del entorno familiar. Sí es común, en cambio, que una experiencia de maltrato se reduzca a violencia psicológica, sin que el victimario llegue a actuar físicamente sobre el cuerpo de su víctima. En este sentido, la violencia menos visible, paradójicamente, está ausente del art. 14 § 1 *RP* y de la explicación que de dicho precepto realiza el Subsidio Aplicativo.

En contraste con esta noción parcial de violencia de género se presenta en el ámbito penal actual un renovado concepto de habitualidad en el ejercicio de la violencia física o psicológica, que es perfectamente aplicable a la nulidad del matrimonio canónico, si lo que se pretende es inferir de los hechos una situación de violencia habitual de género, capaz de interferir en la plenitud del pacto conyugal. Más concretamente, el art. 173.2 del Código Penal español castiga la conducta violenta habitual en el ámbito familiar y cuasifamiliar. Y el apartado tercero del mismo artículo precisa que para constatar dicha habitualidad “se atenderá al número de actos de violencia que resulten acreditados, así como a la proximidad temporal de los mismos”. Este concepto jurídico-formal, aunque sigue amparado por la norma vigente como interpretación aritmética de un umbral mínimo de actos violentos, ha experimentado una evolución significativa hacia un concepto criminológico-social.

52 Ibid., 25.

53 Ibid., 28.

54 Ibid., 80.

55 A. ESCUDERO (et al.,) o. c., 97.

La jurisprudencia más reciente del Tribunal Supremo español ya no vincula estrictamente la habitualidad del maltrato con un número concreto de acciones violentas, más de dos, sino que lo relevante, junto a la frecuencia, pasa a ser la relación entre autor y víctima, la permanencia del trato violento. Y ello aunque los hechos singularmente considerados sean menores (constitutivos de faltas). Lo que realmente importa es que la reiteración genere una atmósfera irrespirable o un clima de sistemático maltrato y que la conducta del agresor se dirija repetidamente en la misma dirección⁵⁶. Esta nueva comprensión del maltrato propone que el concepto mismo de habitualidad no surge únicamente del recuento de los golpes ni de su gravedad, sino de un conjunto de actos violentos intencionales de distinta naturaleza que crean un ambiente de insostenibilidad emocional. Suponen, en definitiva, “el empleo de una violencia psicológica de dominación llevada a cabo desde la violencia física, verbal y sexual”⁵⁷. Se puede concluir, entonces, que las agresiones físicas tienen generalmente una dimensión instrumental, o si se quiere, son una táctica de control que, en la medida en que se actúe, es inseparable de la violencia psicológica y ambas hacen posible la permanencia en el maltrato. Por tanto, una violencia contra la mujer solo física y repetitiva, dirigida a arrancar el consentimiento, es una narrativa del maltrato sin historia.

4. ASPECTOS QUE SUGIEREN SUPERAR UN PARADIGMA FÍSICO DE VIOLENCIA

Como consecuencia de lo dicho hasta ahora, el concepto de violencia que resulta de los documentos analizados no puede ser sino estrictamente unilateral, parte de un esquema previamente concebido víctima-victimario. Este es también el tipo de violencia, física, de repetición y unidireccional, que la doctrina canónica ha visto reflejado y validado en el art. 14 § 1 *RP* y en el comentario del Subsidio Aplicativo. Quizás también tras esa forma de violencia se prefiguró un conocido estereotipo de víctima, la mujer atrapada en el ciclo de la violencia⁵⁸, aunque no se incorporó la violencia psicológica, sin la que ese esquema interpretativo carece de toda consistencia. Todo ello explica en gran medida que se asocie la violencia física a los cc. 125 § 1 y 1103, enfocados en la víctima.

56 Cf. Sentencia del Tribunal Supremo 684/2021 (Sala de lo Penal, Sección 1ª), de 15 de septiembre de 2021, (recurso 10154/2021), 13 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: <https://www.poderjudicial.es/search/AN/openDocument/8691a7471555bc85/20210308#>.

57 *Ibid.*, 15.

58 Véase la obra ya clásica, L. E. WALKER, *The Battered Woman*, New York: Harper & Row, 1979.

Sin embargo, no es el *metus* el único capítulo de nulidad para ejemplificar la incidencia de las relaciones violentas en la manifestación de un pleno consentimiento. Piénsese que esta causa de nulidad concentra la violencia jurídicamente relevante, sobre todo, en el período temporal que culmina con la celebración del matrimonio, es decir, cuando la experiencia de la violencia o la amenaza de más violencia se proyecta directamente sobre el consentimiento de la víctima y el matrimonio se convierte en la única alternativa a los males que se padecen. Los matrimonios forzados suelen presentar esta dinámica consensual. Del mismo modo, en el matrimonio pactado las presiones familiares y sociales también pueden favorecer un ambiente coactivo previo a la celebración de las nupcias, inadecuado para una decisión matrimonial libre, y no es difícil que los deseos de los progenitores y de las familias acaben transformándose en violencia emocional, propiciando la aparición de las notas propias del miedo común o del miedo reverencial, en función de la naturaleza de los requerimientos parentales y de su mayor o menor entidad. Pero tanto unos como otros, los primeros en sus formas coactivas más radicales de raptó y secuestro y los segundos como expresión de violencia moral, no dejan de ser cada vez menos frecuentes en la sociedad occidental.

Otras causas de nulidad, por el contrario, obligan a explorar con mayor equilibrio una violencia más común antes y después de la celebración del matrimonio, como en los supuestos del error de hecho⁵⁹ (cc. 1097 § 2 y 1098) y del consentimiento condicionado (c. 1102), en los que el itinerario prenupcial en muchas ocasiones es solo aparentemente pacífico; o en el caso de simulación implícita de la ordenación del matrimonio al bien de los cónyuges (c. 1101 § 2), centrado en el victimario; o, finalmente, en los capítulos de incapacidad (c. 1095 §§ 2, 3), que pueden involucrar a ambos miembros de la díada⁶⁰, y no únicamente la declaración de voluntad y la biografía de una sola de las partes. La amplitud temporal que estos supuestos ofrecen, en general, es mucho más cercana a las experiencias de maltrato,

59 Para un análisis de la relevancia jurídica de la violencia habitual y el error de cualidad, aplicable en ciertos aspectos al dolo y a la condición, véase, C. HURTADO DE MENDOZA, Reflexiones sobre el error (c. 1097 § 2) y la violencia habitual, in: Anuario de Derecho Canónico 11 (2022) 127-165.

60 Téngase en cuenta que solo el 20% del total de maltratadores padece trastornos mentales en sentido estricto. Alrededor del 45% posee una historia psiquiátrica anterior, pero más que cuadros clínicos completos, los maltratadores presentan múltiples síntomas psicopatológicos, sin que pueda establecerse una relación de causalidad entre síntomas o trastorno psicopatológico y violencia en la relación de pareja (cf. E. ECHEBURÚA, Hombres violentos contra la pareja: ¿tienen un trastorno mental y requieren tratamiento psicológico?, in: Terapia Psicológica 34/1 [2016] 32). Cuando la violencia es letal para la mujer, las motivaciones más frecuentes de feminicidio son, por orden de importancia, la separación, la violencia coactiva, y en último lugar el conflicto de pareja o el trastorno mental. De ahí que “incluso en los hombres que sufren una alteración mental cuando acaban con la vida de la mujer, las causas del feminicidio se vinculan más a hechos derivados de la relación sentimental que a las consecuencias del propio trastorno”. R. AGUILAR-RUIZ, Tipologías de feminicidas con trastorno mental en España, in: Anuario de Psicología Jurídica 28/1 (2018) 45.

ya que el arraigo es una de las características del control coercitivo⁶¹. Las tácticas de control se imponen en relaciones duraderas que abarcan gran parte de la vida de la persona. Baste recordar que el tiempo medio estimado que tardan las mujeres en verbalizar su situación o en denunciar es de ocho años y ocho meses; en el caso de las mujeres casadas la media aumenta a doce años y un mes⁶². En las experiencias violentas más graves, algunos maltratadores necesitan tiempo para encontrar su modo personalizado de someter a la víctima mediante estrategias eficaces y seguras, y las mujeres, a su vez, tiempo para escapar de su victimario.

Esta relación entre arraigo del maltrato y modo de actuar la violencia demuestra, una vez más, que el recurso a la violencia física reiterada y de intensidad creciente no es el patrón de comportamiento agresivo más realista y común, pues, aunque sea el más expeditivo no es sostenible, puede acabar con la vida de la mujer, a diferencia de la violencia psicológica que permite un ejercicio ilimitado en el tiempo.

Sin duda, un concepto más amplio de violencia hubiera permitido conciliar en la patología del consentimiento la coexistencia de los principales tipos de violencia, el control coercitivo violento, ya comentado, y la violencia situacional o común, que presenta una alta prevalencia en los análisis empíricos. Esta violencia común de pareja suele ser bidireccional, de modo que los roles de ofensor y ofendido se confunden e intercambian⁶³. Es el resultado de la interacción entre los miembros de la relación en situaciones de conflicto, que puede llegar a ser crónica y derivar en agresiones físicas, pero que rara vez escala a violencias graves u homicidas; los actos de violencia verbal son similares a los que se producen en el abuso emocional de control coercitivo; provoca un menor impacto psicológico en la víctima y en su vida social; no responde a una estrategia general de control, sino más bien a un modo de obtener el control en un asunto determinado o a un

61 El control coercitivo puede medirse a través del arraigo: “The «embeddedness» of coercive control, that is, the fact that the multiplicity of tactics are deployed in the context of relationships that last a non trivial time, often over many years”. E. STARK; M. HESTER, *Coercive Control: Update and Review*, in: *Violence Against Women* 25/1 (2019) 96.

62 Cf. DELEGACIÓN DEL GOBIERNO PARA LA VIOLENCIA DE GÉNERO, Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad, *Estudio sobre el tiempo que tardan las mujeres víctimas de violencia de género en verbalizar su situación*, Madrid, 2019, 59.61 [Ref. del 1 de febrero de 2023]; https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2019/pdfs/Estudio_Tiempo_Denuncia4.pdf.

63 En la investigación realizada por Graña y Cuenca, sobre una muestra de 3.578 parejas heterosexuales adultas (entre 18 y 80 años) de la Comunidad de Madrid (España), se constata que la violencia bidireccional es el tipo de violencia más común. J. L. GRAÑA GÓMEZ; M. L. CUENCA MONTESINO, *Prevalence of psychological and physical intimate partner aggression in Madrid (Spain): A dyadic analysis*, in: *Psicothema* 26/3 (2014) 343-348, <https://www.psicothema.com/pdf/4198.pdf>.

modo disfuncional de resolución de disputas cotidianas que combina deficiencias comunicativas y escasa habilidad en la gestión de la ira, presentando una distribución equilibrada, al menos cuantitativamente, en relación con el género⁶⁴. No hay que olvidar, sin embargo, que gran parte de esta conflictividad tiene origen en la mayor igualdad conquistada por las mujeres y en la correspondiente mayor autonomía adquirida, que pueden convertir las relaciones hombre-mujer en un campo de batalla, si los varones, incluso formalmente igualitarios, se empeñan en desactivar dicha autonomía para mantener viejas cuotas de poder y control heredadas de desigualdades estructurales. En muchos de estos casos, la violencia común por parte de la mujer llega a transformarse en resistencia violenta para defender sus nuevos espacios de libertad y, en la medida en que los hombres ahondan en las desigualdades de género, aumenta la posibilidad de que la violencia masculina situacional derive en control coercitivo⁶⁵. Desde una perspectiva canónica, no será difícil identificar dinámicas relaciones de violencia común que ofrezcan un sustrato fáctico de nulidad derivado de la presencia de arraigados estereotipos culturales de subordinación de la mujer, que permitan explicar la *causa simulandi*, o de procesos de maduración insuficientes que revelen una potencial incapacidad consensual para constituir un vínculo paritario basado en el mutuo amor y respeto.

64 Cf. J. B. KELLY; M. P. JOHNSON, o.c., 485-487. Respecto de esta forma violenta de comunicación propia del conflicto, algunos estudios señalan que las mujeres recurren a ella con mayor frecuencia que sus parejas masculinas (véase, M. A. STRAUS, *Dominance and symmetry in partner violence by male and female university students in 32 nations*, in: *Children and Youth Services Review* 30 [2008] 252-275; J. ARCHER, *Sex differences in aggression between heterosexual partners: A meta-analytic review*, in: *Psychological Bulletin* 126/5 [2000] 651-680). Asimismo, en una exhaustiva reseña de bibliografía, comentada por Fiebert y compuesta de 343 investigaciones académicas (270 estudios empíricos y 73 revisiones), con un tamaño de muestra agregada de más de 440.850 personas, se evidencia que las mujeres muestran tanta o más agresividad que los hombres en las relaciones heterosexuales (M. S. FIEBERT, *References Examining Assaults by Women on Their Spouses or Male Partners: An Updated Annotated Bibliography*, in: *Sexuality & Culture* 18/2 [2014] 405-467). Sin embargo, el hecho de que la violencia común de pareja muestre un resultado cuantitativamente simétrico de hostilidad en función del género, no permite ignorar que las agresiones de la pareja masculina suelen ser más lesivas. Asimismo, la simetría entre perpetración-victimización no proporciona una respuesta coherente a la mayor angustia y menor satisfacción marital de las mujeres en una relación de violencia mutua en comparación con los hombres, ni al impacto psiquiátrico de la violencia entre las víctimas-mujeres, que se traduce en mayores tasas de depresión, de utilización de los servicios de salud mental y en un mayor consumo de drogas y alcohol (cf. S. C. SWAN *et al.*, *A Review of Research on Women's Use of Violence With Male Intimate Partners*, in: *Violence and Victims* 23/3 [2008] 307). Esta asimetría, además, no se reduce al dato descontextualizado del menor daño que inflige una agresión física de la mujer respecto de la que esta recibe de su pareja masculina. Si la esposa, consciente de su desventaja física y sin control sobre el desenlace que tendrá su acción, ataca a su marido, puede presumirse que también existe una asimetría en los motivos que llevan a unos y otros a emplear la violencia (cf. R. P. DOBASH *et al.*, *The Myth of Sexual Symmetry in Marital Violence*, in: *Social Problems* 39/1 [1992] 83-84). Quizás, en muchos casos, el propio proceso de victimización de la mujer es un factor contextual que permite comprender las motivaciones de su conducta frente a su pareja. Cf. S. C. SWAN (et al.), o.c., 306.

65 Cf. STARK, E., *Do Violent Acts Equal Abuse? Resolving the Gender Parity/Asymmetry Dilemma*, in: *Sex Roles* 62 (2010) 203.

Llegados a este punto, resulta demasiado hipotético hablar de la prueba o hacer previsiones sobre la recurrencia de la violencia en el proceso abreviado, si nos ajustamos al paradigma físico que exige arrancar el consentimiento matrimonial. Auguro una coexistencia pacífica entre esta causa de nulidad y la praxis forense, mientras se mantengan las actuales condiciones de litisconsorcio activo en el proceso más breve. Esperar una demanda conjunta de quien forzó el gesto consensual y su víctima, en presencia del testigo cualificado y de los familiares, o entre la mujer apaleada que aterrorizada eligió el matrimonio que pretendía su agresor, es poco menos que improbable. Igualmente insólito será que las partes lleguen a una concordancia sustancial sobre los hechos históricos que fundamentan el motivo de nulidad, en relaciones pautadas por tácticas de control coercitivo violento, además de no ser aconsejable la interacción directa entre víctima y victimario en estos supuestos sin una previa mediación, que en muchos casos será imposible. Solo si la violencia procede de un tercero o si se considera con mayor amplitud en el ámbito del conflicto y desde una visión integral podrán incorporarse los hechos violentos de común acuerdo a la demanda en el proceso más breve ante el Obispo.

Hubiera sido suficiente incluir la violencia en la relación de pareja entre los hechos indiciarios de nulidad, ya que esta referencia, en la disciplina canónica, presupone únicamente un contexto de relación heterosexual, al tiempo que abarca la totalidad biográfica de la persona antes y después del pacto conyugal y no excluye la violencia cruzada. Esta perspectiva opera, además, en dos direcciones: por un lado, no reduce la violencia a la ejercida para arrancar el consentimiento; por otro lado, evita definir de forma abstracta cualquier agresión (un insulto, un agravio o una falta mutua de respeto) como malos tratos, es decir, proyectar una misma categoría conceptual sobre dinámicas relacionales violentas que con frecuencia responden a causas poco o nada semejantes. Y aunque estas observaciones exceden del tema tratado en este estudio, creo que es de suma importancia reflexionar sobre el uso en ámbito eclesial, cada vez más recurrente, del término violencia como sinónimo de malos tratos, y sobre la peligrosa deriva para la institución matrimonial y para la intervención en los procesos de ruptura que conlleva integrar en esa equivalencia cualquier conducta disfuncional de los cónyuges.

Superar un paradigma físico de violencia exige distinguir entre tipos de violencia y asumir ciertos parámetros culturales que dan cohesión a un modelo de relación paritaria y no discriminatoria, para percibir así con nitidez que la violencia es un elemento transversal a las culturas e indicativo de invalidez en su conexión con la capacidad e intención que exige el pacto conyugal. Valores de la

experiencia matrimonial y de la relación de pareja en general, tales como la superación de “viejas formas de discriminación”, el “ejercicio de reciprocidad” en las relaciones familiares y “el reconocimiento más claro de la dignidad de la mujer”⁶⁶, permiten comprender de forma adecuada los fundamentos del acto violento, tanto en el ámbito del control coercitivo como, en gran medida, en el del conflicto, y dan consistencia a ese renovado valor transcultural e indiciario de nulidad que posee la violencia, hoy más que ayer, en cuanto radicalmente opuesta a la mutua entrega y aceptación que de sí mismos han de actuar quienes se unen en matrimonio. Violencia que como hecho anómalo del proceso de formación de la voluntad nupcial suele tener una continuidad destructiva en el estado de vida matrimonial, hasta el punto de desvirtuar la naturaleza del vínculo jurídico. La Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, en este sentido, no puede ser más precisa: “la violencia verbal, física y sexual que se ejerce contra las mujeres en algunos matrimonios contradice la naturaleza misma de la unión conyugal”⁶⁷.

5. CONCLUSIONES

El concepto de violencia física que inspira el art. 14 § 1 *RP* restringe indebidamente el valor que la violencia en la relación de pareja debiera poseer entre los hechos y circunstancias de los que puede resultar el fundamento fáctico de la nulidad del matrimonio. Tanto el Subsidio Aplicativo como la doctrina canónica parecen haber interpretado que la violencia en el proceso abreviado ha de concretarse en torno a un paradigma de agresiones físicas repetitivas asociado a la *vis absoluta* o al miedo que procede de la violencia (física). En cambio, la investigación especializada del fenómeno de la violencia pone de manifiesto que las agresiones corporales raramente se presentan como incidentes desconectados del abuso y en muchas ocasiones no son ni frecuentes ni graves. Los actos puros de violencia sobre el cuerpo de la víctima o causantes del miedo grave no representan la generalidad del fenómeno de la violencia. Por el contrario, la violencia psicológica o emocional es la más común y sus consecuencias psicopatológicas suelen ser más graves y duraderas que las lesiones físicas, lo que posee una especial importancia si se atiende a las exigencias de deliberación, libertad y conformidad con el ánimo interno del consentimiento matrimonial.

66 FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 54.

67 *Ibid.*

Aunque entre las formas más graves de maltrato y los comportamientos inadecuados hay zonas grises de abuso y dominio que necesitan ser visibilizadas, conviene distinguir entre control coercitivo violento, casi en su totalidad de autoría masculina, y violencia común de pareja, propia del conflicto y cuantitativamente simétrica en cuanto al género. Ambas experiencias violentas no encajan, en general, en el capítulo del *metus* en sociedades desarrolladas y con una mayor conciencia de libertad y de autonomía personal, sino más bien en aquellos otros capítulos de nulidad que, sin perder la referencia al período prenupcial y al proceso de formación del consentimiento, exigen una mayor indagación sobre el agresor o sobre ambos miembros de la pareja en cuanto cónyuges, así como una mayor atención acerca de las circunstancias que se producen durante la relación matrimonial. Por ello, hubiera sido oportuno evitar ejemplificaciones unívocas respecto de un capítulo de nulidad que presenta, además, una estructura de perpetración y victimización unidireccional.

A diferencia de otros hechos contenidos en el art. 14 § 1 *RP*, la violencia se presenta doblemente problemática. Si, por un lado, como es opinión de este autor, las limitaciones que impone el presupuesto procesal del c. 1683, 1º, en la práctica, excluyen del proceso más breve a las víctimas de control coercitivo, por otro lado, se da la paradoja de que el tipo de violencia contenido en la norma que comentamos, es ajeno a las experiencias de violencia derivadas de un modo inadecuado de resolver tensiones familiares o de pareja, por lo que, considerando el supuesto de hecho normativo *stricto sensu* y desde una perspectiva de estrategia procesal, también las víctimas de violencia común tendrían que dirigirse al procedimiento contencioso ordinario para conocer la verdad de su vínculo conyugal, aunque los elementos recabados de la investigación prejudicial o incorporados al escrito de demanda, en relación con esta violencia, apunten hacia una nulidad palmaria.

Naturalmente, en estas valoraciones me sitúo en el plano de la previsión normativa, en qué se pudo hacer y qué se ha hecho, no en el contexto del quehacer diligente de los operadores jurídicos que, como *Iglesia en salida*, a menudo acometen nuevos retos y a diario se enfrentan con una violencia más real que no puede encapsularse en un paradigma físico como el propuesto en el elenco de hechos, ni siquiera a modo de ejemplo. Quizás sea oportuno, en este sentido, traer a colación las palabras del Papa Francisco: “Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las

costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: «¡Dadles vosotros de comer!» (*Mc 6,37*)⁶⁸.

REFERENCIAS

Fuentes eclesíásticas

FRANCISCO, *Adhortatio apostolica, Evangelii gaudium* (24-XI- 2013), in: AAS 105 (2013) 1020-1137.

Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15-VIII- 2015), in: AAS 107 (2015) 958-970.

Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15-VIII- 2015), in: AAS107 (2015) 946-957.

Adhortatio apostolica post-synodalis Amoris laetitia (19-III-2016), in: AAS 108/4 (2016) 311-446

Discurso en la inauguración del año judicial del Tribunal de la Rota Romana [Ref. del 1 de febrero de 2023]: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/january/documents/20230127-rotaromana.html>.

TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, Subsidio aplicativo del Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* [Ref. del 1 de febrero de 2023]: <http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Sussidio/Subsidio%20Applicativo%2c%20espa%cc3%blol.pdf>

Fuentes civiles

DELEGACIÓN DEL GOBIERNO PARA LA VIOLENCIA DE GÉNERO, Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad, Estudio sobre el tiempo que tardan las mujeres víctimas de violencia de género en verbalizar su situación, Madrid, 2019 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2019/pdfs/Estudio_Tiempo_Denuncia4.pdf.

MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD, Macroencuesta de violencia contra la mujer 2015, Madrid [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/colecciones/pdf/Libro_22_Macroencuesta2015.pdf.

MINISTERIO DE IGUALDAD, Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, Macroencuesta de violencia contra la mujer 2019, Madrid [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/macroencuesta2015/pdf/Macroencuesta_2019_estudio_investigacion.pdf.

68 FRANCISCO, *Adhortatio Apostolica, Evangelii Gaudium* (24-XI- 2013), in: AAS 105 (2013) 1020-1137, n. 49.

UN WOMEN, Gender in Society Perception Study (National Survey Results), Bishkek, 2016 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: https://kyrgyzstan.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/GSPS_english.pdf.

Bibliografía

- AGUILAR-RUIZ, R., Tipologías de feminicidas con trastorno mental en España, in: Anuario de Psicología Jurídica 28/1 (2018) 39-45.
- ALENDASALINAS, M., ¿Nuevas causas de nulidad matrimonial canónica? El sentido del art. 14 § 1 de las reglas de procedimiento contenidas en la Carta Apostólica *Mitis Iudex Dominus Iesus*, in: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 40 (2016).
- ARCHER, J., Sex differences in aggression between heterosexual partners: A meta-analytic review, in: Psychological Bulletin 126/5 (2000) 651-680.
- ARROBA CONDE, M. J., Le “*Litterae motu proprio date*” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio, in: Apollinaris 88/2 (2015) 553-570.
- BAÑARES, J. I., El artículo 14 de las Reglas de Procedimiento del M. P. *Mitis Iudex*. Supuestos de hecho y causas de nulidad, in: Ius canonicum 57/113 (2017) 45-81.
- BERNÁRDEZ CANTÓN, A., Compendio de derecho matrimonial canónico, Madrid: Tecnos, 2006.
- BONI, G., La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (*parte seconda*), in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale 10 (2016) 1-76.
- BUNGE, A. W., La aplicación del proceso matrimonial más breve ante el Obispo, in: Anuario Argentino de Derecho Canónico 23/1 (2017) 157-181.
- D’AURIA, A., *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Alcune considerazioni sull’art. 14 delle regole procedurali, in: Ernest B. O. Okonkwo – Alessandro Recchia, edit., Tra rinnovamento e continuità. Le riforme introdotte dal motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Ciudad del Vaticano: Urbaniana University Press, 2016.
- DOBASH, R. P.; DOBASH, R. E.; WILSON, M.; DALY, M., The Myth of Sexual Symmetry in Marital Violence, in: Social Problems 39/1 (1992) 71-91.
- ECHEBURÚA, E., Hombres violentos contra la pareja: ¿tienen un trastorno mental y requieren tratamiento psicológico?, in: Terapia Psicológica 34/1 (2016) 31-40.
- ESCUADERO, A.; POLO, C.; LÓPEZ, M.; AGUILAR, L., La persuasión coercitiva, modelo explicativo del mantenimiento de las mujeres en una situación de violencia de género I: las estrategias de la violencia, in: Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría 25/95 (2005) 85-117.
- FERRER ORTÍZ, J., Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al proceso abreviado, in: *Ius canonicum* 56 (2016) 157-192.
- FIEBERT, M. S., References Examining Assaults by Women on Their Spouses or Male Partners: An Updated Annotated Bibliography, in: Sexuality & Culture 18/2 (2014) 405-467.

- GAS-AIXENDRI, M., La dimensión jurídica del matrimonio canónico a la luz del magisterio reciente. Observaciones a propósito de la reforma del proceso de nulidad realizado por el Motu Proprio *Mitis Iudex*, in: *Ius canonicum* 57/113 (2017) 105-128.
- GRAÑA GÓMEZ, J. L.; CUENCA MONTESINO, M. L., Prevalence of psychological and physical intimate partner aggression in Madrid (Spain): A dyadic analysis, in: *Psicothema* 26/3 (2014) 343-348, <https://www.psicothema.com/pdf/4198.pdf>.
- HARDESTY, J. L.; CROSSMAN, K. A.; HASELSCHWERDT, M. L.; RAFFAELLI, M.; OGOLSKY, B.; JOHNSON, M. P., Toward a Standard Approach to Operationalizing Coercive Control and Classifying Violence Types, in: *Journal of Marriage and Family* 77/4 (2015) 833-843.
- HURTADO DE MENDOZA, C., Reflexiones sobre el error (c. 1097 § 2) y la violencia habitual, in: *Anuario de Derecho Canónico* 11 (2022) 127-165.
- La mediación y la reconciliación ante la violencia de pareja en la separación canónica y la exclusión de las víctimas de control coercitivo del proceso *brevior*, in: *Revista Española de Derecho canónico* 79 (2022) 587-610.
- IRIZARRY, W.; RIVERO, M., Trastorno por estrés postraumático en mujeres víctima de violencia doméstica: Revisión de literatura integrada, in: *Revisión de literatura integrada*, in: *Nure Investigación* 15/95 (2018) 1-17.
- KELLY, J. B.; JOHNSON, M. P., Differentiation Among Types of Intimate Partner Violence: Research Update and Implications for Interventions, in: *Family Court Review* 46/3 (2008) 476-499.
- KIMMEL, M. S., “Simetría de género” en la violencia doméstica: una revisión conceptual y metodológica de la investigación, in: ANTONIO A. GARCÍA GARCÍA – ELENA CASADO APARICIO (Coord.), *Violencia de género en las parejas heterosexuales: análisis, diagnóstico y problemas de intervención*, Madrid: Consejería de Empleo y Mujer, 2008, 67-111.
- KLEINBACH, R.; BABAIAROVA, G., Reducing non consensual bride kidnapping in Kyrgyzstan, in: *Eurasian Journal of Social Sciences* 1/1 (2013) 50-60.
- LAVIOLETTE, A., Assessing Intimate Partner Violence: A Context Sensitive Aggression Scale, in: *Journal of Child Custody* 6/3 (2009) 219-231.
- LÓPEZ ALARCÓN, M.; NAVARRO VALLS, R., *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid: Tecnos, 2005.
- LLOBELL, J., Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal M.P. “Mitis Iudex”, in: *Ius Ecclesiae* 28/1 (2016) 13-38.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., Aspectos sustantivos de la reforma del motu proprio *MITIS IUDEX*, in: *Anuario de Derecho Canónico* 7 (2018) 81-107.
- MONETA, P., La dinamica processuale del M. P. “Mitis Iudex”, in: *Ius Ecclesiae* 28/1 (2016) 39-62.
- MULDOON, R.; CASABONNE, U., *Gender Norms in Flux. Bride Kidnapping and Women’s Civic Participation in the Kyrgyz Republic*, World Bank Publications: Washington, 2017 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/28989/121927.pdf>.

- NAVARRETE, U., Commentario al Decreto della Segnatura Apostolica sulle cosiddette «presumptions of fact», in: *Periodica* 85 (1996) 535-548.
- PARLATO, V., *Rigor iuris* e misericordia nel matrimonio delle Chiese ortodosse, in: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 2 (2016) 1-16, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/issue/archive>.
- PEÑA GARCÍA, C., La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: el Motu Proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus”, in: *Estudios Eclesiásticos* 90/355 (2015) 621-682.
- PSAILA, E.; LEIGH, V.; VERBARI, M.; FIORENTINI, S.; DALLA POZZA, V.; GOMEZ, A., *Forced marriage from a gender perspective*, (Parlamento Europeo – Directorate General for Internal Policies), 2016 [Ref. del 1 de febrero de 2023]: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/556926/IPOL_STU\(2016\)556926_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/556926/IPOL_STU(2016)556926_EN.pdf).
- RODRÍGUEZ CHACÓN, R., Antecedentes, estructura y valor jurídico en el sistema normativo canónico de los dos *Motu Proprio* de 15 de agosto de 2015 y sus normas anejas, in: MARÍA ELENA OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid: Dykinson, 2016, 17-62.
- STANKIEWICZ, A., Breves anotaciones sobre las Reglas de procedimiento y sobre la relevancia jurídica de las circunstancias con referencia a la falta de fe personal en relación con la simulación del consentimiento en el proceso *breuiore* (art. 14 §1 RP), in: *Ius communio* 7 (2019) 61-73.
- STARK, E., Do Violent Acts Equal Abuse? Resolving the Gender Parity/Asymmetry Dilemma, in: *Sex Roles* 62 (2010) 201-211.
- STARK, E.; HESTER, M., Coercive Control: Update and Review, in: *Violence Against Women* 25/1 (2019) 81-104.
- STRAUS, M. A., Dominance and symmetry in partner violence by male and female university students in 32 nations, in: *Children and Youth Services Review* 30 (2008) 252-275.
- SWAN, S. C.; Gambone, L. J.; Caldwell, J. E.; Sullivan, T. M.; Snow, D. L., A Review of Research on Women’s Use of Violence With Male Intimate Partners, in: *Violence and Victims* 23/3 (2008) 301-314.
- TOXÉ, P., La réforme des procès en nullité de mariage selon le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, in: *L’année canonique* 56 (2014-2015) 118-120.
- VILADRICH, P. - J., *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095 a 1107 CIC)*, Pamplona: Eunsa, 1998.
- WALKER, L. E., *The Battered Woman*, New York: Harper & Row, 1979.

El principio de jerarquía normativa y su alcance en el derecho canónico

*The principle of hierarchy of norms
and its scope in canon law*

JORGE CASTRO TRAPOTE

Profesor Ayudante Doctor

Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra.

jctrapote@unav.es

ORCID: 0000-0003-1506-3023

Recepción: 6 de septiembre de 2023

Aceptación: 27 de septiembre de 2023

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.80.371>



RESUMEN

El artículo contiene un estudio sobre el fundamento, el alcance y las consecuencias prácticas del principio de jerarquía normativa en el derecho canónico. La doctrina se ha detenido principalmente en la jerarquía entre las normas legales y las normas administrativas. En este trabajo se amplía el estudio a la jerarquía entre normas constitucionales y normas legales. La doctrina entiende habitualmente que las normas que formalizan aspectos de la constitución material son normas constitucionales. Entre ellas se encuentran los derechos fundamentales, último eslabón en el desarrollo del constitucionalismo, secundado también por el Concilio Vaticano II y por la codificación canónica. El autor expone las implicaciones teóricas y técnicas del principio de jerarquía en el sistema normativo, como la sujeción del legislador a las normas constitucionales.

Palabras clave: normas constitucionales, principio de legalidad, derecho constitucional.

ABSTRACT

The article contains a study on the foundations, scope and practical consequences of the principle of hierarchy of norms in canon law. The doctrine has mainly dealt with the hierarchy between legal norms and administrative norms. This paper extends the study to the hierarchy between constitutional norms and legal norms. The doctrine usually understands that the norms that formalize aspects of the material constitution are constitutional norms. Among them are the fundamental rights, the last link in the development of constitutionalism, also followed by the Second Vatican Council and by canonical codification. The author discusses the theoretical and technical implications of the principle of hierarchy in the normative system, such as the subjection of the legislator to constitutional norms.

Keywords: constitutional norms, principle of legality, constitutional law.

1. PLANTEAMIENTO

La doctrina canónica se ha detenido principalmente en el estudio de la jerarquía normativa entre normas de rango legal y normas administrativas. Además, algunos autores, gracias al método sistemático, han planteado la existencia de normas canónicas de rango constitucional. Este trabajo tiene como finalidad estudiar el fundamento (sustancial) del principio de jerarquía normativa, dar razón de la pluralidad de rangos en el sistema normativo canónico y evidenciar la existencia del rango constitucional. La ciencia canónica, por caminos diversos, entre ellos el constitucionalismo, siempre ha buscado que sus conclusiones sean cada vez más coherentes con el *mysterium Ecclesiae*¹.

Las iniciales sospechas hacia el constitucionalismo canónico provenían, sobre todo, del origen secular de sus presupuestos. Existía cierta prevención ante una teoría desconocida y transplantada que parecía inconciliable con la tradicional forma de entender la *plenitudo potestatis*². Se optó por no tocar demasiado un paradigma codicial ya asimilado que parecía funcionar. No se ha reparado, sin embargo, en que el rechazo del constitucionalismo implicaba enrocarse en el legicentrismo o codicentrismo cuyos presupuestos, también de origen secular³, están claramente más alejados de la tradición canónica: hasta la misma doctrina civil admite la influencia del iusnaturalismo de la Escuela de Salamanca en la teoría de los derechos humanos que dio lugar a los derechos fundamentales, último eslabón en la formación de la doctrina constitucional⁴. En consecuencia, si se mantuvieran los mismos argumentos sobre el origen secular aducidos por quienes re-

1 Ese fue el horizonte establecido en el Concilio Vaticano II para el estudio y presentación del derecho canónico (cf. Decreto *Optatum totius*, 16).

2 Cf. D. CENALMOR PALANCA, *La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona: Eunsa, 1991, 393-394.

3 El término 'legicentrismo' es usado por los autores en contraposición al de 'constitucionalismo' (cf. L. PRIETO SANCHÍS, *Ley, principios y derechos*, Madrid: Dykinson, 1998, 13). El legicentrismo es la teoría de la norma predominantemente construida alrededor de la ley procedente del legislador como norma superior, junto a un estrechamiento de la pluralidad de fuentes normativas; el codicentrismo sería la versión inicial del legicentrismo, donde el código es presentado como ley paradigmática del racionalismo del legislador (cf. P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari: Laterza, 2007, 122). Una ilustrativa evolución del mito a la decadencia de la ley puede consultarse en L. PRIETO SANCHÍS, o. c., 5-45.

«Lo studio del diritto ecclesiale, anche dopo la codificazione dell'83, dimentica peraltro della crisi del pensiero codificatorio, intimamente legato alla generale crisi del sistema filosofico-razionalistico» (R. BERTOLINO, *Introduzione*, in: R. BERTOLINO - S. GHERRO - G. LO CASTRO (a cura di), *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino: Giappichelli, 1994, 8).

4 Cf. J. HABERMAS; J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, 4 ed., Madrid: Encuentro, 2006, 27; N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, [1990], Torino: Einaudi, 2014, 45; E. GARCÍA DE ENTERRÍA, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid: Alianza Universidad, 1994, 51-53; F. WIEACKER, *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Madrid: Aguilar, 1957, 222-223, 247.

chazaban el derecho constitucional en la Iglesia, para ser más canónico el derecho debería ser más constitucional, por lo que vendría a ser urgente superar el paradigma codicial⁵. No en vano, los historiadores del derecho califican el constitucionalismo como la respuesta alcanzada por la civilización jurídica frente al absolutismo iniciado en la Edad Moderna con el nacimiento de los Estados⁶. Si el movimiento codificador pudo amoldarse a la específica realidad eclesial, no hay motivos fundados, de entrada, para pensar que el constitucionalismo sea incompatible con el derecho canónico como en algún momento se ha sugerido⁷.

Lo cierto es que la antigua búsqueda de un *derecho puro eclesial* que tanto preocupó en la segunda mitad del siglo XX ha perdido sentido en la actualidad por varias razones, entre ellas las siguientes: en nombre de la eclesialidad se sembraron dudas sobre el derecho canónico penal, mientras que ahora es visto como indispensable⁸; la const. Ap. *Veritatis gaudium* despeja el camino para un diálogo

5 Así califica Fantappiè la forma ‘Código’: «un organismo davvero omnivoro: [...] procede comunque a fagocitare, trasportare, metabolizzare tutto ciò che entra nei suoi ingranaggi, a renderlo simile e omogeneo alle altre parti che lo compongono e a subordinarlo alle sue istanze legalistiche» (C. FANTAPPIÈ, Chiesa romana e modernità giuridica, vol. II, Milano: Giuffrè, 2008, 1142); Sedano plantea pasar de la generalidad de la norma a la concreción del *ius* (cf. J. SEDANO, Dal Corpus Iuris Canonici al Codex Iuris Canonici: continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina, in: Folia theologica e canonica, 26/18 (2015) 238); Baura llama la atención sobre la ingenua confianza en el texto legal (cf. E. BAURA, Lo spirito codificatore e la codificazione latina, in: E. BAURA; N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS; T. SOL (coords.), La codificazione e il diritto nella Chiesa, Milano: Giuffrè, 2017, 55-56); Feliciani resalta la separación entre historia y derecho que conllevó la codificación (cf. G. FELICIANI, Il pietre, il ponte e l’arco. Scritti scelti, Milano: Vita e pensiero, 2012, 5).

6 Según Mateucci, «è impossibile intendere il costituzionalismo moderno, se non teniamo presente la formazione in Europa dello Stato assoluto, come nuova forma, storicamente determinata, di organizzazione del potere, appunto perché lo ‘Stato’ è l’avversario storico contro cui è chiamato a battersi» (N. MATEUCCI, Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno, Bologna: il Mulino, 2016, 25).

7 Ninguna de las distintas corrientes canónicas (teológica, pastoral/institucional y jurídica) está en contradicción con la verdad de la Iglesia ni con las normas divinas sobre la autoridad; salvaguardado este núcleo de verdad, siempre será necesaria la reflexión sobre los fundamentos del derecho canónico y los límites de la autoridad con el fin de alcanzar la mejor articulación técnica en cada etapa histórica; el derecho canónico arrastró adherencias insuolventistas como consecuencia de la eclesiología jerarcológica predominante hasta el Concilio Vaticano II, de las que no ha podido desprenderse del todo; por ejemplo, el protagonismo de la ley (cf. P. CAVANA, Il diritto canonico nell’età secolare, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 12 [2020] 75-76). El paradigma constitucional contiene resortes suficientes para alcanzar una visión del derecho canónico que secunde y exprese de manera más fidedigna la eclesiología del Concilio Vaticano II en relación a la *communio fidelium*; de este modo se podría continuar con la depuración de los restos provenientes de la visión jerarcológica presentes en la praxis canónica.

8 Así lo admite el *Proemio* de la Const. Ap. *Pascite gregem Dei*, 23 de mayo de 2021, con la que se reforma el Libro VI del CIC: «Ese modo de pensar –la experiencia lo enseña– conlleva el riesgo de temporizar con comportamientos contrarios a la disciplina, para los cuales el remedio no puede venir únicamente de exhortaciones o sugerencias. Esta actitud lleva frecuentemente consigo el riesgo de que, con el transcurso del tiempo, tales modos de vida cristalicen haciendo más difícil la corrección y agravando en muchos casos el escándalo y la confusión entre los fieles. Por eso, por parte de los Pastores y de los Superiores, resulta necesaria la aplicación de las penas. La negligencia del Pastor en el empleo del sistema penal muestra que no está cumpliendo recta y fielmente con su función».

en busca de verdades compartidas con otras ciencias⁹; la experiencia jurídica de la vida eclesial refleja la operatividad de los derechos fundamentales (incluidos los derechos naturales) y su superioridad respecto a normas canónicas de rango legal¹⁰.

2. ALGUNOS EJEMPLOS SOBRE LA OPERATIVIDAD DEL RANGO CONSTITUCIONAL

La presencia sustancial del principio de jerarquía normativa está más asumida en la conciencia jurídica de la vida eclesial de lo que pueda parecer en un primer momento. Existe un sentido común en el ámbito jurídico que permite saber sin especiales razonamientos que hay cosas más importantes que otras en el derecho canónico, a la vez que tener como indiscutidos muchos elementos, aunque no estén formalizados. En efecto, puede captarse fácilmente en el desenvolvimiento de la vida jurídica de la Iglesia que no todas las normas tienen la misma entidad.

Por *ejemplo*, cuando un fiel decidió acudir a la parroquia durante la pandemia del COVID-19 para recibir la Comunión porque el párroco ofreció esa posibilidad, y ambos contravienen el decreto general del Obispo ordenando cerrar los templos, sin embargo, no recibieron sanción alguna, entre otros motivos, porque tanto el párroco como el fiel actuaban de conformidad a normas de mayor categoría (en virtud del contenido) que la norma de la prohibición; de haber existido sanción, hubiera sido percibida como injusta en tanto que lesionaría una realidad jurídica identificada con el derecho fundamental del fiel a recibir de los pastores los sacramentos en condiciones razonables. De hecho, no se generalizó el recurso a las sanciones ni se repitieron las restricciones en parecidas situaciones posteriores. Se logró informalmente por la vía de los hechos superar el conflicto de normas y llegar a una solución justa.

9 En concreto, habla de la «cultura del encuentro» (FRANCISCO, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, n. 4 [8-XII-2017] in: AAS 110 [2018]: 1-34).

10 La reciente reforma en el ámbito procesal del Papa habla del puesto privilegiado de los derechos fundamentales y del riesgo de invalidez de las normas que los contravengan (cf. FRANCISCO, Carta Ap. motu proprio con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso, de 2 de abril de 2023, promulgada al día siguiente con la publicación en el *L'Osservatore Romano*, de 3 de abril de 2023). Dalla Torre sostenía que «al diritto naturale sono da ricondurre certamente i diritti umani, cioè le spettanze che ad ogni uomo vanno riconosciute in ragione della dignità propria della persona umana e, come tali, i diritti umani hanno vigenza anche nell'ordinamento canonico» (G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, 5 ed., Torino: Giappichelli, 2018, 58).

Otros *ejemplos*, además del mencionado, son los siguientes: desde siempre se ha ejercido el derecho de asociación por encima de los límites normativos y de la experiencia asociativa de la Iglesia en un momento dado, y por eso se admite la existencia de sujetos sin personalidad¹¹; aunque la formalización de la presunción de inocencia no tuvo lugar hasta el año 2021 era evidente su vigencia hasta el punto de informar todo el sistema probatorio del proceso judicial penal¹²; igualmente, se impone conscientemente el derecho a pensar y actuar con libertad en asuntos temporales y opinables, descartando los supuestos en los que eventualmente la autoridad eclesial tomara partido extralimitándose del ámbito de sus funciones, riesgo que denuncia la Const. Ap. *Gaudium et spes* cuando afirma que «muchos tienden a vincular su solución con el mensaje evangélico»¹³; es frecuente que muchos fieles expongan abiertamente el depósito de fe del modo que consideran oportuno sin que la autoridad pueda impedir ni habilitar la función profética surgida del bautismo, ni limitarla por razones de estilo pastoral (no vincularía a ningún fiel una supuesta suspensión de la enseñanza de la doctrina cristiana sobre temas controvertidos por razones de estrategia en las relaciones Iglesia y comunidad internacional); hace tiempo que se ha desbordado el criterio de territorialidad para determinar la pertenencia de un feligrés a una parroquia, dejando obsoleta la normativa actual¹⁴; etc.

11 Cf. V. PRIETO, Sujetos sin personalidad, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. VII, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 448-450.

12 Por medio de la reforma del libro VI del Código: FRANCISCO, Cosnt. Ap. *Pascite gregem Dei*, 23 de mayo de 2021. El canon 1321 § 1 es quien formaliza el principio de presunción de inocencia: «Toda persona es considerada inocente mientras no se pruebe lo contrario».

13 CONCILIO VATICANO II, Const. Ap. *Gaudium et spes*, n. 43. Al respecto, Hervada apuntaba que «a la autonomía en lo temporal corresponde un legítimo pluralismo de los cristianos en materias temporales; [...] la esfera propia de la autonomía en lo temporal es una esfera de silencio de la doctrina social de la Iglesia. Su enseñanza reside aquí en callarse, porque así lo piden el plan de Dios sobre lo temporal y el derecho de los fieles a la libertad en ese campo» (J. HERVADA, El Magisterio social de la Iglesia y los derechos humanos, in: Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004), 2 ed., Pamplona: Eunsa, 2005, 554-555).

14 En ello repara la *Instrucción* de la entonces CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia, de 29 de junio de 2020, aprobada por el Papa el 27 de junio de 2020 y difundida a través del *Bolletino* del día 20 de julio de 2020. No me consta su publicación en el AAS. La citada *Instrucción* certifica que «la configuración territorial de la parroquia, sin embargo, hoy está llamada a confrontarse con una característica peculiar del mundo contemporáneo, en el cual la creciente movilidad y la cultura digital han dilatado los confines de la existencia. Por una parte, la vida de las personas se identifica cada vez menos con un contexto definido e inmutable, desarrollándose más bien en “una aldea global y plural”; por otra, la cultura digital ha modificado de manera irreversible la comprensión tanto del espacio como del lenguaje y los comportamientos de las personas, especialmente de las generaciones jóvenes» (n. 8); más adelante, concluye que «la parroquia, como comunidad viva de creyentes, está inserta en este contexto, en el cual el vínculo con el territorio tiende a ser siempre menos perceptible» (n. 9). Una explicación más detallada sobre la superación de las normas sobre el domicilio por la costumbre puede encontrarse en J. CASTRO TRAPOTE, Fundamento de la costumbre en el derecho canónico y reforma de su régimen jurídico, in: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 58 (2022) 38-43.

Esa vida jurídica manifestada en los ejemplos citados, entre los cientos que suceden todos los días, no responde tanto a la ausencia de un serio y accesible sistema judicial en el derecho canónico, prácticamente desierto salvo en algunos ámbitos, ni a la sesuda reflexión sobre la jerarquía normativa, sino a la consciente y operativa vigencia de los derechos de los fieles, muchos de ellos respaldados además normativamente. Existe una silenciosa pero eficaz influencia de la jerarquía normativa, cuyo significado es más amplio que el desarrollado hasta el momento por buena parte de la doctrina, circunscrito fundamentalmente a las relaciones entre las normas de rango legal y las normas administrativas¹⁵, como con-

15 De Paolis, siguiendo a Labandeira, sostiene que desde el punto de vista formal, las primeras normas son las que tienen fuerza de ley (cf. V. DE PAOLIS, *Normas generales*, Madrid: BAC, 2013, 238); y aunque reconoce la existencia de los derechos como patrimonio jurídico previo a la norma, no saca las consecuencias de la formalización de esos derechos (cf. *Ibid.*, 246-248); Javier Otaduy, en su tratado de Parte general, se centra principalmente en la ley canónica procedente del legislador, pero advierte de la ausencia de la perspectiva constitucional para calificar adecuadamente el rango de las normas canónicas: «hace falta una jerarquía normativa que establezca con claridad (a pesar de las causas que han empeñado el concepto de ley) la precedencia de la legislación constitucional sobre la legislación ordinaria y de la legislación ordinaria sobre la norma administrativa» (cf. J. OTADUY, *Parte general del Derecho canónico. Normas, personas y actos*, Pamplona: Eunsa, 2022, 71-72); García Martín no aborda en su manual la trascendencia que pueda tener en el rango normativo la formalización de los derechos de todos los fieles, y otorga toda la centralidad y prioridad a la ley eclesial procedente de quien tiene potestad legislativa, obviando cualquier cuestión sobre el rango constitucional (cf. J. GARCÍA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, 6 ed., Venezia: Marcianum Press, 2015, 73-75). El estudio separado de los libros I y II (en el primero se contienen las normas sobre normas, y en el segundo los derechos de todos los fieles), unido al método exegético, es una de las causas de que el principio de jerarquía normativa venga planteado solo entre las normas legales y a las normas administrativas.

Un paso más dan quienes tienen una visión más abarcadora, tratando de hallar una lógica entre las normas del libro I y los derechos del libro II. Incitti, después de hacer mención a las diversas posturas al respecto, sostiene que «sembra, piuttosto, che in considerazione delle divergenze emerse all'epoca, il legislatore abbia preferito non introdurre un elemento di dottrina, preferendo un testo di legislazione "ordinaria"» (G. INCITTI, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, 2 ed., Città del Vaticano: Urbaniana University, 2022, 111); junto a ello, admite que los derechos fundamentales se sitúan «nell'ambito delle esigenze del proprio essere cristiano» (*Ibid.*, 116). Esta perplejidad aparece más clara en Valdrini, quien afirma que los derechos de todos los fieles tienen por un lado el mismo valor que el resto de cánones, y a la vez que se les debe reconocer un puesto preeminente debido a su origen en la acción divina (cf. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano: Lateran University, 2013, 181). Igualmente, Errázuriz sostiene que «los derechos y deberes fundamentales se basan inmediatamente en las exigencias inherentes al hecho de ser persona bautizada. Sin embargo, desde el punto de vista de su operatividad, esos derechos y deberes necesitan ser conocidos, declarados y tutelados mediante normas jurídicas positivas. (...) Esos cánones [los que se refieren a los derechos y deberes fundamentales] se encuentran hoy situados en una ley ordinaria, como es el CIC, junto a tantas disposiciones normativas claramente de rango inferior por ser aplicativas de esos principios fundamentales y, además, no reciben en el texto legal el apelativo de "fundamentales". Todo esto, sin embargo, no debe disminuir la certeza sobre la función de principios interpretativos, propia de los cánones sobre los derechos y deberes de los fieles, que son fundamentales por su misma naturaleza» (C. J. ERRÁZURIZ M., *Curso fundamental sobre el derecho en la Iglesia* [trad. por José Luis Gutiérrez], Pamplona: Eunsa, 2021, 263-264). Baura apunta también al rango constitucional cuando afirma que «il fatto che non esista una costituzione formale nel sistema normativo canonico non consente di dimenticare la presenza di esigenze giuridiche derivate dalla costituzione sostanziale della Chiesa. Ciò è operativo tanto al momento di legiferare (il legislatore non può misconoscere la struttura fondamentale della Chiesa o i diritti fondamentali dei fedeli) quanto nella fase di applicazione delle norme, le quali non possono non essere interpretate alla luce della costituzione materiale della Chiesa» (E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma: EDUSC, 2013, 174).

secuencia del limitado y predominante método exegético. Este reducido ámbito de la jerarquía normativa no refleja la riqueza ni la complejidad de la vida jurídica eclesial. Así, resulta pertinente mostrar, por un lado, las razones sustanciales del principio de jerarquía normativa (no responde a que una norma la establezca), y, por otro lado, su amplitud técnica en el Código de 1983 después de la formalización de un catálogo de derechos fundamentales del fiel¹⁶.

Ante un sistema judicial casi en desuso, como es el canónico (con la excepción del ámbito matrimonial y de una parte muy concreta del ámbito penal¹⁷), y ante la falta de instrumentos técnicos formalizados, esa jerarquía está siendo aplicada en muchas ocasiones de un modo informal por medio de la prudencia y libertad de los fieles en el ejercicio de sus derechos, o por parte de las personas a quienes se le reconoce una cierta *auctoritas* en la resolución de controversias¹⁸. La realidad jurídica no precisa de reconocimiento legal para existir ni para desplegarse; esta

Hay que acudir a quienes adoptan una específica visión constitucionalista para descubrir todo el potencial de los derechos fundamentales, no solo como exigencias ontológicas del ser cristiano sino también como normas superiores, aunque falten aún muchas consecuencias por extraer: «Aunque en sí mismos son explicitaciones jurídico-positivas, constituyen el reconocimiento inmediato de una realidad ontológico-sacramental del fiel, es decir, el reconocimiento de exigencias del propio ser cristiano» (cf. J. HERVADA, Elementos de derecho constitucional canónico, 3 ed., Pamplona: Eunsa, 2014, 96); también puede verse en Massimo del Pozzo, autor que ha desarrollado abundantemente el estatuto jurídico del fiel; por un lado recuerda el dato habitual en la doctrina de que los derechos fundamentales «esprimono la doverosità o dimensione di giustizia dalla realtà ontologico-sacramentale del discepolo rigenerato in Cristo» (M. DEL POZZO, Lo statuto giuridico fondamentale del fedele, Roma: EDUSC, 2018, 52), y por otro lado recuerda que «la formalizzazione dello statuto del fedele, cioè la sua concreta vigenza in termini normativi, è stato probabilmente il passaggio più significativo e cospicuo delle attuali codificazioni» (Ibid., 58).

16 En efecto, uno de los primeros datos que se ha de recabar sobre una norma es su rango jerárquico, como paso previo y necesario para identificar su posición en el sistema normativo y para sentar las relaciones de prevalencia o sujeción entre las normas que concurren en la regulación de un caso.

17 Incluso en estos ámbitos, la función judicial está lejos de alcanzar un nivel aceptable; en el campo matrimonial, son llamativas algunas de las advertencias pronunciadas por Juan Pablo II a la Rota Romana (cf. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, de 27 de enero de 1997, in: AAS 89 [1997] 487; BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana, de 29 de enero de 2009, in: AAS 101 [2009] 126; BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana, de 29 de enero de 2010, in: AAS 102 [2010] 112-113); Montini no esconde los abusos que había conocido el sistema matrimonial en los veinte años posteriores al Código que la Instrucción *Dignitas connubii* pretendía paliar (cf. G. P. MONTINI, A dieci anni dall'Instruzione *Dignitas Connubii*. L'applicazione della *Dignitas Connubii* dalla prospettiva della Signatura Apostolica, in: *Periodica*, 104 [2015] 369-370); y en el campo penal, el procedimiento extrajudicial y bastantes experiencias en la praxis penal contrastan con la tradición canónica y la civilización jurídica (cf. F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, La presunción de inocencia y el nuevo derecho penal canónico. Un marco jurídico ineludible, in: Revista Española de Derecho Canónico (REDC), 78 [2021] 1252-1253). Arroba Conde constata «la crisis de credibilidad» del sistema judicial (cf. M. J. ARROBA CONDE, Retos actuales de la administración de justicia en la Iglesia, in: REDC, 78 [2021] 585).

18 Téngase en cuenta la distinción del derecho romano clásico entre *potestas* y *auctoritas*; esta última se atribuyó a los *iurisprudentes*, personas que no ejercían una función oficial sino una destreza sapiencial socialmente reconocida. D'Ors definía así la *potestas* y la *auctoritas*: «autoridad es el saber socialmente reconocido» y «potestad es el poder socialmente reconocido» (Á. D'ORS, Claves conceptuales, in: Verbo, 345-346 [1995] 505-526. Para ampliar el estudio de este aspecto del pensamiento de D'Ors, es interesante la monografía de María Alejandra Vanney (M. A. VANNEY, *Potestas, auctoritas* y Estado moderno. Apuntes sobre el pensamiento político de Álvaro D'Ors, Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Cuaderno n.º 109, 2009).

postura supondría asumir un formalismo de matriz positivista, imposible en el derecho canónico, entre otras razones, por la vigencia directa de los aspectos del *ius divinum* presentes, por ejemplo, en los derechos fundamentales de las personas y de los fieles. No obstante, la clara percepción de la diferente entidad de las cosas en la vida jurídica eclesial ha encontrado el respaldo formal de una cierta jerarquía normativa en el derecho canónico¹⁹; el conocimiento y el orden que la formalización llevan consigo son evidentes, y por eso es deseable un avance en este punto que corresponde a la doctrina aportar.

Lo expuesto hasta ahora apunta a la existencia de una jerarquía inherente a la realidad canónica que se traslada sin una técnica especialmente depurada a la vida eclesial y al sistema normativo. Dada la precariedad en la formalización de esta jerarquía, viene reclamada la función de la doctrina para ir desgranando razonadamente su verdadero alcance y cuáles son las normas superiores dentro del conjunto normativo canónico²⁰.

3. ACOTACIÓN DEL PRINCIPIO DE JERARQUÍA NORMATIVA: ENTRE NORMAS CANÓNICAS HUMANAS

Antes de analizar la dimensión sustancial de la jerarquía normativa, y mostrar su presencia y operatividad en el derecho canónico, aunque no esté explícitamente formalizada en su totalidad, es preciso acotar su alcance: cuando hablamos de jerarquía normativa nos referimos a una jerarquía entre normas canónicas humanas. Es aquí donde a mi juicio se han mezclado demasiado las cosas, impidiendo captar la presencia del principio de jerarquía normativa entre normas con rango constitucional y normas con rango legal. En efecto, frecuentemente se ha

19 Por ejemplo, en el Código de 1983 se alcanzó la primera formalización sistematizada de un catálogo de derechos de todos los fieles. Con mejor sistemática, el CCEO anticipa el catálogo de los derechos fundamentales a su Título I (cc. 7-26). Por otro lado, solo está explícitamente reconocida la jerarquía entre normas legales y normas administrativas (c. 33 § 1); incluso en este ámbito se carece de los procedimientos del control de legalidad de las normas administrativas; no existen criterios para resolver los conflictos de normas, salvo en el caso de las normas universales y las particulares; faltan procedimientos normativos y su diferenciación en función del rango normativo; etc.

20 Las normas de contenido constitucional y la legislación ordinaria aparecen en un mismo instrumento normativo. La formalización ha iniciado, y corresponde desarrollarla a la doctrina, cuya *opini3n com3n* es una fuente normativa (c. 19). Buena parte de los trabajos de Massimo del Pozzo procuran mostrar la “ratio costituzionale” que est3 presente en la realidad y normativa can3nicas (cf. M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, Roma: EDUSC, 2015, 34-37).

confundido la relación entre el derecho divino y el derecho humano con la jerarquía entre las normas constitucionales y las normas legales²¹.

Este es un tema complejo; ya hubo dudas sobre si la *Lex Ecclesiae Fundamental* (en adelante LEF) debía entenderse como un instrumento de contenido teológico-jurídico o solo jurídico. Según la opinión mayoritaria manifestada por los obispos en varios sínodos y por la doctrina, la LEF debía tener una índole jurídica y sería un instrumento de derecho positivo humano²². La índole propiamente jurídica venía subrayada en el primero de los *Principia directiva* de la futura reforma²³. La llamada, impropia, jerarquía del derecho divino sobre el derecho humano ha provocado, a mi juicio, que no se le haya prestado la suficiente atención al principio de jerarquía normativa, o que esta se haya sustituido por aquella: bastaría con que la norma humana respetara o canalizara el derecho divino para lograr un sistema canónico presentable, y sin duda así es desde un cierto punto de vista²⁴. Sin embargo, este razonamiento ha paralizado la reflexión sobre

21 Como es sabido, no existe una teoría de la norma canónica, porque al intentar englobar en ella a las normas divinas, se ha visto imposible. La teoría de la norma canónica, o es una teoría de las normas canónicas humanas, o no es viable (cf. J. CASTRO TRAPOTE, Notas sobre la teoría de la validez de la norma canónica: existencia, validez formal, validez material, vigencia, eficacia y efectividad, in: *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, n. 2 [2023] 11-17). En consecuencia, «faltando el concepto técnico de ley [...], es lógico que la doctrina canónica encuentre grandes dificultades a la hora de proporcionar una teoría de las fuentes del Derecho Canónico» (J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, Los actos pontificios como fuente del Derecho Canónico, in: *Ius Canonicum*, 32/16 [1976] 246). Todo esto ha impedido un desarrollo adecuado del principio de jerarquía normativa. La Escuela laica italiana, aunque veía la necesidad de elaborar una teoría sobre las fuentes normativas, se quedó atascada en la justificación del ordenamiento canónico. D'Avack veía la necesidad de pasar a una teoría de las fuentes, pero su desarrollo se detiene sobre todo en el examen de las peculiaridades eclesiales del ordenamiento canónico debido a la previa relación, extrínseca, que se había sentado con el derecho divino; incluso, abandonará más adelante la idea de construir una teoría de las fuentes; al respecto, es significativa la diferencia que existe entre las dos obras al respecto de D'Avack, una de 1956 (P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico. I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano: Giuffrè, 1956), y otra de 1980 (P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano: Giuffrè, 1980): en ambas, el capítulo primero tiene el mismo título, y muy pocas variaciones en las subdivisiones y en el contenido; una de las diferencias consiste en la eliminación en 1980 del subapartado que en 1956 venía titulado como *Le sue fonti di produzione e cognizione* (P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, o.c., 311).

22 Cf. D. CENALMOR PALANCA, o.c., 242.

23 Aprobados por el primer Sínodo de Obispos de 1967 (*Communications* 1 [1969] 77-85).

24 Esta reconducción de la jerarquía normativa a la jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano está presente en la doctrina: cf. A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Parte general de derecho canónico*, 3ª ed. revisada, Madrid: Centro de estudios Ramón Areces, 2003, 102; P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo*, o.c., 287; en cambio, Otaduy distingue con precisión la jerarquía sustancial, la subjetiva y la formal, aunque todas ellas se presentan como una especie dentro del género común de la jerarquía (cf. J. OTADUY, *Parte general del Derecho canónico*, o.c., 89-91); en Montini se distinguen varias jerarquías, entre ellas, la del derecho divino y el derecho humano por un lado, y la jerarquía normativa por otro (cf. G. MONTINI, *Il diritto canonico della A alla Z*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 14 [2001] 112). Por lo tanto, bien porque se reconduce la jerarquía normativa a la jerarquía entre derecho divino y derecho humano, o bien porque se le deja a esta solucionar las faltas más claras de congruencia con los elementos teológicos, ha impedido el desarrollo de la técnica constitucional. Lógicamente, quien parte de la norma canónica como *ordinatio fidei* (por ejemplo: E. CORECCO, «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*»? Appunti sulla definizione della legge canonica, in: *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, I, Piemme, Lugano 1997, 155), considera innecesario detectar y pretender jerarquía

la jerarquía normativa y no ha logrado una mayor conciencia en torno a la vigencia directa del *ius divinum*.

Son varios los problemas que se han juntado en este tema. En primer lugar, según mi entender, *es un error de planteamiento relacionar el derecho divino y el derecho humano en términos de jerarquía normativa* por las siguientes razones: 1) hablar de derecho divino y derecho humano no equivale *stricto sensu* a hablar de normas divinas y normas humanas respectivamente²⁵; 2) es difícil pensar en un derecho divino químicamente puro desconectado de la historia, pues si es derecho, hace referencia a una relación humana, seguramente configurada en parte por normas humanas²⁶; 3) es inimaginable un derecho humano que no se refiera más o menos directamente a elementos de derecho divino²⁷; y 4) la *rationabilitas* muestra que el derecho divino es una dimensión que se integra constitutivamente como parte de toda norma humana: el derecho divino no está solo en el borde del derecho humano a modo de límite irrebalsable, sino en su materia prima²⁸. Por lo tanto, la referencia habitual a la superioridad del derecho divino sobre el derecho humano no se plantea en términos de jerarquía normativa. Esta queda circunscrita al ámbito de las normas humanas.

normativa alguna, pues todas ellas contendrían la revelación que es objeto de su regulación: entre los contenidos de la revelación no hay jerarquía sino unidad para alcanzar la verdad.

25 Cf. J. CASTRO TRAPOTE, Circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo, in: *Ius Ecclesiae*, 33 (2021) 610.

26 «El derecho divino nunca se present[a] en un estado abstracto o de incontaminada pureza, porque está culturalmente mediado y encarnado en la historia. (...) esos contenidos [de derecho divino], aunque se mezclen, no quedan disueltos en la cultura humana» (J. OTADUY, Parte general del Derecho canónico, o. c., 89-90).

27 Cf. C. J. ERRÁZURIZ M., Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico, 2 ed., Milano: Giuffrè, 2020, 232.

28 Cf. P. LOMBARDÍA, Norma canónica, in: Escritos de Derecho canónico, vol. III, Pamplona: Eunsa, 1974, 468; R. BALBI, *Ratio legis*, in: Diccionario General de Derecho Canónico, vol. VI, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 709; J. OTADUY, La ratio canonica en las fuentes normativas del derecho canónico, in: *Ius Canonicum*, 97/49 (2009) 180; P. PELLEGRINO, Considerazioni sulla struttura interna della legge: il primato della ragione sulla volontà, in: La norma en Derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho canónico (Pamplona 10-15 de octubre de 1976), vol. I, Pamplona: Eunsa, 1979, 823; O. CONDORELLI, La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità: diritto comune e diritti particolari nella dottrina canonistica medievale, con particolare riferimento all' insegnamento di Galvano da Bologna nello Studium generale di Pécs (1371), in: *Folia Canonica*, 3 (2000) 119; G. GHIRLANDA, El valor del derecho canónico para la misión de la Iglesia, in: *Ius Communio*, 6 (2018) 80; C. MINELLI, Rationabilitas e codificazione canonica, Torino: Giappichelli, 2015, 1; P. GROSSI, L'ordine giuridico medievale, 4 ed., Roma: Laterza, 1997, 137; S. BERLINGÒ, Nel silenzio del diritto. Resonanze canonistiche, Bologna: il Mulino, 2015, 360; E. BAURA, Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada, in: Forum (Supplement to Acta Philosophica), Rivista telematica, 5/2 (2019) 579; E. BAURA, Parte generale del diritto canonico, o. c., 143-145; J. GARCÍA MARTÍN, o. c., 76; V. DE PAOLIS, o. c., 140; P. VALDRINI, Comunità, persone, governo, o. c., 303; A. MONTAN, Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio, Bologna: EDB, 2001, 22; V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro primo, Città del Vaticano: Urbaniana University, 2008, 91-94.

Otro problema ha sido el *iusvoluntarismo* y el *legicentrismo canónico*. La concepción iusvoluntarista del derecho canónico sitúa la norma canónica procedente del legislador como elemento principal dentro de los aspectos humanos del derecho canónico: en este caso, ganaría protagonismo la voluntad en detrimento de la realidad a la que ha de ajustarse (*rationabilitas*), y acabaría siendo determinante el origen de la norma y no su contenido, es decir, la voluntad de la que procede (autoridad legítima) y no su razón de ser (*ordinatio rationis*). Si el acento se pone en la voluntad, bastaría identificar con precisión de qué voluntades pueden surgir las normas para saber cuándo existe una norma y cuándo no. Desde este planteamiento no se ve la necesidad de atribuir distintos rangos a normas que provienen de la misma voluntad. *En este caso, solo interesaría la jerarquía subjetiva*: las normas tendrían el rango que tuviera la autoridad que las dicta, al margen del contenido²⁹. Pero así se estaría descartando o aplazando el principio *lex iniusta no est lex, sed legis corruptio*, irrenunciable en todo derecho. Es evidente que la voluntad no basta para legitimar la existencia de una norma ni para ordenar un sistema normativo³⁰. Además, otro problema que ha concurrido para distorsionar la comprensión de la jerarquía normativa ha sido el *positivismo* generado por el iusvoluntarismo; el positivismo identifica el derecho con la *norma puesta*: existe la jerarquía que la norma misma establezca. Así, si el Código solo trata de normas legales y normas administrativas, se podría concluir fácilmente que solo existen estos dos rangos normativos.

29 A mi juicio, es bastante impreciso hablar de jerarquía subjetiva como una versión de la jerarquía normativa, en tanto que las normas universales no son exteriores al conjunto normativo vigente en una Iglesia particular, y porque deja a un lado la realidad jurídica regulada y medida: el valor de una norma no viene definido principal ni exclusivamente por la voluntad de la que procede; en este caso, lo que no existe es la competencia de emanar normas contrarias a las normas universales por el legislador particular, pero eso no significa que sean jerárquicamente superiores en virtud del contenido: pueden existir normas particulares contrarias a las normas universales posteriores, y prevalecerá la que tenga más jerarquía desde el punto de vista del contenido en caso de conflicto; existe una jerarquía material (constitución material de la Iglesia) que condiciona e incluye una jerarquía normativa (jerarquía formal); pero esta no puede comprenderse de modo autónomo respecto a la primera; la técnica nunca baila sola.

30 Especialmente legicentrista viene a ser la postura de Ghirlanda, que sitúa el estudio de la ley en general bajo el epígrafe de la función pública legislativa, incluidas la costumbre y las llamadas fuentes supletorias (cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, Misterio di comunione*. Compendio di diritto ecclesiale, 5 ed., Roma: Gregorian & Biblical, 2019, 563-575). La ausencia de una teoría de la norma canónica es llamativa, igual que su alternativa: en vez de una teoría de la norma existe una teoría sobre el poder legislativo, como ya ocurriera en Francisco Suárez: los distintos capítulos del Libro IV (Tratado de las leyes y de Dios legislador) dedicado a la «Ley positiva canónica» muestran cómo la teoría de la norma de Suárez se reduce a una teoría de la autoridad legislativa legítima; el siguiente párrafo situado al inicio del libro IV es suficientemente representativo de su planteamiento: «Como todo el contenido de esta ley [positiva canónica] y su conocimiento dependen ante todo del poder de donde ella dimana, primero hablaremos de ese poder, tanto en sí mismo como en comparación con el poder civil, y después trataremos del ejercicio de ese poder, es decir, de la ley misma y de sus propiedades» (FRANCISCO SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, libro IV, Introducción).

Pensar que en el ámbito de las relaciones humanas en la Iglesia no existe nada canónico hasta que no llega la norma, resulta difícil de admitir³¹. O que, una vez llegada la norma, esta se convierte en el elemento jurídico principal, tampoco es fácilmente explicable. El positivismo dibuja un mundo paralelo al mundo real y se desconecta de él. Esta postura puede resultar elitista: algo que solo existiría en el mundo de los canonistas, pero que está alejado de la realidad jurídica y del sentir común de los fieles en su vida cotidiana. No hay más que pensar en la realidad matrimonial y familiar para darnos cuenta que todo el aparato normativo-matrimonial juega un papel secundario en toda la realidad jurídico-matrimonial y en la experiencia de los contrayentes: su situación de soltero o soltera, su voluntad de casarse, su capacidad matrimonial natural, sus cuerpos humanos de varón y mujer, la libertad del consentimiento, etc.; esto es lo que tiene verdadera relevancia jurídica por encima de las normas sobre los impedimentos (necesarias, pero secundarias en importancia). Por tanto, para superar la concepción iusvoluntarista del derecho canónico y la concepción positivista de la norma canónica es pertinente considerar la realidad en su dimensión jurídica.

Recuperada la realidad en el interior del derecho canónico, el punto de partida, a mi juicio, debería ser la noción realista de *bien jurídico*³², del que no se puede decir que sea de derecho divino ni de derecho humano, sino que es sencillamente una realidad (*ipsa res iusta*, lo justo eclesial), conformada por aspectos de origen divino y por aspectos de origen humano, en el contexto de una relación humana histórica y concreta³³. El bien jurídico es un bien que pertenece a una persona o a un fiel en la Iglesia. Es en el bien jurídico concreto donde se localiza la superioridad entre el derecho divino y el derecho humano, aunque sin olvidar que son dimensiones inconcebibles de forma totalmente autónoma. Pero, dicho esto, *lo decisivo es la prioridad del bien jurídico sobre la norma* que lo expresa, lo regula, etc. La norma está en una relación de instrumentalidad con los bienes fundamentales, y respecto al bien jurídico concreto le confiere algunos aspectos

31 Es el planteamiento por ejemplo de Gherrri: «la realtà [humana] pre-esiste al Diritto», y el derecho consiste en «regolamentare [la realidad] in modo generale ed a vantaggio del maggior numero possibile di soggetti» (P. GHERRI, *Ius divinum*: inadeguatezza di una formula testuale, in: J. I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum*, Venezia: Marcianum Press, 2010, 488).

32 Errázuriz define así la noción de derecho o bien jurídico: «el derecho entendido como bien jurídico es aquel bien que, perteneciendo a un sujeto (una persona humana o una realidad social) le es debido por otro sujeto» (C. J. ERRÁZURIZ [con la colaboración de P. POPOVIĆ], *El derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del derecho*, (trad. por J. Castro Trapote), Pamplona: Eunsa, 2023, 21-22).

33 «Sarebbe più chiaro parlare di componenti divine ed umane del diritto, anzichè di diritto divino e diritto umano» (C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, o.c., 232). Esta perspectiva respalda la importancia reconocida por toda la doctrina al *ius divinum* sin reducirlo al plano normativo, sin desconectarlo de la historia y sin extraerlo del mismo derecho canónico.

humanos de carácter instrumental. Por ello, es innecesario y erróneo, a mi juicio, formular la jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano en el plano normativo, porque el primero se incluye como elemento constitutivo del segundo.

En definitiva, el principio de jerarquía normativa tiene como presupuesto que el entero sistema normativo canónico debe ser colocado en un plano secundario y dependiente de la realidad de los bienes fundamentales eclesiales. De este modo el sistema normativo aparece en conexión con lo justo eclesial y permite comprender que toda la experiencia normativa humana en la Iglesia gira en torno a una realidad previa de índole jurídica. Esa realidad previa de índole jurídica y objeto del contenido de las normas es el fundamento del principio de jerarquía normativa. De este modo, puede verse que la relación entre derecho divino y derecho humano queda adecuadamente establecida desde parámetros distintos al de la jerarquía normativa, y que esta se ciñe exclusivamente a las normas canónicas humanas.

El sistema normativo es transparente y permeable a la realidad a la que sirve con el establecimiento de una regla o medida. Por tanto, se debe evitar el formalismo, es decir, una concepción del sistema normativo opaca a los aspectos reales y jurídicos de origen divino y humano tal y como se presentan en la historia y sus circunstancias. Por eso, un derecho eclesial con escasa vida judicial como el canónico, corre el peligro de convertirse en un *positivismo oracular* que trata de adivinar *a priori* las soluciones del futuro (es un retroceso porque la justicia solo emerge en el caso concreto), o transformarse en una pura programación jurídico-pastoral que relegaría la centralidad del fiel y sus derechos fundamentales en la misión de la Iglesia (lo estructural-organizativo ahogaría lo propiamente jurídico).

Desde aquí se descubre que la razón fundamental del principio de jerarquía normativa no es tanto fundamentar un sistema normativo (al estilo kelseniano), sino abrir el sistema normativo a la realidad y adaptarse a ella como un guante: no para remediar la falta de procesos judiciales, sino para facilitar la realización de lo justo concreto: las normas no tienen el mismo rango porque en la realidad ordenada por ellas hay unas cosas más importantes que otras. Es decir, el principio de jerarquía normativa es sustancial y formal a la vez. Todo ello nos lleva a analizar en los apartados siguientes estas dos caras de la moneda en el principio de jerarquía normativa: su dimensión sustancial y, en coherencia con ella, su dimensión técnica (repercusiones prácticas).

4. LA DIMENSIÓN SUSTANCIAL DEL PRINCIPIO DE JERARQUÍA NORMATIVA

Es importante recordar que estamos moviéndonos siempre dentro del ámbito de la jerarquía entre normas humanas, pues las normas constitucionales son normas de derecho positivo humano, aunque muchas de ellas contengan elementos de origen divino³⁴. A mi juicio, existen varias razones que revelan el carácter necesario de la jerarquía normativa más allá de las *razones de conveniencia y utilidad*. Estas últimas han sido más trabajadas, y la doctrina ha insistido en ellas con motivo de los trabajos sobre el proyecto de la LEF³⁵. Lo conveniente puede ser de una forma o de otra, incluso puede existir o no, aunque elegir una u otra opción conlleve resultados mejores o peores. En cambio, lo sustancial se presenta como necesario: algo que no puede ser de otro modo; si es necesario, negar la jerarquía normativa supone negar un aspecto del derecho canónico. Pues bien, sin abandonar la perspectiva jurídica y sin mezclar los argumentos teológicos con los jurídicos, pasamos a ver algunas *razones de fondo o sustanciales*³⁶.

1) El derecho divino, incluso antes del nacimiento de la misma ciencia canónica como tal ciencia, ha sido expresado con palabras humanas, con más o menos

34 Cf. J. HERVADA, Legislación fundamental y leyes ordinarias, in: o.c., 250. Reducir el derecho constitucional canónico a una traducción jurídica del derecho divino conduce a una confusión entre la vigencia directa del *ius divinum* y su formalización, y a una *forma mentis* que lleva a sustituir el *ius divinum* por su expresión en el derecho constitucional canónico. Como señala del Pozzo, «La storia e il mondo non sono unicamente il constesto cronologico e sociologico di svolgimento della redenzione ma le dimensioni teologiche dell'operatività della salvezza. (...) Il rapportare la *constitutio Ecclesiae* semplicemente all'individuazione del *ius divinum* rischia pertanto di essere una pura astrazione mentale o un valore ideale, più che rappresentare un dato concreto e reale. Non a caso la traduzione in termini normativi della verità rivela la comunità dei discepoli di Cristo, senza la considerazione del concorso e dell'esperienza umana, risulta spesso o troppo apodittica e assertiva o troppo eterea o incerta» (M. DEL POZZO, Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico, o.c., 75).

La confusión entre derecho humano que contiene derecho divino y derecho divino está presente en algunos constitucionalistas (cf. F. S. REA, *Fides quaerens actionem*. La norma missionis come criterio ermeneutico dei rapporti tra teologia e diritto canonico, Torino: Giappichelli, 2021, 202; que sigue en este punto una tesis de E. MOLANO, El derecho constitucional y la estructura de la Iglesia, in: *Ius Canonicum* 95/48 [2008] 109-110).

35 Optimización del bien común, mejorar y aumentar las garantías de justicia y la praxis de lo justo, la civilización jurídica que ha traído consigo, la intrínseca unidad y armonía del sistema normativo, la decodificación de la valencia jurídica de los conceptos teológicos, etc. (cf. M. DEL POZZO, L'ordine costituzionale del Popolo di Dio. Compendio di diritto Costituzionale Canonico, Roma: EDUSC, 2023, 30-33).

36 «El principio de prevalencia del Derecho constitucional no es tan sólo un posible principio positivo adoptable por ley. Como hemos visto, la prevalencia es consustancial al Derecho constitucional, pues no es justo ni razonable que los factores esenciales, primarios y fundamentales de la sociedad eclesial sean contrariados por los principios secundarios y derivados. Por lo tanto, el principio de prevalencia, así como el principio de congruencia, son postulados de racionalidad y de justicia, que deben ser asumidos por la jurisprudencia y la doctrina canónicas» (J. HERVADA, Elementos de Derecho Constitucional Canónico, o.c., 33).

técnica; normalmente, con toda la conocida y disponible en cada momento³⁷. Por lo tanto, *aquellas normas humanas que a su modo expresan más directamente el derecho divino son jerárquicamente superiores a las normas humanas que lo expresan más indirectamente, o que lo suponen más remotamente*. Todas ellas son normas humanas, pero unas son superiores a las otras. Esto manifiesta que la jerarquía normativa no es una pura forma desconectada del modo de ser del sistema normativo. En efecto, las normas más “declarativas” del *ius divinum* son jerárquicamente superiores a las normas más “regulativas” de las conductas humanas. Es decir, la cercanía de los contenidos de una norma con el derecho divino dota de una intrínseca jerarquía a las normas canónicas³⁸. Por ejemplo, no es lo mismo la norma que declara el derecho a un proceso justo que la norma que establece un plazo para recurrir la sentencia; o no es lo mismo la norma que fija los requisitos del cuasidomicilio que la norma que regula el derecho a recibir de los pastores la ayuda de los bienes espirituales. Por otro lado, no toda norma que “declare” el derecho divino es una norma constitucional (por ej. algunos impedimentos matrimoniales), pues se requiere que *además* ese contenido forme parte de los elementos basilares y fundamentales de la Iglesia³⁹. En conclusión, al momento de llegar la técnica constitucional moderna, se encontrará con una previa jerarquía *real* repercutida al conjunto normativo canónico⁴⁰.

2) Igualmente, se revela la existencia de una jerarquía sustancial en el sistema normativo canónico a partir de la existencia de *la constitución material de la Iglesia*⁴¹. Eso quiere decir que la constitución formal de la Iglesia (el conjunto de normas constitucionales), apoyada en el principio técnico de jerarquía normativa, no es una formalización en el vacío ni respecto a los contenidos ni respecto a la misma racionalidad de la jerarquía formal: esta no es una pura invención técnica, sino que en parte viene postulada por un material jurídico que en sí mismo está

37 Una aclaración: el criterio del derecho constitucional no es la procedencia de los elementos, sino el carácter básico de su contenido: los aspectos basilares de la Iglesia conforman la materia propiamente constitucional, donde concurren necesariamente aspectos de origen divino y de origen humano.

38 Esto es diferente a la jerarquía impropia entre derecho divino y derecho humano, porque el derecho divino define desde dentro a la norma y condiciona continuamente su existencia (*lex iniusta non est lex*) debido a la *rationalitas*.

39 Igualmente, no deja de ser constitucional una norma por no contener datos provenientes de la Revelación (por ejemplo, el sistema de elección del Papa a través de los Cardenales), siempre que se refiera a los elementos basilares de la Iglesia.

40 Así, si tenemos presente que la técnica jurídica es transparente de la dimensión jurídica de la realidad creada o revelada, y que no la sustituye ni la representa, sino que la formaliza dentro de un sistema normativo humano, la jerarquía normativa se presenta como esencial al derecho canónico.

41 Es lo que del Pozzo denomina el *sentido fuerte* de constitución de la Iglesia: «Il concetto di costituzione assume dunque un'accezione forte e qualificante: non è una tardiva acquisizione convenzionale e funzionale (come per gli ordinamenti civili) ma il riconoscimento di un dato strutturale e congenito nel dover essere cristiano» (M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, o. c., 36).

jerarquizado. Por lo tanto, en este sentido, la jerarquía formal traduce la jerarquía sustancial de la constitución material de la Iglesia⁴². La formalización podrá ser mejor o peor, pero en cualquier caso deja intacta la constitución material de la Iglesia y su vigencia directa. Desde este punto de vista puede verse que la jerarquía normativa depende de la realidad jurídica en sí misma jerarquizada⁴³. Esta afirmación viene subrayada por una distinción importante entre el constitucionalismo canónico y la doctrina constitucionalista mayoritaria del ámbito civil: si el poder constituyente se configura como origen consensual (pacto social) de la constitución de un Estado, no ocurre así en la Iglesia, donde la Iglesia y su constitución (material) ya están *constituidas* por el mismo Cristo, y donde el poder supremo de la Iglesia es, en consecuencia, un poder vicario respecto al de Cristo⁴⁴.

3) Otro aspecto sustancial del principio de jerarquía normativa es la *historicidad* propia de todo derecho, también el canónico⁴⁵. Entre otras cosas, la historicidad significa que los aspectos sustanciales del derecho canónico, con todo el derecho divino, no se presentan *químicamente puros* en la historia⁴⁶, sino transidos por las mediaciones que le dan consistencia humana, temporal y técnica. El derecho canónico, aunque esté repleto de aspectos cuyo origen se encuentra en la acción de Dios, es un bien humano y un orden sobre esos bienes humanos de naturaleza jurídica: es decir, no regula las relaciones de la persona o el fiel con Dios, sino las relaciones humanas entorno a un bien jurídico dentro de la Iglesia⁴⁷. Por tanto, algo es jurídico si concurre una cierta manifestación externa en torno a

42 «La nozione di ‘costituzione’, come tutti i concetti teorici e complessi, è un ente di ragione o un’astrazione concettuale, ha però un chiaro fondamento nella realtà. Non si tratta di una sovrastruttura mentale, fittizia e artificiale, ma della scoperta e dell’emersione della graduazione o della gerarchia dei diritti in *Ecclesia*» (M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, o.c., 38).

43 «La prevalenza normativa è ovviamente il riconoscimento della prevalenza sostanziale del contenuto della costituzione. La superiorità dei diritti primari o essenziali è il patente riscontro della graduazione della realtà giuridica» (M. DEL POZZO, *L’ordine costituzionale del Popolo di Dio*, o. c., 33). «La gerarchia o graduazione non riguarda tanto le norme quanto la stessa realtà studiata (il *mysterium Ecclesiae sub specie iuris*)» (Ibid., 26).

44 Cf. M. DEL POZZO, *L’estensione della potestà primaziale nel disegno costituzionale*, in: *Ius Canonicum*, 111/56 (2016) 213.

45 «Si carece de esta vigencia no puede calificarse propiamente de Derecho. De aquí que solamente pueda hablarse de Derecho divino en la medida en que la Iglesia toma conciencia en la historia de la dimensión de justicia, en orden a su vida comunitaria, inherente a la fe. Esta toma de conciencia es histórica, y, por tanto, humana, aunque su contenido más esencial sea el designio divino y la Iglesia la lleve a cabo con la asistencia del Espíritu Santo. La Iglesia al tomar conciencia de que un determinado principio le obliga, por ser de origen divino, trata de asumirlo en sus estructuras o, más exactamente, trata de estructurarse de acuerdo con él. En esta acción autoestructurante de la Iglesia, conforme al designio divino, hay siempre elementos de índole humana. De aquí que el *ius divinum*, o aún no puede calificarse de Derecho, por carecer de vigencia histórica, o nos aparece entrelazado con elementos de procedencia humana» (P. LOMBARDÍA, *Norma canónica*, o.c., 455).

46 Cf. J. OTADUY, *Dulcor Misericordiae* III. Las situaciones irregulares desde el Concilio hasta *Amoris Laetitia*, in: *Ius Canonicum*, 115/58 (2018) 175.

47 Cf. J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, in: *Ius Canonicum* 10/5 (1965) 418.

un bien debido a otro. La exterioridad es connatural a todo derecho, también al derecho canónico; nada es debido si no puede estar en posesión de otro o si no puede ser perturbado por otro. Pero, una vez dada la manifestación externa, no cambia la naturaleza de los elementos sustanciales e internos⁴⁸; al contrario, los aspectos superiores reclaman ser manifestados como fundamentales y los secundarios como tales. Como la manifestación no puede suponer una reducción o falseamiento de la sustancia, resulta que las diversas manifestaciones participan de la intensidad de lo manifestado. En efecto, nadie duda del origen divino de los derechos fundamentales de la persona y del fiel y, sin embargo, aunque en su configuración normativa aparecen como normas humanas (como lo sería la LEF en el caso de haber sido promulgada), eso no significa que sean solo derecho humano, o que la separación entre la formalización y lo formalizado (la realidad regulada) sea radical y total. Desde aquí también puede percibirse que el principio de jerarquía normativa no es una pura formalidad, sino una herramienta de orden constitucional incoada ya en la misma realidad jurídica y en el mismo lenguaje jurídico⁴⁹.

4) Por último, existe otra vía por la que pueden descubrirse elementos sustanciales de la jerarquía normativa: es la *rationabilitas* de la norma canónica, noción central en la teoría de la norma humana. La *rationabilitas* designa el realismo de la norma canónica⁵⁰. Puede distinguirse un triple aspecto en la *rationabilitas*: *rationabilitas sustancial* (la adecuación a la naturaleza humana, a la Revelación y a la naturaleza de las cosas), *rationabilitas histórica* (circunstancias espacio-temporales) y *rationabilitas técnica*⁵¹. Aquí quisiera subrayar un argumento que se basa en esta última: apoyados en la historicidad que veíamos anteriormente, puede decirse que las manifestaciones jurídicas externas (entre ellas las normas) en el

48 Errázuriz, después de explicar que «si el disfrute del bien no dependiera de alguna manera de la acción externa de otro sujeto, ese bien no podría calificarse como jurídico», aclara que «esto no significa que solo los bienes materiales sean bienes jurídicos. Por el contrario, los principales bienes jurídicos son los inherentes a la misma persona y a sus actividades más espirituales. La especificidad jurídica de estos bienes está ciertamente ligada a su dimensión externa y sensible, pero esta afirmación no puede separarse de la realidad humana global de estos bienes, que de otro modo se convertirían en meras apariencias, no reales. Por ejemplo, cuando se reconocen y protegen los derechos de la libertad personal, el bien jurídico objetivo es la misma libertad espiritual del hombre en sus manifestaciones visibles, materia de las relaciones humanas externas» (C. J. ERRÁZURIZ [con la colaboración de P. POPOVIĆ], *El derecho como bien jurídico*, o. c., 119).

49 Esto requeriría alguna precisión sobre el lenguaje jurídico que no es posible realizar aquí. Téngase en cuenta, en todo caso, la relación insuprimible entre significante (palabras) y significado (realidad).

50 Es el argumento del siguiente trabajo: E. BAURA, *La razionalità ovversossia il realismo della legge canonica*, in: PÉTER SZABÓ; TAMÁS FRANKÓ; SZENT ISTVÁN TÁRSULAT (a cura di), «*Sacrorum canonum scientia*». Radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno, Budapest 2022, 78-91.

51 Cf. J. CASTRO TRAPOTE, *El principio de prevalencia de la lex rationabilior*, in: *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, 38 (2022) 723-727.

tiempo, van generando progresos en la civilización jurídica, y dan lugar a una serie de formas contrastadas que hacen reconocible el derecho y las normas. Por ejemplo, sería extraño que en el siglo XXI se promulgaran las normas por la fijación de una hoja escrita en las puertas de la Basílica de San Juan de Letrán, sin ninguna publicidad más que esa. Si así se hiciera, esa norma carecería de promulgación por falta de *rationabilias técnica*: normas que contradicen las formas habituales de la civilización jurídica. La *civilización jurídica* es una praxis consolidada de principios universales o universalizables acordes con la dignidad humana⁵². Algunos de esos principios son la eliminación de la tortura, el principio de legalidad penal, el principio de irretroactividad de la ley penal desfavorable, el derecho al juez legal, el principio de sujeción de la autoridad a las normas, unos procesos que articulen el derecho de defensa, la prohibición de la arbitrariedad. Si es cierto que hay elementos de la civilización jurídica que no han existido siempre y que serán sustituidos por otros con el paso del tiempo, eso no quiere decir que no sean sustanciales; refleja más bien que la adquisición de las verdades es progresiva; solo forma parte de la civilización jurídica lo que supone un crecimiento en favor de la dignidad humana.

Por lo tanto, por más que se intente prescindir de una jerarquía normativa técnica, como esa formalización normativa ha tenido lugar (existen normas de contenido constitucional), el modo de acercarse a esas normas (interpretar, aplicar, ordenar, etc.) reclama la perspectiva constitucional como parte de la civilización jurídica actual, pues a día de hoy, no existe otra más adecuada: es imposible trabajar el derecho canónico actual con la mentalidad del absolutismo monárquico o con la del legicentrismo decimonónico. El constitucionalismo es hoy la pre-comprensión jurídica para estudiar y aplicar todo sistema normativo, también el canónico.

Porque el aspecto formal de la jerarquía normativa no es un puro invento humano, es posible rastrear en la historia del derecho algunos *antecedentes del principio de jerarquía y del constitucionalismo canónico*. Existen antecedentes de la jerarquía normativa en el derecho canónico que adelantan, incluso, algunos logros recientes del constitucionalismo posterior a la II Guerra Mundial. En efecto, el constitucionalismo no ha sido un artificio creado totalmente *ex novo* por la doctrina o implantado abruptamente por la autoridad; ha crecido, en cambio, a partir de unos elementos hoy denominados constitucionales que se han ido consolidando y

52 Descendiendo al concepto más englobante de civilización, D'Ors la define como «la situación social de convivencia progresivamente perfeccionada» (Á. D'ORS, o. c., 510).

sistematizando progresivamente con ocasión de algunos desarrollos doctrinales y acontecimientos históricos⁵³. La civilización jurídica se encuentra tamizada actualmente por el constitucionalismo, técnica que hoy se presenta además como una teoría del derecho (y del Estado)⁵⁴.

Algunos de esos antecedentes presentes en la tradición canónica y que hoy forman parte de la teoría constitucional del derecho son los siguientes: los límites de la autoridad (positivos y no positivos), los derechos naturales, las diferentes formas de vicariedad en la titularidad de la potestad, la autoridad concebida como servicio, los antecedentes en la distinción entre principios y reglas, la precedencia lógica y sustancial de lo comunitario sobre lo institucional, la superioridad de la función judicial en la perspectiva jurídica, la doctrina de la tiranía, la verdad del derecho o lo indecible por la mayoría, etc.⁵⁵.

Junto a estos precedentes, viene supuesta en la actualidad la superioridad de los derechos fundamentales en el sistema normativo canónico, como puede verse en la exposición de motivos de algunas normas canónicas; puede destacarse una de las últimas reformas del Código (c. 700 CIC y c. 501 § 2 CCEO) sobre la ampliación de un plazo para recurrir: después de reconocer «alla tutela e alla protezione dei diritti soggettivi un posto privilegiato nell'Ordinamento giuridico della Chiesa», afirma el texto que «sussiste il pericolo che la procedura prevista dai cann. 697-699 CIC e dai cann. 497-499 CCEO non sempre venga correttamente rispettata, mettendo a rischio la validità della procedura stessa e di conseguenza la tutela dei diritti dei professi dimessi»⁵⁶.

Siendo que esos antecedentes son de matriz canónica, presentes en su mayor parte en la experiencia del *derecho común*, sería paradójico que la doctrina canónica se empeñara en el siglo XXI en marcar distancias con su propia tradición, por el solo hecho de que forman parte de una decadente cultura jurídica secular. Si es decadente o mejorable lo será por razones seguramente ajenas a la influencia canónica. Pero se hace necesario distinguir entre lo descartable y lo recomendable dentro de la teoría constitucional del derecho, como hace notar el prof. del Pozzo:

53 Algunos de esos elementos presentes en la época medieval, con diversas interpretaciones, son resaltados por los autores (cf. M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino: Giappichelli, 2014, 19-51; N. MATEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà*, o.c., 25-39).

54 Cf. L. FERRAJOLI, *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Bari-Roma: Laterza, 2021, junto a otros estudios del autor.

55 Por motivos de espacio no puedo desarrollarlos en este trabajo.

56 FRANCISCO, *Carta Ap. motu proprio con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso*, de 2 de abril de 2023, promulgada al día siguiente con la publicación en el *L'Osservatore Romano*, de 3 de abril de 2023. La cursiva es mía.

«L'esigenza ecclesiale chiaramente è molto distante da prerogative soggettivistiche e istanze democratiche, ma per nulla incompatibile con la garanzia dei diritti e la legalità nell'esercizio del governo. Sembra erroneo e controprudente identificare la tecnica con l'orizzonte di senso e di valore sottostante senza riconoscere pure i vantaggi del progresso e dell'elaborazione civile. Il principio costituzionale, rettamente inteso e applicato, mira solo a ordinare e ottimizzare il sistema giuridico»⁵⁷. Por muy cuestionables que sean algunos planteamientos constitucionales en el ámbito civil, eso no justifica que se haga una enmienda a la totalidad y se desprecie lo que de bueno existe.

Es tan cierto que no se ha asumido formalmente la técnica de la jerarquía normativa constitucional, como que tampoco se ha asumido el formalismo de considerar todo del mismo rango negando el intrínseco valor del contenido regulado por las normas. Sencillamente, no se ha positivizado en un canon, aunque ha existido, y continúa, *un proceso importante de asimilación* (son varios los sínodos que estuvieron de acuerdo con la LEF, el importante discurso de Pablo VI del 20 de noviembre de 1965, el desarrollo doctrinal respecto a temas de rango constitucional, la misma preparación del Proyecto de la LEF y, sobre todo, la vigencia formal en el Código de normas procedentes del Proyecto)⁵⁸. Más que rechazar una constitución formal y preferir el legicentrismo, la normativa canónica deja a la doctrina su discusión para que el paradigma constitucional siga madurando y las dificultades teóricas encontradas puedan ir despejándose. Es tarea de la doctrina canónica concienciar sobre la jerarquía normativa implícita que contiene todo sistema normativo, de modo que los operadores jurídicos puedan desplegarla en la praxis canónica. Para ello es preciso completar y superar el limitado método de la exégesis por medio del método sistemático en el modo de trabajar todo el material normativo vigente, pues de otro modo no se extrae todo el potencial concentrado en el conjunto de las normas canónicas.

5. ALCANCE DEL PRINCIPIO DE JERARQUÍA NORMATIVA

Acotada la jerarquía normativa como jerarquía entre normas canónicas humanas, fiel reflejo de la complejidad y riqueza de la realidad y la experiencia jurídicas en la Iglesia, corresponde ahora avanzar hacia la identificación de los distintos rangos normativos. Es frecuente que la doctrina sostenga que el rango legal es el

57 M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, o.c., 26.

58 Cf. D. CENALMOR PALANCA, o.c., 21-187.

superior en el sistema normativo del derecho canónico⁵⁹. Es decir, el rango superior vendría conformado por las normas con fuerza de ley (ley propiamente dicha, costumbre, leyes delegadas). Aquí se sitúa la doctrina mayoritaria condicionada por el método exegético. Junto a ello, los autores suelen analizar los derechos de todos los fieles, pero no desde la perspectiva normativa. Podríamos decir que, si *el rango legal* ha sido analizado técnicamente, este proceso no se ha extendido a los mencionados derechos, considerados *atécnicamente*, como realidad predominantemente extranormativa.

Esta postura se queda con lo más importante: los derechos fundamentales entendidos como exigencias de justicia que dimanen de la condición ontológica del fiel⁶⁰. Pero no acomete una obviedad: son también normas, en concreto y sobre todo, los cánones 208-223, procedentes en gran medida del proyecto de la LEF. El resultado es que los derechos fundamentales quedan en una posición normativa más débil: son normas programáticas, no directamente aplicables ni invocables ante los tribunales contra las normas que los regulan, como ocurriera en el viejo constitucionalismo decimonónico⁶¹. Se incurre por tanto en la *perplejidad*: en el orden de la realidad se les reconoce una entidad mayor (se conectan al derecho divino), y en el plano normativo acaban teniendo una consideración menor (normas de rango legal reducidas a directrices).

Fue necesaria, incluso, una nota explicativa del entonces Pontificio Consejo para la Interpretación de los textos legislativos debido a algunos abusos de autoridad, en la que se tuvo que aclarar que la norma del canon 223 § 2 («Compete a la autoridad eclesiástica regular, en atención al bien común, el ejercicio de los derechos propios de los fieles») «non va invocata per limitare nei singoli casi

59 Cf. J. OTADUY, *Ley canónica*, in: *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 63, 66; D. CENALMOR; J. MIRAS, *El Derecho de la Iglesia*, 4 ed., Pamplona: Eunsa, 2021, 113; M. J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introducción al derecho canónico*, Murcia: Laborum, 2020, 32; P. VALDRINI [avec É. KUVELGO], *Leçons de droit canonique. Communautés, personnes, gouvernement*, Paris: Salvator, 2017, 263.

60 Es una posición común en la doctrina. A título de ejemplo puede citarse a Incitti: «La dottrina comune tende a collocare i diritti fondamentali del fedele nell'ambito delle esigenze del proprio essere cristiano, in ordine alla missione affidata da Cristo alla Chiesa da compiere nel mondo» (G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, o.c., 116).

61 Tal es la posición de Cattaneo, que atribuye un valor teleológico (programático) a los derechos y deberes de todos los fieles: «Possiamo affermare che diritti e doveri dei fedeli hanno un carattere teleologico, nel senso che essi devono sempre essere considerati in rapporto con i valori che ne sono alla base» (A. CATTANEO [con la collaborazione di C.-M. FABRIS], *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Venezia: Marcianum Press, 2011, 211); y Chiappetta sostiene que «il titolo I enumera i doveri e i diritti fondamentali, programmatici, che vanno opportunamente chiariti, integrati e concretizzati con numerosi altri obblighi e diritti, richiamati successivamente» (L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. I. Libri I-II, 2 ed., Roma: Dehoniane, 1996, 306).

l'esercizio dei diritti»⁶². Desde las primeras constituciones que siguieron a la II Guerra Mundial, todo sistema jurídico reconoce el principio de aplicación directa de las normas constitucionales, entre ellas los derechos fundamentales, obligatorias tanto para las personas como para los poderes públicos⁶³. Si bien esta postura no está exenta de interpretaciones erróneas, es unánime la doctrina al considerarlo un avance con respecto a la situación legicentrista precedente, claramente más iusvoluntarista y por eso menos garantista. Esas constituciones logran un planteamiento jurídico sobre el papel que se impone finalmente al absolutismo después de tantos siglos.

La falta de una teoría de la norma canónica ha dificultado, a mi juicio, sacar todas las consecuencias canónicas que están implícitas, primero en la valencia jurídica del Concilio Vaticano II, y, segundo, en la traducción normativa que del Concilio ha llevado a cabo el Código de 1983 por medio del estatuto del fiel y sus derechos fundamentales⁶⁴. La pregunta siguiente es pertinente: ¿qué tipo de normas son esos cánones que formalizan los derechos de todos los fieles? De otro modo: ¿qué rango normativo tienen los derechos fundamentales? Responder que son normas de rango legal (codiciales) supone adoptar la obsolescencia del paradigma codicial y dar la espalda a los avances (reconocidos eclesialmente) que el derecho ha experimentado: no se pueden desconocer sin incurrir en un cierto tradicionalismo canónico similar al tradicionalismo teológico del siglo XIX que reaccionó frente al racionalismo laicista⁶⁵. Además, sería una respuesta contradictoria con la tradición canónica sobre los derechos naturales que los juristas reconocen como contribución histórica del derecho canónico a la ciencia jurídica y a la teoría del constitucionalismo⁶⁶.

Se podría aducir que siempre se han tenido en cuenta los derechos naturales sin necesidad de una técnica constitucional, y que lo mismo podría ocurrir respecto a los derechos de todos los fieles. Esta postura tiene que ver con lo que apuntábamos más arriba: la pretendida jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano cumplía suficientemente la función de realzar unos contenidos de

62 PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota explicativa. Orientamenti circa l'applicazione del canon 223 § 2 CIC (8 de diciembre de 2010), n. 4, in: *Communicationes*, 44 (2010) 280-281 (apud G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, o.c., 119).

63 Así viene recogido, por ejemplo, en el art. 9. 1 Constitución Española.

64 Según apunta Herranz, el canon 204 es el «vero cardine di tutto il Codice» (J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano: Giuffrè, 1990, 39).

65 Cf. J. CASTRO TRAPOTE, *Del paradigma codicial al paradigma constitucional*, in: *Ius Canonicum*, 124/62 (2022) 676-679.

66 Cf. J. HABERMAS; J. RATZINGER, o.c., 27; N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, o.c., 45; E. GARCÍA DE ENTERRÍA, o.c., 51-53; F. WIEACKER, o.c., 222-223, 247.

origen divino frente a las normas humanas. Sin duda, esto logra un planteamiento aceptable, pero bastante teórico y nada garantista. La arbitrariedad podría desbordarse sin límites, como así ha ocurrido, por ejemplo, cuando en virtud de “superiores” razones pastorales no se aplicaba el derecho penal en la Iglesia. El derecho canónico no puede apoyarse, aunque las necesita, en la sabiduría o la virtud de los titulares de los oficios eclesiásticos, porque pueden carecer de una y de otra, y los fieles y el orden eclesial quedarían expuestos a la arbitrariedad. En todo caso, ya vimos que es un mal planteamiento trasladar la jerarquía normativa a la superioridad del derecho divino respecto al derecho humano, porque ni uno ni otro se reducen a normas, y porque el primero define desde dentro al segundo otorgándole la posibilidad de existir (la *rationabilitas* de la norma).

Por eso, proponer la superioridad del derecho divino sobre el derecho humano no ha facilitado que el derecho divino tenga más incidencia en la praxis eclesial de estos años⁶⁷, y además deja sin responder el interrogante clave sobre el principio de jerarquía: ¿es razonable que un sistema normativo equipare ficticiamente el valor de todas las normas al margen de su contenido o carácter fundamental? La negación del rango constitucional implica la afirmación del legicentrismo, postura más alejada de los fundamentos del derecho canónico⁶⁸. Es decir, el rechazo de la técnica constitucional se acomete desde la asunción de la técnica legicentrista, y no desde la superioridad del derecho divino, pues este argumento se mueve en otro plano distinto, como hemos visto. Admitido que no todas las normas tienen el mismo valor según el contenido como es obvio –nadie lo pone en duda–, la calificación de los derechos fundamentales como normas superiores a las normas de rango legal postula y asienta la existencia de normas constitucionales en el derecho canónico. En efecto, la existencia del rango constitucional viene reforzada y completada por la formalización de los derechos fundamentales en el derecho

67 Cf. P. CAVANA, *Il diritto canonico nell'età secolare*, in: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 12 (2020) 75-76.

68 El legicentrismo es aquel sistema normativo basado en el protagonismo de la ley procedente del legislador entre las fuentes normativas. De una manera lógica, el legicentrismo lleva a un monopolio legislativo: concebida la ley procedente del legislador como el mayor rango entre las fuentes normativas, se convierte en fuente de fuentes: todas las demás normas tendrán existencia y validez según vengán reconocidas por la ley procedente del legislador. De modo que las fuentes normativas acaban teniendo su fuente en la voluntad de legislador. Es significativo a estos efectos el régimen legal de la costumbre, el establecimiento de fuentes supletorias, la interpretación auténtica, etc.

canónico⁶⁹. Los derechos fundamentales se convierten en la clave de bóveda del sistema normativo a través del derecho constitucional canónico⁷⁰.

Para llegar a un *planteamiento cabal de la teoría constitucionalista en el derecho canónico*, según mi entender, es preciso dar algunos pasos: 1º) completar el *concepto de norma* para detectar las normas-principios; 2º) identificar la *tipología de los rangos normativos*; 3º) *ampliar* el principio de jerarquía normativa; 4º) relativizar el carácter primordial de la *distinción entre público y privado* en el derecho canónico. Una breve explicación sobre cada uno.

Respecto al *concepto de norma*: hay normas que enuncian un derecho (*ratio iuris*), y normas que regulan el ejercicio de un derecho (*regula iuris*)⁷¹. Si bien el primer tipo de normas es relativamente reciente en la teoría de la norma, no es extraño a la tradición jurídica y canónica, donde la norma es considerada como *ratio iuris*, es decir, razón o expresión del mismo derecho (*ius*)⁷². La doctrina que ha prestado atención a este tema sitúa entre las normas-principios a los derechos fundamentales⁷³. Aunque ha sido el constitucionalismo del siglo XX el que ha hecho uso de esta noción de norma, no se ha dejado de reconocer entre las funciones de la norma la función declarativa de un derecho al que la conducta regulada se refiere⁷⁴. Este aspecto ha ganado terreno en algunas distinciones de los teóricos del derecho (principios y reglas⁷⁵, normas téticas y normas hipotéticas⁷⁶, normas regulativas y normas categóricas⁷⁷, etc.). Más allá de las denominaciones y los matices que implica cada una de ellas, este es un punto de progreso que matiza las posturas más radicales del *paleopositivismo* propio del paradigma codicial y de la ideología del legicentrismo⁷⁸.

69 Dalla Torre sienta una conclusión razonable de la existencia de un catálogo de derechos y deberes de todos los fieles: «Questo fatto riflette un ben preciso processo di maturazione della riflessione canonistica sul problema della configurabilità nell'ordinamento canonico di diritti e doveri fondamentali, cioè comuni a tutti e dotati di un certo grado di resistenza passiva all'abrogazione o alla derogazione, superiore rispetto a quello presentato da qualsiasi altra disposizione di legge pur prevedente diritti e doveri, ovvero modalità del loro esercizio» (G. DALLA TORRE, o. c., 84).

70 Cf. M. DEL POZZO, Lo statuto giuridico fondamentale del fedele, o. c., 11.

71 Cf. J. CASTRO TRAPOTE, El principio de prevalencia de la *lex rationabilior*, o. c., 714-721.

72 «Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2; I-II, q. 90, a. 4).

73 Cf. J. OTADUY, o. c., 278-279; P. MICHOWICZ, Razonamiento por principios. Aproximación canonística, in: *Ius Canonicum*, 120/60 (2020) 769-793.

74 Cf. E. BAURA, o. c., 133.

75 Cf. R. DWORKIN, Los derechos en serio, [1977] Barcelona: Ariel Derecho, 1984, 61-101.

76 Cf. L. FERRAJOLI, *Principia iuris*. Teoría del derecho y de la democracia, vol. I, Madrid: Trotta, 2007, 399-403.

77 Cf. R. GUASTINI, Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho, Madrid: Gedisa, 2016, 150.

78 Cf. L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, o. c., 12.

En cuanto a la *tipología de los rangos normativos*: si el alma del Código es la noción de fidelidad⁷⁹, sus derechos fundamentales se cuentan entre las normas más importantes del Código; dicho jurídicamente, son normas constitucionales. Así pues, pueden enunciarse actualmente los siguientes rangos normativos: normas constitucionales, normas legales, normas administrativas⁸⁰. La doctrina canónica admite sin problemas los dos últimos porque a ello conduce el método exegético. Algunos autores, sin contradecir el Código, pero sacándole más partido por el método sistemático, admiten también las normas constitucionales⁸¹. Hemos tratado de mostrar que el principio de jerarquía normativa no obedece únicamente a que *un canon* establezca esa jerarquía: sería incurrir en un formalismo mayor que el que se trata de evitar. Los mismos teóricos del derecho admiten la valencia constitucional de las normas preliminares de los códigos civiles, anteriores a las constituciones del siglo XX⁸². Con más motivo puede darse cabida al mismo recorrido doctrinal en el CIC y en el CCEO.

Una vez que se admite el rango constitucional, es necesario proceder a la consecuente *ampliación del principio de jerarquía normativa*: es decir, las normas de rango legal, por ejemplo, la ley en sentido técnico (aquella promulgada por el legislador siguiendo un procedimiento más o menos detallado), no son las normas de mayor rango entre las normas canónicas (humanas). El principio de jerarquía normativa rige la relación entre las normas legales y las normas reglamentarias o administrativas: las primeras son superiores a las segundas, y si estas contradicen a las primeras, son inválidas. Este principio se apoya en la previa distinción de funciones, que a su vez sirve de base al principio de legalidad: las normas y actuaciones de la función administrativa están sometidas a las normas con rango de ley —la ley en sentido técnico, la legislación delegada y las costumbres— (cc. 33 § 1, 34 § 2, 38). Si el rango legal fuera el más alto, hasta aquí llegaría el principio de legalidad y el principio de jerarquía normativa. Pero como existe el rango constitucional, es necesario constatar una ampliación del principio de jerarquía normativa (las normas legales no pueden contradecir las normas constitucionales) y

79 Cf. J. HERRANZ, o.c., 39.

80 Por *rango normativo* se entiende *aquel nivel específico que ocupa toda norma, cuya vigencia y validez está condicionada, respectivamente, por los requisitos formales y por el contenido de las normas de los niveles superiores (si los hubiera), y es condicionante de la vigencia y de la validez de los niveles inferiores (si los hubiera)*.

81 Cf. E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico*, o.c., 252.

82 Cf. A. MARRONE, *Fonti normative. Concetti generali, problemi, casi*, 2 ed., Bologna: il Mulino, 2022, 15-16; Á. GARRORENA MORALES, *Derecho Constitucional. Teoría de la Constitución y sistema de fuentes*, Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2011, 182; P. DE PABLO CONTRERAS (coord.), *Curso de Derecho civil (I). Derecho privado. Derecho de la persona*, 4 ed., Madrid: Colex, 2001, 43; L. DÍEZ PICAZO; A. GULLÓN, *Sistema de derecho civil*, vol. I, 11 ed., Madrid: Tecnos, 2005, 99; P. GROSSI, *Scritti canonistici*, Torino: Giuffrè, 2013, 210.

consecuentemente del principio de legalidad (no solo la función administrativa está sujeta a las normas legales, sino también la función legislativa a las normas constitucionales)⁸³.

Finalmente, un inconveniente que sigue arrastrando el derecho canónico desde Suárez y que se ha agravado con el *Ius Publicum Ecclesiasticum*, a mi juicio, es su extremado *publicismo*, característica procedente del excesivo iusvoluntarismo que sigue adherido al derecho canónico. En este sentido, aunque el rango constitucional sea admitido por la doctrina desde el siglo XIX, lo cierto es que el actual constitucionalismo, con la inclusión de los derechos fundamentales y su eficacia normativa directa, desborda la distinción moderna, hasta ahora primordial, entre público y privado en el derecho⁸⁴. Si bien es útil conservarla, su apreciación aparece en un estadio secundario y posterior al constitucional, ya que el derecho constitucional se abre a una realidad que va más allá de lo institucional y que tiene nuevas exigencias de justicia, y por eso se plantea en un nivel superior: la expresión normativa de la dimensión jurídica de la realidad trasciende y relativiza la división del derecho canónico entre público y privado⁸⁵. Si bien lo público y lo privado parten de la distinción entre institucional e individual, no debemos olvidar que la contraposición no es lo radical o primordial, mientras que sí lo es que los fieles en comunión entre sí –*communio fidelium*– y sus derechos fundamentales se sitúan en un plano más alto: los fieles y sus derechos no son ni públicos ni privados, son sencillamente eclesiales, reales, un aspecto del *mysterium Ecclesiae*, con repercusiones de derecho público y de derecho privado; puede verse, por ejemplo, cuando el bien común viene definido por los derechos fundamentales⁸⁶. El constitucionalismo es, a fin de cuentas, la respuesta alcanzada por la civilización jurídica al absolutismo iniciado en la Edad Moderna, tanto en el ámbito civil como eclesial⁸⁷.

83 El principio de jerarquía normativa, aplicado entre las normas legales y las constitucionales, da lugar al principio de congruencia y de prevalencia (cf. M. DEL POZZO, L'ordine costituzionale del popolo di Dio, o.c., 33-34).

84 Lo Castro llama a mirar la vida eclesial con el fin de superar la ideológica rigidez de la clasificación entre público y privado (cf. G. LO CASTRO, Il mistero del diritto. III. L'uomo, il diritto, la giustizia, Torino: Giappichelli, 2012, 132).

85 Cf. H. PREE, Esercizio della potestà e diritti dei fedeli, in: J. CANOSA (a cura di), I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, Milano: Giuffrè, 2000, 308; J. HERRANZ, o.c., 119-120. Los autores citados afirman que la *salus animarum* trasciende la clasificación público-privado, secundaria e instrumental respecto a lo auténticamente personal.

86 Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la Doctrina social de la Iglesia: «las exigencias del bien común derivan de las condiciones sociales de cada época y están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentales» (n. 166).

87 Según Mateucci, «è impossibile intendere il costituzionalismo moderno, se non teniamo presente la formazione in Europa dello Stato assoluto, come nuova forma, storicamente determinata, di organizzazione del

6. CONSECUENCIAS DE LA AMPLIACIÓN DEL PRINCIPIO DE JERARQUÍA NORMATIVA

Entre las consecuencias más importantes se hallan las tres siguientes: 1) La ampliación del principio de jerarquía normativa implica que las normas superiores condicionan la *validéz* de las normas inferiores; es decir, que las normas administrativas son válidas si no son contrarias a las normas legales⁸⁸, y las normas administrativas y las normas legales son válidas si no son contrarias a las normas constitucionales. 2) La *interpretación* de las normas legales y administrativas, entre otras cosas, ha de ser conforme con las normas constitucionales⁸⁹. 3) La *ampliación del principio de legalidad*: la función administrativa está sujeta en su actuación a las normas legales, y la función legislativa está sujeta en su legislación a las normas constitucionales⁹⁰.

potere, appunto perché lo ‘Stato’ è l’avversario storico contro cui è chiamato a battersi» (N. MATEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà*, o.c., 25).

88 Según el principio de jerarquía toda norma inferior que vulnere una norma superior es inválida y debe ser declarada nula: prudentemente, no obliga (Cf. J. OTADUY, *Ley canónica*, o.c., col. 66). Así, las normas reglamentarias son nulas si se oponen a una norma legal o constitucional; la norma legal es nula si se opone a una norma constitucional. No se extiende el principio de jerarquía a la nulidad que recibiría una norma constitucional por ser totalmente incoherente con el *ius divinum*, ya que aquí hablaríamos de norma inexistente: así es toda norma que niega la realidad que pretendía ordenar. Es una aplicación del viejo principio: *lex iniusta non est lex*.

89 «La técnica jurídica constitucional implica que el Derecho constitucional se constituye en criterio de interpretación de todo el ordenamiento, de modo que todas las disposiciones restantes deben interpretarse en conformidad con el Derecho constitucional, aunque la letra de la ley no dé pie a esa interpretación. En otras palabras, el Derecho constitucional prevalece incluso sobre la letra del resto de las disposiciones canónicas» (J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, o.c., 33).

90 Ningún problema ve Lo Castro desde el punto de vista teórico aunque reconoce dificultades para algún tipo de mentalidad más jerarcológica: «In pura linea di principio quella qualifica [la fundamentalidad de los derechos] potrebbe essere addirittura difesa e rivendicata anche nei confronti della volontà del legislatore che la misconoscesse o la negasse. Ma non v’è chi non veda, specie in un ordinamento quale il canonico ove l’autorità umana ha consapevolezza d’essere insediata in quella divina, della quale per sua missione vuole essere la prima e la più fedele interprete» (G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell’ordinamento canonico*, Milano: Giuffrè, 1985, 221).

En este sentido, Beatrice Serra da un paso más al afirmar que el principio de legalidad inaugurado en el Código de 1983, determinando la sujeción a la ley de la función administrativa, y en lo que se refiere al procedimiento de la génesis de las normas, también la sujeción de la función legislativa a las normas sobre la producción de normas (normas *in legislando*), inicia un interesante itinerario que supone un gran paso adelante para alcanzar una comprensión del derecho que deje de situarse como en su fuente en la *potestas regiminis*: «il passaggio dalla riconduzione del diritto al potere alla riconduzione del potere al diritto. O, anche, il passaggio dalla visione del potere quale fondamento del diritto alla visione del potere quale strumento al servizio del diritto» (B. SERRA, *Ragioni della supremazia della lex nell’esperienza giuridica della Chiesa: note sparse sulle interazioni fra ius e potestas nella codificazione post-conciliare*, in: J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917*, Roma: EDUSC, 2019, 910). «Proprio se rappresentato in (parziale) rottura con la concezione istituzionale, il principio di legalità poteva essere funzionale alla rilegittimazione del diritto nella Chiesa, evidenziando il corpo delle leggi canoniche come regola per la gerarchia e non, esclusivamente, come comando della gerarchia» (Ibid., 910). Un Código, para la Iglesia, como fue el de 1917, implicaba que el Papa se ponía normas a sí mismo. Así lo ve Ruffini (Cf. F. RUFFINI, *Scritti giuridici minori*, vol. I, Milano: Giuffrè, 1936, 97).

Una conclusión a la que nos lleva la adopción cabal del principio de jerarquía es que las normas legales pueden ser inválidas. Pero, ¿puede ser inválida una norma dictada por el Romano Pontífice?; ¿en qué se basaría la invalidez de una ley universal? Forma parte de la tradición canónica que una norma injusta no es una norma: *lex iniusta non est lex*⁹¹. Pero en este caso no hablaríamos de invalidez sino de *inexistencia* de la norma: es el vicio más radical en que puede incurrir una norma⁹². Aquí me refiero a invalidez, que no proviene de la falta de *rationabilitas* –entre otras cosas, adecuación al *ius divinum*–, sino de la vulneración de una norma de rango constitucional por otra de rango legal, de modo similar al caso de la vulneración de una norma legal por otra norma administrativa. Si esto último se apoya en la preeminencia reconocida a la función legislativa sobre la administrativa, basada entre otras razones en la jerarquía subjetiva de los titulares del oficio de legislador, ¿en qué se funda la sujeción de la función legislativa a unas normas dictadas por el mismo legislador? En la jerarquía de la realidad de algunos derechos (y de la estructura básica de la Iglesia) sobre la jerarquía de la autoridad: la dimensión jurídica de la realidad ha sido normativizada; es decir, la jerarquía de la autoridad está sujeta a la jerarquía de la realidad y a las normas que la expresan.

Además, dentro de las normas constitucionales son jerárquicamente superiores los derechos fundamentales respecto a las normas constitucionales de carácter institucional. Porque la dimensión jurídica de la realidad tiene un reflejo norma-

«Los derechos y deberes de los fieles enunciados en el CIC –dentro de los que incluyo los que el cuerpo legal atribuye a los laicos– son verdaderos derechos y deberes fundamentales de rango constitucional, por lo cual prevalecen sobre las normas sin rango de ley constitucional, de modo que todas ellas deben ser interpretadas según esos derechos y deberes» (J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2 ed., Pamplona: Eunsa, 2004, 103).

La negación de los derechos fundamentales como normas constitucionales y su defensa como normas codiciales obviaría el avance que ha tenido lugar en el ámbito jurídico, necesitado a mi juicio del diálogo con los canonistas: se ha pasado de un *principio de legalidad formal* a reconocer además un *principio de legalidad sustancial*, todo ello dentro de la teoría de la norma humana; es decir, se ha pasado a distinguir la validez formal de la validez sustancial; la primera se refiere a los requisitos formales (autoridad legítima y procedimiento), y la segunda a la congruencia con el contenido de las normas superiores que expresan aspectos importantes de la dimensión jurídica de la realidad. Porque la realidad ha sido formalizada, es por lo que se postula en el derecho canónico la sujeción del legislador a la realidad normativizada, en la medida en que la norma no es solo una pieza formal del derecho canónico, sino una ventana a la dimensión jurídica de la realidad, sobre todo los derechos de los fieles, a quienes la autoridad está destinada a servir.

91 SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, I, v. 11. Otra expresión rotunda del Aquinate es la siguiente: las leyes injustas «tienen más de violencia que de ley» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4).

92 Pero de esto se ocupa la teoría fundamental del derecho canónico. La teoría de la norma se ocuparía de la declaración de nulidad de esa norma o de cómo expulsarla del sistema normativo, y de los medios para ello. En este caso estamos en el ámbito del derecho positivo, es decir, de las normas humanas que existen en el derecho canónico.

tivo, viene comprometido el principio de jerarquía normativa⁹³. En consecuencia, la función judicial tiene preeminencia sobre la función legislativa desde la perspectiva (estrictamente jurídica) de la justicia porque puede ver la realidad concreta del bien jurídico (*ipsa res iusta*), a diferencia de la generalidad y abstracción en que se mueve la función legislativa.

Esa jerarquía de la realidad viene conformada por el principio comunitario (*plebs*) y por el principio institucional (*ordo*)⁹⁴, y por las normas que los expresan. Dentro del elemento comunitario se insertan los derechos de todos los fieles, que una vez formalizados se suelen denominar *derechos fundamentales*⁹⁵. Estos, desde el punto de vista normativo, son clasificados como *normas-principios*, concepto de norma que no sustituye la realidad, sino que la expresa y la formaliza sin sustituirla y sin restar el valor jurídico que la realidad tiene antes de la formalización y que sigue conservando después de la formalización⁹⁶. En este caso la norma constitucional es *ratio iuris*. Aquí se halla con especial claridad un aspecto especialmente presente en la teoría de la norma canónica: el sistema normativo no sustituye la realidad que ordena, sino que en primer lugar reconoce el carácter vigente de la juridicidad que tiene la realidad en cuanto es conocida por la comunidad eclesial (ya sea a través de la Sagrada Escritura, de la Sagrada Tradición, o del Magisterio de los Concilios, de las Encíclicas o de otros documentos pontificios, o de la conciencia generalizada sobre lo que es justo, etc.).

Como existe el rango de las normas constitucionales, el principio de jerarquía normativa viene ampliado. Sería contradictorio sostener, por ejemplo, que los derechos fundamentales son normas legales por el solo hecho de estar en el Código y, a la vez, admitir el carácter sustancial (conectado a la realidad material) y pre-

93 Desde otro punto de vista, puede decirse que la autoridad está obligada a un buen gobierno, y parte de esa corrección se encuentra en actuar conforme a las normas dadas para ser observadas por los titulares de oficios eclesiásticos.

94 Cf. M. DEL POZZO, La struttura “ordo-plebs” cardine del sistema costituzionale canonico, in: *Ius Ecclesiae*, 26 (2014) 27-48.

95 Esta paradoja sobre el rango de los derechos fundamentales puede verse en el siguiente texto de Valdrini: «Benché attualmente questi canonici (cann. 208-223 CIC 1983) *abbiano lo stesso valore* degli altri canonici, *si deve riconoscere loro un posto preminente* in virtù del loro carattere particolare, solitamente considerato come fondamentalmente legato allo statuto del fedele. Sono i doveri e diritti che fanno parte dell'essere fedele, ai quali, acquisiti in modo permanente, non si può rinunciare. L'assenza di un diritto costituzionale formale nel Codice potrebbe trovare qui una spiegazione. Alcuni canonici sono costitutivi del diritto delle istituzioni e delle persone, senza dimenticare che certi doveri e diritti hanno un legame con il diritto divino, contenendo elementi senza i quali l'istituzione ecclesiastica perderebbe il suo carattere specifico; essi figurano come riferimento, quando si tratta d'interpretare le leggi, di applicarle o di comprendere la loro coerenza» (P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo, o.c.*, 181). Aquí se superponen los planos: la jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano, y la jerarquía normativa. La teoría de la norma canónica es una teoría de la norma humana. No hay peligro de positivismo cuando se tiene presente que la norma humana requiere la *rationabilitas*.

96 La teoría de la *canonizatio* ha sido descartada.

valente de los derechos de todos los fieles en la Iglesia⁹⁷. Se trataría de un argumento paleopositivista, adoptado, curiosamente, en un momento en que es abandonado por muchos teóricos del derecho, la mayoría positivistas, desde el fin de la II Guerra Mundial, quienes consideran clausurada la etapa del legicentrismo (o codicentrismo) y dan la bienvenida a la *età dei diritti*⁹⁸.

La formalización de los derechos fundamentales y de otros aspectos basilares de la organización eclesial obliga a ensanchar doctrinalmente el principio de jerarquía normativa para descubrir en él a las normas constitucionales. No hacerlo, equivaldría a optar por una técnica que identifica formalmente todas las normas al margen de la realidad que ordenan. La consideración conjunta de la realidad y la técnica no supone disminuir el talante científico del sistema canónico sino exigirle más. Un ejemplo paradigmático del que la ciencia canónica se siente satisfecha es el desarrollo del derecho matrimonial canónico, cuya formalización, superior a la del derecho matrimonial civil, se ha ido forjando en constante fidelidad a la realidad matrimonial. El problema no es la técnica en sí misma, sino que sea correcta y no sustituya a la realidad.

7. LOS RECURSOS TÉCNICOS DEL PRINCIPIO DE JERARQUÍA NORMATIVA: ALGUNAS SUGERENCIAS PRÁCTICAS

Con el principio de la jerarquía normativa se quiere dotar a un sistema normativo de un cierto orden, «de tal manera que algunos cánones y leyes valgan más que otros, de suerte que, en caso de incoherencia o contradicción, unos momentos normativos puedan provocar la nulidad o, al menos, la anulabilidad de otros»⁹⁹. Es evidente que la jerarquía normativa forma parte de la técnica jurídica. Esta no es un elemento totalmente opcional en ningún derecho, pues en alguna medida es irrenunciable dada la naturaleza práctica del derecho canónico. Por lo tanto, la técnica es un elemento esencial del derecho canónico como lo es de todo derecho.

Dada la dimensión sustancial del principio de jerarquía normativa, es pertinente que su dimensión técnica sea coherente con la primera. Ambas dimensiones vienen atendidas cuando se califica la jerarquía normativa como *un principio de*

97 Sería una contradicción con la propia historia del derecho canónico, donde ha predominado la perspectiva del iusnaturalismo clásico.

98 N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, o.c.. La obra que le da la puntilla al método exegético pertenece a F. Gény, escrita en 1899; F. GÉNY, *Método de interpretación y fuentes en Derecho privado positivo*, Granada: Comares, 2000.

99 J. HERVADA, *Legislación fundamental y leyes ordinarias*, o.c., 252.

la teoría de la norma canónica. Que sea un *principio* significa que está presente de muy diversos modos y en múltiples elementos a lo largo y ancho del entero sistema normativo. Igualmente, que actúe como un principio significa que es capaz de articular con sentido práctico aspectos importantes del sistema normativo canónico y todo ello de un modo coherente con la propia esencia del derecho canónico (*ipsa res iusta* en la Iglesia). Finalmente, y desde un punto de vista teórico, el principio de jerarquía normativa permite identificar la rama del derecho constitucional dentro del derecho canónico, del mismo modo que el principio de legalidad permite apuntalar la rama del derecho administrativo canónico. Ahora bien, el principio de jerarquía normativa, si bien ilumina la práctica jurídica, es además una técnica necesitada de *recursos* para ser ordenadamente operativa.

Como el principio de jerarquía participa de la sustancia de la realidad jurídica, no necesita de una especie de reconocimiento formal o de aprobación legal para existir. Pero para una fecunda y ordenada aplicación, son pertinentes una serie de instrumentos jurídicos que sí precisan ser formalizados. Esta formalización no es absolutamente necesaria, aunque sí altamente recomendable. Si no existen esos instrumentos, la realidad jurídica buscará el modo de autoorganizarse. La realidad manda y se impone. A la doctrina le corresponde ir preparando el terreno para una comprensión constitucional del sistema normativo-canónico e impregnar de la *ratio* constitucional el modo de trabajar, interpretar y aplicar las normas canónicas. A continuación, expondré algunos *recursos técnicos* coherentes con la dimensión sustancial del principio de jerarquía normativa.

Primero, como es evidente, la conveniencia de una norma constitucional formal en la Iglesia¹⁰⁰. No puede decirse que exista desde la decisión de no promulgar la LEF, pero tampoco puede decirse que no existan normas constitucionales dispersas¹⁰¹. Como la existencia de esta norma formal no es *absolutamente* necesaria, no condiciona la misma existencia de normas constitucionales. La dificultad podría ser paliada por la doctrina si realiza el trabajo de sistematizar la normativa constitucional vigente, cuya recopilación no puede pretender ser exhaustiva. La técnica siempre ha sido, por razones obvias, una iniciativa de la *prudentia iuris* y

100 Por ejemplo: cf. A. R. M. RADAELLI, Il Codice e la Chiesa: attualità e futuro di una relazione, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 30 (2017) 207; G. INCITTI, Il popolo di Dio, o.c., 32; ID., I differenti contesti culturali ed ecclesiali: quale futuro per i codici?, in: Quaderni della Mendola, 28 (2020) 81; G. MONTINI, Il diritto canonico della A alla Z, o. c., 112; M. DEL POZZO, L'ordine costituzionale del popolo di Dio, o.c., 35.

101 «El CIC 83 incluye en su articulado buena parte del Derecho constitucional –con materiales procedentes del proyecto de Ley fundamental– con lo que ha producido un primer estadio de formalización legal de dicho Derecho, lo cual requiere una interpretación y una aplicación adecuadas. Si no se adoptase la técnica constitucional por vía jurisprudencial y doctrinal, no se interpretaría ni se aplicaría correctamente el CIC» (J. HERVADA, Elementos de Derecho Constitucional Canónico, o.c., 33).

de la doctrina, previa al trabajo del legislador, quien se aprovecha así del estudio contrastado en la experiencia de los casos y en el debate de los problemas, evitando futuros errores y sucesivas correcciones en las normas. Es parte del servicio que la doctrina y la jurisprudencia prestan a la Iglesia.

Segundo, la sujeción del legislador al principio de legalidad (formal y sustancial). Esto puede resultar un poco extraño para una mentalidad iusvoluntarista, pero forma parte del modo normal como se desarrolla la actual actividad de la *plenitudo potestatis*: el Romano Pontífice se somete a las normas y existe una voluntad de someterse a ellas¹⁰². Sin embargo, cuando son aspectos de derecho divino los que vienen formalizados en normas humanas, ahí no se trata de un autocontrol o una autocontención basados en el buen gobierno, sino de una obligación del legislador respecto a la norma humana constitucional, que frecuentemente contendrá elementos de origen divino. Es preciso que el legislador comprenda que entre los derechos fundamentales formalizados y la dignidad humana no hay distancia, porque la mirada canónica no es positivista.

Tercero, el principio de jerarquía normativa tiene aplicación también entre las mismas normas constitucionales. Aquí se postula la centralidad y la superioridad normativa de los derechos fundamentales sobre la organización eclesiástica fundamental y el ejercicio de la autoridad, incluida la legislativa. En efecto, el legislador inicia su actividad con obligaciones de hacer (garantizar o tutelar los derechos por medio de los instrumentos necesarios para su operatividad) o no hacer (por ejemplo, no restringir los derechos fundamentales cuando la restricción no es un modo de protegerlos) respecto a los derechos fundamentales. Así se logra articular técnicamente lo que es una verdad filosófica, teológica y canónica: el principio institucional nace del principio comunitario, o la *communio fidelium* precede (no cronológicamente sino entitativamente) a la *communio hierarchica*¹⁰³.

102 Piénsese en aquellos casos en que el Papa está obligado a aprobar el documento normativo presentado por un dicasterio de la curia Romana cuando excede su competencia o contradice otras normas superiores. Otro ejemplo es el mandato de promulgación de la norma en algún tipo de medio que pueda cumplir esta función, o la obediencia a las normas sobre la producción de normas cuando se fija un tiempo para la entrada en vigor. Igualmente, podemos ver la sujeción de la autoridad a las normas en los siguientes casos: el nombramiento de obispos estando previamente vacante la sede episcopal; se siguen las normas procesales establecidas para el proceso más breve delante del obispo; se motivan las sentencias, también cuando el mismo Romano Pontífice ha asumido la función judicial personalmente, sin que un tribunal ejerza vicariamente sus funciones; las normas se publican en el AAS (c. 8), salvo que obligatoriamente se haya manifestado con más claridad otro medio oportuno; se establecen normas en los libros litúrgicos destinados a las celebraciones pontificias; etc.

103 Cf. J. HERVADA, Elementos de derecho constitucional canónico, o.c., 53. Añade el autor que «no se trata pues, de dos niveles separados ni de dos compartimentos estancos. Son dos factores intercomunicados, que participan en cierto grado el uno del otro. El Pueblo de Dios contiene, a la vez, en una unidad compleja, institución y comunidad como dimensiones configurativas que le son propias» (Ibid.).

Se podría decir que la Iglesia siempre “es” *communio fidelium* y siempre “tiene” *communio hierarchica*, porque no es cierta la sola afirmación de que la Iglesia “es” *communio hierarchica*. Este exceso ha quedado atrás. En consecuencia, dentro de las normas constitucionales, las normas-derechos fundamentales (un grupo de *normas-principios*) son jerárquicamente superiores a las normas-institucionales. Es decir, la institución divina de la autoridad no supone una carta en blanco para un ejercicio anómico del poder, sino un servicio *debido y orientado* a una realidad dada, los *iura* de origen divino natural y positivo¹⁰⁴.

Cuarto, la conveniencia de un oficio legislativo con potestad ordinaria y vicaria. Este instrumento viene sugerido por la necesidad de articular realidades que son perfectamente coherentes entre sí, pero que sin embargo pueden fácilmente distorsionarse en la práctica: esas verdades son la *plenitudo potestatis* del Romano Pontífice, por un lado, y la sujeción de la autoridad al entero derecho canónico (divino y humano), por otro lado. Como suele ocurrir, la aplicación práctica es el banco de pruebas para admitir una técnica, que podrá ser mejor o peor, pero no condenable.

Me parece que cada vez es más patente que se debe extender al ámbito de la función legislativa la potestad ordinaria y vicaria, presente ya en los oficios del ámbito de la función administrativa y judicial. La razón práctica más importante es que son muchos los proyectos pendientes¹⁰⁵, auténticos servicios debidos a los fieles. Dada la superioridad de los derechos fundamentales sobre las normas institucionales, el legislador empieza su función con obligaciones de hacer o no hacer; se podría hablar incluso de la omisión del legislador universal por no dar

104 Este es el primer sentido del *ius divinum naturale et positivum*, anterior al que equipara el *ius divinum* con las normas divinas; este legalismo en la comprensión del derecho divino fue denunciado por Lo Castro (cf. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino: Giappichelli, 1997, 26).

105 Por ejemplo, la interesante iniciativa de la doctrina, en el contexto de la sinodalidad, de proponer unos proyectos de ley sobre la sede impedida y sede vacante (ha tenido lugar recientemente un interesante congreso en Turín promovido entre otros por el prof. Antonio Viana y la prof. Ilaria Zuanazzi; las actas pueden encontrarse en I. ZUANAZZI; M. C. RUSCAZIO; V. GIGLIOTTI, *La sinodalità nell'attività della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, Modena: Mucchi, 2023). Además, está la reforma de la forma de promulgación, siendo una opinión común y constante de la doctrina la promulgación on line. Alessandro Giraud se ha ocupado de este tema (cf. A. GIRAUDO, *La promulgazione delle leggi mediante pubblicazione on line*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 32 [2019] 412-427). Otras leyes reclamadas por la doctrina son las leyes sobre el procedimiento administrativo; una ley general de responsabilidad de la administración eclesiástica; una mayor celeridad y técnica en las leyes penales; introducir definitivamente el principio de legalidad penal: si pueden en los sistemas seculares tan complejos, más fácil es en nuestro caso; además, *nihil novum sub sole*; más leyes esperadas, serían un sistema realista de recursos que introduzca las debidas garantías de los fieles en el ejercicio de sus derechos; una ley de movimientos apostólicos; un procedimiento para examinar el respeto del principio de legalidad por las normas administrativas; un procedimiento que permita evaluar la racionalidad de las leyes, o su inconstitucionalidad material (aquí tendría que haber unas reformas previas para que fuera posible).

cauce en circunstancias razonables a leyes que introdujerán un orden necesario y viable en el ámbito de la Iglesia universal. Las leyes no son instrumentos para implantar una ideología, sino que descansan en la verdad del derecho y, por lo tanto, en la objetividad.

Por eso es posible desconcentrar las funciones también en el ámbito legislativo y apartarse de la concepción personalista del poder. La verdad puede ser compartida. En cambio, por las circunstancias y los medios de algunas iglesias particulares, quizá no sea razonable la exigencia de dictar determinadas leyes, y en este sentido, no se podría hablar de omisión; pero ese argumento no es planteable en líneas generales tratándose de la Curia romana.

Quinto, la conveniencia de un proceso de revisión judicial de los actos legislativos, sea a través de un sistema de control difuso (todos los tribunales) o de control concentrado (un solo tribunal especializado). La existencia de un órgano legislativo universal con potestad ordinaria y vicaria facilitaría desde un punto de vista doctrinal este punto. No existe un control concentrado de jerarquía de las normas canónicas como el que corresponde a los tribunales constitucionales en los Estados, ni tampoco existe un control difuso de esa jerarquía que correría a cargo de los tribunales ordinarios: ni una ni otra opción aparecen en las normas. Esta última propuesta no es plausible dada la escasa cultura judicial que arrastra desde hace décadas la Iglesia¹⁰⁶. Pero sin duda, existen algunos mecanismos por los que se realiza ese ajuste o control de jerarquía, empujado por la conveniencia de mantener la coherencia dentro del sistema normativo y de lograr la realización de lo justo. Ese control difuso existe *de facto* en todos los tribunales porque son inevitables los conflictos de normas: tendrán en cuenta las normas superiores y desaplicarán las normas inferiores que se oponen a las normas superiores.

Pero, además, debido al poco desarrollo que tiene la función judicial en la Iglesia, ese control existe en el momento de realizar lo justo eclesial en concreto, y acontece la mayor parte de las veces de modo *espontáneo*, o guiado *informalmente* por la *autoritas* de las personas que intervienen en caso de controversia, como puede ser la solución a la que llega un párroco en caso de algún conflicto jurídico, es decir, de dudas sobre el alcance del derecho de un feligrés. Sería un error típicamente voluntarista pensar que la ausencia de unos recursos técnicos

106 «Existe el riesgo de confundir el valor pastoral presente en la revisión procesal de la validez de un matrimonio con una forma de actuar marcada por el empobrecimiento técnico. Sus principales manifestaciones están a la vista de todos: basta pensar en el aumento de causas tratadas por los capítulos de la incapacidad psíquica, situación sobre la que todavía resuenan las advertencias de Juan Pablo II hace muchos años» (M. J. ARROBA CONDE, o.c., 590).

supone la inexistencia de la realidad que esos recursos tratan de ordenar. Esos recursos introducen orden porque se basan en las experiencias conocidas y porque supone una regulación pensada y debatida doctrinalmente. Es evidente el avance que proporcionan. Pero dicho esto, la ausencia de esos recursos no determina la falta de un orden alternativo: existe verdaderamente un control o ajuste entre las normas contrarias de distinto rango, guiado por la mayor o menor racionalidad de las disposiciones normativas y por la búsqueda de la justicia del caso concreto¹⁰⁷.

8. CONCLUSIÓN

La canonística, tanto la que fue o es partidaria de una constitución formal, como la más escéptica, acepta la existencia de una constitución material de la Iglesia. Y más allá de la existencia de la LEF, lo decisivo es que se optó por la formalización de buena parte de su contenido haciendo derivar hacia el código un número importante de sus disposiciones. Este podría ser un punto de partida admitido y asentado en la doctrina: se han formalizado numerosos aspectos de la constitución material; no existe una LEF pero sí *existen normas constitucionales*¹⁰⁸. En este sentido, sería oportuno prescindir de la calificación del CIC y del CCEO como leyes en sentido técnico, pues solo en parte resulta acertado.

Dado el fundamento sustancial que tiene el principio de jerarquía normativa (hay contenidos normativos más importantes que otros), y como la técnica ha sido reunir en un mismo cuerpo normas que formalizan aspectos de la constitución material junto a legislación ordinaria (en este sentido podríamos hablar de una técnica precaria), es tarea de la *doctrina* remediar sus carencias¹⁰⁹. Sería más discutible el planteamiento del principio de jerarquía normativa si no existiera una formalización jurídica de las normas sobre la constitución material de la Iglesia, aunque, en verdad, resulta impensable un conjunto de normas canónicas que no contuvieran alguna referencia a ella. Pero una vez que ha tenido lugar algún tipo de formalización, lo discutible es que se niegue la existencia de la jerarquía nor-

107 Cuando no es explícita la técnica, esta emerge por medio de una praxis tendente a ser racional para ser operativa. Esto pasa en todas las ciencias prácticas: en su desarrollo, pueden existir unos protocolos establecidos contrastados por la experiencia y el razonamiento; pero cuando no existen, se asientan *ex novo* de un modo natural y racional.

108 Un paso más da Dalla Torre, «se per Costituzione si intende, dal punto di vista strettamente giuridico-formale, l'insieme dei principi che sono al vertice del sistema normativo di un ordinamento primario, è evidente che anche la chiesa ha una Costituzione» (G. DALLA TORRE, o.c., 66).

109 «L'affermazione del sapere non può logicamente avvenire per via precettiva o autoritativa, deve maturare attraverso la *comune condivisione del paradigma scientifico*» (M. DEL POZZO, Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico, o.c., 229).

mativa entre normas de rango constitucional y normas de rango legal. Se podrá decir que es una técnica mejorable, pero no que no existe en absoluto, y por eso se hace necesario el trabajo de los canonistas. Por otro lado, postular que la ley procedente del legislador ocupa la cúspide del sistema normativo es una tesis menos conciliable con la tradición canónica que la del constitucionalismo, cuyas raíces iusnaturalistas son admitidas por toda la doctrina, civil y canónica. El derecho canónico es más eclesial cuando es más constitucional que legicentrista.

Pero, en último término, ¿para qué sirve el principio de jerarquía normativa? El principio de jerarquía normativa está al servicio del conocimiento de lo justo concreto y su realización en la Iglesia. Si no sirviera para ello, sería un principio perfectamente prescindible, pues el derecho canónico no ha tenido ni tiene interés en lograr algún tipo de geometría formal o de pirámide formalista al estilo kelseniano. El principio de jerarquía normativa refleja en las normas la diversa entidad jurídica de la realidad, y la distinta distancia con el fundamento del derecho canónico, es decir, con las justas exigencias de origen divino, natural y positivo, y con la estructura fundamental de la Iglesia. En este sentido, el principio de jerarquía normativa se configura en la práctica como una técnica que permite recorrer un tramo hacia la verdad del derecho (*ipsa res iusta*), y que introduce *un mayor conocimiento* de esta verdad facilitando la *dictio iuris*.

Como sea que la verdad del derecho canónico es una verdad práctica porque el bien jurídico es lo justo concreto, y dado que el derecho canónico carece de un sistema judicial razonablemente accesible y desarrollado, eso no significa que sea imposible realizar lo justo concreto en la Iglesia, o que se deba esperar a la implantación de esos mecanismos. Quiere decir, más bien, que *la realización de lo justo* acontece por vías diversas a las formales. No solo cuando no hay controversia y tiene lugar una realización pacífica y espontánea del derecho, sino que cuando esa controversia se presenta, existen sobre todo *mecanismos informales* de solución de conflictos, inspirados en la *prudentia iuris*¹¹⁰, que son los más numerosos cuantitativamente hablando en la vida eclesial, y que serán razonablemente los más numerosos cuando llegue el día en que exista un sistema judicial cuyo acceso no esté reservado para unos pocos fieles con especiales medios de tiempo, prepa-

110 Cf. S. VIGO FERRERA, «*Apud nos dicitur aequitas*». L'equità quale giustizia nella tradizione giuridica realista, Milano: Giuffrè, 2022, 283; C. J. ERRÁZURIZ M., Il diritto e la giustizia nella Chiesa, o c., 234-235.

ración y dinero. En cualquier caso, la reflexión doctrinal está reclamando últimamente un mayor desarrollo de la justicia administrativa¹¹¹.

Precisamente, porque el principio de jerarquía normativa ilumina la verdad de lo justo eclesial, siempre ha existido de una u otra forma, y por eso ha sido posible enumerar sus antecedentes históricos, que en muchos aspectos han sido pioneros respecto a los últimos avances del constitucionalismo secular. El constitucionalismo es un modo de decantación de la tradición realista en la civilización jurídica de los últimos siglos. Sin duda puede ser mal entendida, pero esto no significa que sea descartable la técnica en sí misma, sino el mal uso que de ella se haga o la errónea comprensión que de ella se tenga.

El constitucionalismo canónico, en tanto que se conecta con el conocimiento del derecho, está en una posición claramente superior respecto al constitucionalismo secular, invadido por una crisis de sentido que ha tenido inútiles intentos de alcanzar algún tipo de objetividad (racionalidad), ya sea a través del lenguaje normativo¹¹², ya sea a través de la mayoría¹¹³, ya sea a través de procedimientos que introduzcan algún tipo de racionalidad en la toma de decisiones¹¹⁴. La verdad de los bienes jurídicos fundamentales reclama una adecuada diversidad normativa diferenciada según rangos superiores e inferiores. Por tanto, es razonable pensar que existe el principio de jerarquía normativa en el derecho canónico; lo seguro es que no existe el formalismo que sacrifica la diferente importancia de la realidad jurídica con argumentos de la ideología legicentrista e iusvoluntarista¹¹⁵.

Finalmente, como los dos códigos pretendieron ser instrumentos manejables por los pastores, de modo que se favoreciera lo más posible el orden introducido

111 Cf. A. KOWASTSCH, Tra “Würzburger Synode” e “Synodaler Weg”. Per la memoria mai ammutolita di una giustizia amministrativa della Chiesa particolare, in: J. MIÑAMBRES; B. N. EJEH; F. PUIG (a cura di), Studi sul diritto del governo e dell’organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta, vol. II, Venezia: Marcianum Press, 2021, 937-959 y 961-980; J. CANOSA, Presente y futuro en la justicia administrativa en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, 97/49 (2009) 125-145; G. MONTINI, Agenda per la evoluzione della giustizia amministrativa canonica, *Estudios Eclesiásticos*, 383/97 (2022) 1197-1216; G. MONTINI, Los recursos jerárquicos (cc. 1732-1739), Madrid: Universidad san Dámaso, 2021.

112 Bobbio sitúa en el lenguaje (normativo) la única posibilidad para un derecho científico (cf. N. BOBBIO, *Teoría general del derecho*, Torino: Giappichelli, 1993, 52-53).

113 Está muy extendida esta postura en las teorías contractualistas; uno de los últimos exponentes destacados es Habermas (cf. J. HABERMAS; J. RATZINGER, o.c., 33).

114 Es el tema de la llamada *posición original*, donde se opta por un planteamiento basado, no en la capacidad de conocer la verdad, sino en el velo de la ignorancia (cf. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, [1971], Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021, 135-140).

115 «El mundo necesita padres, rechaza a los amos, es decir: rechaza a los que quieren usar la posesión del otro para llenar su propio vacío; rehúsa a los que confunden autoridad con autoritarismo, servicio con servilismo» (FRANCISCO, Carta Ap. *Patris Corde*, n. 7).

por sus normas¹¹⁶, igualmente, dado el escaso desarrollo de la función judicial, se debe favorecer de un modo práctico que tanto los fieles en el ejercicio espontáneo de sus derechos y deberes como todos aquellos que de un modo formal o informal intervienen en la *dictio iuris*, sea con *auctoritas* sea con *potestas*, puedan disponer de herramientas sencillas que permitan mirar todo el derecho canónico bajo el prisma de lo justo concreto: perspectiva de la justicia, centralidad de los derechos, secundariedad de las normas, *prudentia iuris* en la resolución de las controversias¹¹⁷.

Hoy se pide algo más, pero igualmente accesible: que se disponga de criterios que permitan mirar y trabajar todo el derecho canónico desde los derechos fundamentales de los fieles, de modo que se refleje de un modo práctico que «*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*» [la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano]¹¹⁸. Por ello, a mi juicio, urge extender una mentalidad constitucional fácilmente aprehensible por quienes deciden de un modo o de otro sobre el derecho de alguien (*ius*) en la Iglesia, potencialidad latente en el Código de 1983 (y en el CCEO) que la doctrina aún no ha explorado. A ello cooperaría el análisis de la sujeción de la autoridad al derecho canónico, y la identificación y sistematización, sin pretensiones de exhaustividad, de las normas constitucionales vigentes en un cuerpo fácilmente manejable.

El constitucionalismo es el hallazgo de la civilización jurídica para superar un iusvoluntarismo que ha trastornado la noción de norma desde la Edad Mo-

116 Cf. P. LOMBARDÍA, Codificación y ordenamiento canónico, in: Escritos de derecho canónico y derecho eclesiástico del Estado, vol. V, Pamplona: Eunsa, 1991, 184-185.

117 Eso quiere decir que la realización del derecho, sobre todo, se alcanza, más allá de los casos marginales en que interviene la *potestas* (judicial), con la *justicia* (entendida como virtud moral: hábito de dar a cada uno lo suyo) del titular del deber jurídico y con la *auctoritas* (persona sin *potestas* que dispone de conocimiento, prudencia y reconocimiento social para dirimir conflictos). Este último supuesto consiste en la resolución de conflictos, normalmente, por medio de quien tiene algún otro tipo de *potestas* distinta de la judicial; a pesar de ello, sin embargo, esas personas ejercen una función verdaderamente jurisprudente, tratando de declarar lo que es de cada uno, y facilitando que así sea ejecutado; además, quienes reciben la solución, la vienen acatando también de un modo informal. El ámbito clásico en que concurre el ejercicio de la *auctoritas* es el de las circunscripciones pequeñas o en las comunidades menores, donde las divergencias en las relaciones jurídicas vienen resueltas normalmente por quienes saben alcanzar una solución justa después de recabar la información necesaria de ambas partes. Pues bien, al servicio de la realización de lo justo está el principio de jerarquía normativa porque facilita la prudencia al distinguir lo basilar de lo secundario, lo prioritario de lo marginal, y al condicionar la validez de lo segundo por lo primero.

118 CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1. Una cita similar es la siguiente: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutarífica» (L.G., n. 9).

derna, adoptado en el derecho canónico por Francisco Suárez y su tratado *De legibus*. El constitucionalismo canónico no propone la simple sustitución de la centralidad de un tipo de normas por otro, sino facilitar que el entero sistema normativo dependa de la realidad y no solo de la autoridad. Villey describe así la comprensión jurídica generada en la Edad Moderna en torno a la ley: «Y si detrás de las leyes ya no queda más que la fuerza bruta del Poder, se fingirá que se contenta uno con ella. Pero aun habiendo perdido sus fundamentos religiosos o metafísicos, los juristas, como náufragos que se aferran al último despojo del navío, no han dejado de colgarse de los textos legales. Porque –desaparecida la concepción clásica del derecho natural– ya no tenían ningún otro principio de justicia»¹¹⁹.

REFERENCIAS

Fuentes

- BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana (29-I-2009), in: AAS 101 (2009) 124-128.
Discurso a la Rota Romana (29-I-2010), in: AAS 102 (2010) 110-114.
CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia (29-VI-2020).
FRANCISCO, Const. ap. *Veritatis Gaudium* (8-XII-2017), in: AAS, 110 (2018) 1-34.
Carta ap. *Patris Corde* (08-XII-2020) [Ref. del 2 de marzo de 2023]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html.
Const. ap. *Pascite gregem Dei* (23-V-2021) in: AAS, 113 (2021) 534-637.
Carta ap. *motu proprio* con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso (02-IV-2023), in: *Communicationes*, 55 (2023) 59-60.
JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana (27-I-1997) in: AAS, 89 (1997) 486-489.
PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la Doctrina social de la Iglesia (25-X-2004).
PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota explicativa. Orientamenti circa l'applicazione del canon 223 § 2 CIC (8-XII-2010), in: *Communicationes*, 44 (2010) 280-281.

Bibliografía

- ARROBA CONDE, M. J., Retos actuales de la administración de justicia en la Iglesia, *Revista Española de Derecho Canónico (REDC)*, 78 (2021) 583-604.

¹¹⁹ M. VILLEY, Compendio de Filosofía del Derecho. Los medios del Derecho, vol. II, Pamplona: Eunsa, 1981, 176.

- ARROBA CONDE, M. J. - M. Riondino, *Introducción al derecho canónico*, Murcia: Laborum, 2020.
- BALBI, R., *Ratio legis*, in: *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VI, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 709-714.
- BAURA, E., *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma: EDUSC, 2013.
- Lo spirito codificatore e la codificazione latina, in: E. Baura; N. Álvarez de las Asturias; T. Sol (coords.), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Milano: Giuffrè, 2017, 35-69.
- Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada, in: *Forum (Supplement to Acta Philosophica)*. *Rivista telematica*, 5/2 (2019) 567-591.
- La razionalità ovversossia il realismo della legge canonica, in: Péter Szabó; Tamás Frankó; Szent István Társulat (a cura di), «*Sacrorum canonum scientia*». Radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdö per il suo 70° compleanno, Budapest 2022, 78-91.
- BERLINGÒ, S., *Nel silenzio del diritto. Resonanze canonistiche*, Bologna: il Mulino, 2015.
- BERNÁRDEZ CANTÓN, A., *Parte general de derecho canónico*, 3ª ed. revisada, Madrid: Centro de estudios Ramón Areces, 2003.
- BERTOLINO, R., *Introduzione*, in: R. Bertolino; S. Gherro; G. Lo Castro (a cura di), *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino: Giappichelli, 1994.
- BOBBIO, N., *Teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli, 1993.
- L'età dei diritti*, [1990], Torino: Einaudi, 2014.
- CAMPOS MARTÍNEZ, F. J., *La presunción de inocencia y el nuevo derecho penal canónico. Un marco jurídico ineludible*, in: *REDC*, 78 (2021) 1211-1253.
- CANOSA, J., *Presente y futuro en la justicia administrativa en la Iglesia*, in: *Ius Canonicum*, 97/49 (2009) 125-145.
- CASTRO TRAPOTE, J., *Circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo*, in: *Ius Ecclesiae*, 33 (2021) 595-622.
- Fundamento de la costumbre en el derecho canónico y reforma de su régimen jurídico, in: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 58 (2022) 1-52.
- El principio de prevalencia de la *lex rationabilior*, in: *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, 38 (2022) 707-752.
- Del paradigma codicial al paradigma constitucional, in: *Ius Canonicum*, 124/62 (2022) 665-723.
- Notas sobre la teoría de la validez de la norma canónica: existencia, validez formal, validez material, vigencia, eficacia y efectividad, in: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 2 (2023) 1-41.
- CATTANEO, A. [con la collaborazione di C. M. Fabris], *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Venezia: Marcianum Press, 2011.

- CAVANA, P., Il diritto canonico nell'età secolare, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 12 (2020) 66-88.
- CENALMOR, D., La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo, Pamplona: Eunsa, 1991.
- CENALMOR, D.; J. Miras, El Derecho de la Iglesia, 4 ed., Pamplona: Eunsa, 2021.
- CHIAPPETTA, L., Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. I. Libri I-II, 2 ed., Roma: Dehoniane, 1996.
- CONDORELLI, O., La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità: diritto comune e diritti particolari nella dottrina canonistica medievale, con particolare riferimento all'insegnamento di Galvano da Bologna nello Studium generale di Pécs (1371), in: *Folia Canonica*, 3 (2000) 117-149.
- CORECCO, E., «Ordinatio rationis» o «ordinatio fidei»? Appunti sulla definizione della legge canonica, in: *Ius et communio*. Scritti di Diritto Canonico, I, Lugano: Piemme, 1997.
- DE PAOLIS, V.; A. D'AURIA, Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro primo, Città del Vaticano: Urbaniana University, 2008.
- DE PAOLIS, V., Normas generales, Madrid: BAC, 2013.
- DALLA TORRE, G., Lezioni di diritto canonico, 5 ed., Torino: Giappichelli, 2018.
- D'AVACK, P. A., Corso di diritto canonico. I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa, Milano: Giuffrè, 1956.
- Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale, Milano: Giuffrè, 1980.
- DEL POZZO, M., La struttura "ordo-plebs" cardine del sistema costituzionale canonico, in: *Ius Ecclesiae*, 26 (2014) 27-48.
- Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico, Roma: EDUSC, 2015.
- L'estensione della potestà primaziale nel disegno costituzionale, in: *Ius Canonicum*, 111/56 (2016) 195-227.
- Lo statuto giuridico fondamentale del fedele, Roma: EDUSC, 2018.
- L'ordine costituzionale del Popolo di Dio. Compendio di diritto Costituzionale Canonico, Roma: EDUSC, 2023.
- de Pablo Contreras, P., (coord.), Curso de Derecho civil (I). Derecho privado. Derecho de la persona, 4 ed., Madrid: Colex, 2001.
- DÍEZ PICAZO, L.; A. Gullón, Sistema de derecho civil, vol. I, 11 ed., Madrid: Tecnos, 2005.
- D'ORS, Á., Claves conceptuales, in: *Verbo*, 345-346 (1995) 505-526.
- DWORKIN, R., Los derechos en serio, [1977] Barcelona: Ariel Derecho, 1984.
- ERRÁZURIZ M., C. J., Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico, 2 ed., Milano: Giuffrè, 2020.
- Curso fundamental sobre el derecho en la Iglesia [trad. por José Luis Gutiérrez], Pamplona: Eunsa, 2021.
- [con la colaboración de P. Popović], El derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del derecho, (trad. por J. Castro Trapote), Pamplona: Eunsa, 2023.
- FANTAPPIÈ, C., Chiesa romana e modernità giuridica, vol. II, Milano: Giuffrè, 2008.

- FELICIANI, G., *Il pietre, il ponte e l'arco. Scritti scelti*, Milano: Vita e pensiero, 2012.
- FERRAJOLI, L., *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, vol. I, Madrid: Trotta, 2007.
- *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Bari-Roma: Laterza, 2021.
- FIORAVANTI, M., *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino: Giappichelli, 2014.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, E., *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid: Alianza Universidad, 1994.
- GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, 6 ed., Venezia: Marcianum Press, 2015.
- GÉNY, F., *Método de interpretación y fuentes en Derecho privado positivo*, Granada: Comares, 2000.
- GHERRI, P., *Ius divinum: inadeguatezza di una formula testuale*, in: J. I. Arrieta (a cura di), *Ius divinum*, Venezia: Marcianum Press, 2010, 465-488.
- GHIRLANDA, G., *El valor del derecho canónico para la misión de la Iglesia*, in: *Ius Communionis*, 6 (2018) 69-104.
- Il diritto nella Chiesa, Misterio di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, 5 ed., Roma: Gregorian & Biblical, 2019.
- GIRAUDO, A., *La promulgazione delle leggi mediante pubblicazione on line*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 32 (2019) 412-427.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Los actos pontificios como fuente del Derecho Canónico*, in: *Ius Canonicum*, 32/16 (1976) 245-292.
- GARRORENA MORALES, Á., *Derecho Constitucional. Teoría de la Constitución y sistema de fuentes*, Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2011.
- GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, 4 ed., Roma: Laterza, 1997.
- L'Europa del diritto*, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Scritti canonistici*, Torino: Giuffrè, 2013.
- GUASTINI, R., *Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho*, Madrid: Gedisa, 2016.
- HABERMAS, J., – J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, 4 ed., Madrid: Encuentro, 2006.
- HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano: Giuffrè, 1990.
- HERVADA, J., *El Derecho como orden humano*, in: *Ius Canonicum* 10/5 (1965) 401-454.
- Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2 ed., Pamplona: Eunsa, 2004.
- El Magisterio social de la Iglesia y los derechos humanos*, in: *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, 2 ed., Pamplona: Eunsa, 2005.
- Elementos de derecho constitucional canónico*, 3 ed., Pamplona: Eunsa, 2014.
- INCITTI, G., *I differenti contesti culturali ed ecclesiali: quale futuro per i codici?*, in: *Quaderni della Mendola*, 28 (2020) 81-111.

- Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità, 2 ed., Città del Vaticano: Urbaniana University, 2022.
- KOWASTSCH, A., Tra “Würzburger Synode” e “Synodaler Weg”. Per la memoria mai ammutolita di una giustizia amministrativa della Chiesa particolare, in: J. Miñambres – B. N. Egeh – F. Puig (a cura di), Studi sul diritto del governo e dell’organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta, vol. II, Venezia: Marcianum Press, 2021, 937-959.
- LO CASTRO, G., Il soggetto e i suoi diritti nell’ordinamento canonico, Milano: Giuffrè, 1985.
- Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza, Torino: Giappichelli, 1997.
- Il mistero del diritto. III. L’uomo, il diritto, la giustizia, Torino: Giappichelli, 2012.
- LOMBARDÍA, P., Norma canónica, in: *Escritos de Derecho canónico*, vol. III, Pamplona: Eunsa, 1974.
- Codificación y ordenamiento canónico, in: *Escritos de derecho canónico y derecho eclesiástico del Estado*, vol. V, Pamplona: Eunsa, 1991.
- MARRONE, A., Fonti normative. Concetti generali, problemi, casi, 2 ed., Bologna: il Mulino, 2022.
- MATEUCCI, N., Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno, Bologna: il Mulino, 2016.
- MICHOWICZ, P., Razonamiento por principios. Aproximación canónica, in: *Ius Canonicum*, 120/60 (2020) 769-793.
- MINELLI, C., Rationabilis e codificazione canonica, Torino: Giappichelli, 2015.
- MOLANO, E., El derecho constitucional y la estructura de la Iglesia, in: *Ius Canonicum* 95/48 (2008) 91-115.
- MONTAN, A., Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio, Bologna: EDB, 2001.
- MONTINI, G. P., Il diritto canonico della A alla Z, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 14 (2001) 89-112.
- A dieci anni dall’Instruzione Dignitas Connubii. L’applicazione della Dignitas Connubii dalla prospettiva della Signatura Apostolica, in: *Periodica*, 104 (2015) 365-399.
- Los recursos jerárquicos (cc. 1732-1739), Universidad san Dámaso, Madrid 2021.
- Agenda per la evoluzione della giustizia amministrativa canonica, *Estudios Eclesiásticos*, 383/97 (2022) 1197-1216.
- OTADUY, J., La *ratio canonica* en las fuentes normativas del derecho canónico, in: *Ius Canonicum*, 97/49 (2009) 149-194.
- Ley canónica, in: *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 63-75.
- Dulcor Misericordiae* III. Las situaciones irregulares desde el Concilio hasta *Amoris Laetitia*, in: *Ius Canonicum*, 115/58 (2018) 149-183.
- Parte general del Derecho canónico. Normas, personas y actos, Pamplona: Eunsa, 2022.
- PELLEGRINO, P., Considerazioni sulla struttura interna della legge: il primato della ragione sulla volontà, in: *La norma in Derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de*

- Derecho canónico (Pamplona 10-15 de octubre de 1976), vol. I, Pamplona: Eunsa, 1979, 823-835.
- PREE, H., *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in: J. Canosa (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano: Giuffrè, 2000, 305-346.
- PRIETO, V., *Sujetos sin personalidad*, in: *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VII, Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012, col. 448-450.
- PRIETO SANCHÍS, L., *Ley, principios y derechos*, Madrid: Dykinson, 1998.
- RADAELLI, A. R. M., *Il Codice e la Chiesa: attualità e futuro di una relazione*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 30 (2017) 188-208.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, [1971], Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- REA, F. S., *Fides quarens actionem. La norma missionis come criterio ermeneutico dei rapporti tra teologia e diritto canonico*, Torino: Giappichelli, 2021.
- RUFFINI, F., *Scritti giuridici minori*, vol. I, Milano: Giuffrè, 1936.
- SEDANO, J., *Dal Corpus Iuris Canonici al Codex Iuris Canonici: continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina*, in: *Folia theologica e canonica*, 26/18 (2015) 215-238.
- SERRA, B., *Ragioni della supremazia della lex nell'esperienza giuridica della Chiesa: note sparse sulle interazioni fra ius e potestas nella codificazione post-conciliare*, in: J. Miñambres (a cura di), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917*, Roma: EDUSC, 2019, 905-910.
- VALDRINI, P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano: Lateran University, 2013.
- [avec É. Kuvelgo], *Leçons de droit canonique. Communautés, personnes, gouvernement*, Paris: Salvator, 2017.
- VANNEY, M. A., *Potestas, auctoritas y Estado moderno. Apuntes sobre el pensamiento político de Álvaro D'Ors*, Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Cuaderno n.º 109, 2009.
- VIGO FERRERA, S., «*Apud nos dicitur aequitas*». *L'equità quale giustizia nella tradizione giuridica realista*, Milano: Giuffrè, 2022.
- VILLEY, M., *Compendio de Filosofía del Derecho. Los medios del Derecho*, vol. II, Pamplona: Eunsa, 1981.
- WIEACKER, F., *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Madrid: Aguilar, 1957.
- ZUANAZZI, I., *La conciliazione nelle controversie amministrative*, in: J. Miñambres, B. N. Egeh, F. Puig (a cura di), *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, vol. II, Venezia: Marcianum Press, 2021, 961-980.
- ZUANAZZI, I., M. C. RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI, *La sinodalità nell'attività della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, Modena: Mucchi, 2023.

FRANCISCO, Decreto circa la rappresentanza legale piena della II Sezione del Dicastero per l'Evangelizzazione, 17.03.2023. Texto, traducción y comentario.

[TEXTO ORIGINAL]

FRANCESCO

Visto

il precedente Chirografo con il quale il mio Venerato predecessore, Papa San Paolo VI, aderendo alla proposta dell'allora Cardinale Prefetto e in ragione della molteplicità e complessità dei compiti affidati al Dicastero, decretava la rappresentanza legale, piena ed assoluta, in capo al medesimo Prefetto pro tempore, della Sacra Congregazione per la Evangelizzazione dei Popoli o "de Propaganda Fide" per tutti gli affari economici ed amministrativi che la riguardano, per il normale disbrigo degli affari temporali e nei rapporti con i terzi;

in considerazione

della necessità di dare piena attuazione alla nuova Costituzione Apostolica "Praedicate Evangelium" la quale prevede che, fermo restando l'obbligo di rendere debito conto alla Segreteria per l'Economia, il patrimonio destinato alle missioni è amministrato mediante uno speciale Ufficio del Dicastero per l'Evangelizzazione, prima denominato "Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli" (già "Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de Propaganda Fide") con sede in Roma, Piazza di Spagna n.48, ed in virtù di tale Costituzione Apostolica, costituito da due Sezioni: quella per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo e quella per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari, retta ciascuna in nome e per mia autorità da un Pro-Prefetto;

in adesione

a quanto esposto dal Pro-Prefetto, il quale in base all'esperienza maturata nel disbrigo degli affari amministrativi ed economici del Dicastero, anche al fine di agevolare il passaggio alla nuova denominazione da "Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli" a "Dicastero per l'Evangelizzazione" in tutti i rapporti amministrativi, economici, negoziali e successori esistenti, per assicurarne la continuazione, e in quelli che in futuro saranno da porsi in essere e verranno a costituirsi con riguardo alla suddetta Sezione del Dicastero, ritiene opportuno stabilire che la piena rappresentanza legale per gli affari temporali e nei rapporti con i terzi spetti al Pro-Prefetto della Sezione per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione;

aderendo a tale proposta ordino e decreto

che la rappresentanza legale piena del Dicastero per l'Evangelizzazione - II Sezione (già "Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli" e "Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de Propaganda Fide") per tutti gli affari economici, amministrativi, negoziali e successori che li riguardano sia attribuita al Pro-Prefetto pro tempore della Sezione per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione, con ogni potere e facoltà di legge;

ordino e decreto inoltre

che tale rappresentanza sia confermata ed estesa anche in relazione al patrimonio destinato alle missioni che sia riferibile alle Amministrazioni affidate o dipendenti dalla Sezione per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione, quali le Pontificie Opere Missionarie la Pontificia Opera della Propagazione della Fede, la Pontificia Opera di San Pietro Apostolo, la Pontificia Opera dell'Infanzia Missionaria e la Pontificia Unione Missionaria, la Pontificia Università Urbaniana, la fondazione "Domus Missionalis" e la fondazione "Domus Urbaniana".

conferisco altresì

allo stesso Pro-Prefetto pro tempore, la facoltà di rilasciare deleghe e procure, sia congiuntamente che disgiuntamente, ai Superiori pro tempore della Sezione ed a persone di sua fiducia, in ordine a determinate categorie o singoli affari, con facoltà degli stessi di nominare a loro volta dei sostituti per il disbrigo di alcuni affari oggetto della delega.

Tutto ciò ho ordinato e ordino in attuazione della vigente normativa.

Dal Vaticano, 1° agosto 2022

FRANCESCO

Franciscus

RESCRIPTUM EX AUDIENTIA SS.MI, 17.03.2023

Nell'udienza concessami in ragione della necessità di dare esecuzione alla nuova Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* con riferimento all'organizzazione del neo costituito Dicastero per l'Evangelizzazione e alle particolari disposizioni che riguardano, da un lato, la gestione delle Pontificie Opere Missionarie (art. 67) e, dall'altro lato, l'amministrazione del patrimonio destinato alle missioni (art. 68),

il SANTO PADRE

ha chiarito e disposto che la Sezione per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione abbia due Segretari Aggiunti:

(a) il primo, nella qualità di Presidente delle Pontificie Opere Missionarie, preposto alla gestione dei sussidi economici destinati alla cooperazione missionaria e alla loro equa distribuzione;

(b) il secondo, nella qualità di Direttore dello speciale Ufficio del Dicastero preposto all'amministrazione del patrimonio destinato alle missioni.

Entrambi faranno diretto riferimento al Pro-Prefetto per la Sezione per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione cui è attribuita la rappresentanza del Dicastero negli affari economici.

Dal Vaticano, 1° agosto 2022

Luis Antonio G. Tagle

Card. Luis Antonio G. Tagle

Pro-Prefetto

[TRADUCCIÓN]

FRANCISCO, Decreto sobre la plena representación legal de la II Sección del Dicasterio para la Evangelización (17 de marzo de 2023).

FRANCISCO

Visto

el precedente Quirógrafo por el cual mi Venerado Predecesor, el Papa San Pablo VI, adhiriéndose a la propuesta del entonces Cardenal Prefecto y en vista de la multiplicidad y complejidad de las tareas confiadas al Dicasterio, decretó la plena y absoluta representación legal, en manos del mismo Prefecto pro tempore, de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos o "de Propaganda Fide" para todos los asuntos económicos y administrativos que le conciernen, para el normal desarrollo de los asuntos temporales y en las relaciones con terceros

en consideración

de la necesidad de dar plena aplicación a la nueva Constitución Apostólica "Praedicate Evangelium" que dispone que, sin perjuicio de la obligación de rendir las debidas cuentas al Secretariado para la Economía, el patrimonio destinado a las misiones sea administrado a través de una Oficina especial del Dicasterio para la Evangelización, antes denominado "Congregación para la Evangelización de los Pueblos" (antes "Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos o de Propaganda Fide") con sede en Roma, Piazza di Spagna n.48, y en virtud de dicha Constitución Apostólica, constituida de dos Secciones: aquella para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo y aquella para la primera evangelización y las nuevas Iglesias particulares, cada una gobernada en nombre y por mi autoridad por un Pro-Prefecto;

en adhesión

a lo declarado por el Pro-Prefecto, que, sobre la base de la experiencia adquirida en el tratamiento de los asuntos administrativos y económicos del Dicasterio, también para facilitar la transición a la nueva denominación de "Congregación para la Evangelización de los Pueblos" a "Dicasterio para la Evangelización" en todas las relaciones administrativas, económicas, de negociación y de sucesión existentes a fin de asegurar su continuidad, y en las

que se establezcan en el futuro respecto a la citada Sección del Dicasterio, considera oportuno establecer que la plena representación legal para los asuntos temporales y en las relaciones con terceros corresponda al Pro-Prefecto de la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares del Dicasterio para la Evangelización;

Adhiriéndome a esta propuesta ordeno y decreto

que la plena representación legal del Dicasterio para la Evangelización - Sección II (antes “Congregación para la Evangelización de los Pueblos” y “Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos o de Propaganda Fide”) para todos los asuntos económicos, administrativos, negociales y sucesorios que les conciernen, sea atribuida al Pro-Prefecto pro tempore de la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares del Dicasterio para la Evangelización, con todos los poderes y facultades de ley;

Ordeno y decreto, además

que esta representación sea confirmada y extendida también en relación con el patrimonio destinado a las misiones que es referible a las Administraciones confiadas o dependientes de la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares del Dicasterio para la Evangelización como las Obras Misionales Pontificias, la Pontificia Sociedad para la Propagación de la Fe, la Pontificia Sociedad de San Pedro Apóstol, la Pontificia Sociedad de la Infancia Misionera y la Pontificia Unión Misional, la Pontificia Universidad Urbaniana, la fundación “Domus Missionalis” y la fundación “Domus Urbaniana”.

Confiero también

al mismo Pro-Prefecto pro tempore, la facultad de otorgar delegaciones y poderes, tanto solidarios como mancomunados, a los Superiores pro tempore de la Sección y a las personas de su confianza, respecto a determinadas categorías o asuntos individuales, con la facultad de los mismos de nombrar sustitutos a su vez para la tramitación de determinados asuntos objeto de la procuración.

Todo esto he ordenado y ordeno en aplicación de la normativa vigente.

Vaticano, 1 de agosto de 2022

FRANCISCO



RESCRIPTUM EX AUDIENTIA SS.MI, 17.03.2023

En la audiencia que me ha sido concedida con motivo de la necesidad de poner en práctica la nueva Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* en lo que se refiere a la organización del recién constituido Dicasterio para la Evangelización y a las disposiciones particulares relativas, por una parte, a la gestión de las Obras Misionales Pontificias (art. 67) y, por otra, a la administración del patrimonio destinado a las misiones (art. 68)

el SANTO PADRE

ha aclarado y dispuesto que la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares del Dicasterio para la Evangelización cuente con dos Subsecretarios:

(a) el primero, en calidad de Presidente de las Obras Misionales Pontificias, responsable de la gestión de los subsidios económicos destinados a la cooperación misionera y de su distribución equitativa;

(b) el segundo, en calidad de Director de la Oficina especial del Dicasterio encargada de la administración del patrimonio destinado a las misiones.

Ambos dependerán directamente del Pro-Prefecto de la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares del Dicasterio para la Evangelización, a quien se atribuye la representación del Dicasterio en los asuntos económicos.

Vaticano, 1 de agosto de 2022

Card. Luis Antonio G. Tagle

Pro-Prefetto



COMENTARIO

Francisco ha actualizado el reglamento sobre representación legal en el Dicasterio para la Evangelización, sección II, para poner en práctica la constitución apostólica sobre la reforma de la Curia romana, *Praedicate Evangelium*. La decisión se conoció en un decreto publicado el 17 de marzo de 2023, pero con fecha 1 de agosto de 2022. El motivo por el cual un decreto ha tardado tanto en hacerse público, reside en la necesidad de resolver algunas dudas de interpretación, entre otras la de que, en la práctica, al coexistir en el Dicasterio dos pro-prefectos al mismo nivel, se debía decidir cuál representaría al Papa en estos asuntos.

La actualización era del todo necesaria por los cambios importantes que ha introducido el Papa en la configuración de este nuevo dicasterio al unir en uno solo dos dicasterios anteriores: el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización y la (Sagrada) Congregación para la Evangelización de los Pueblos o de *Propaganda Fidei*. Recordamos brevemente la historia.

Benedicto XVI, con una Carta Apostólica en forma de Motu Proprio del 21 de septiembre de 2010, *Ubicumque et semper*, instituyó el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización, en respuesta al Concilio Vaticano II (especialmente la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y el Decreto *Ad gentes*), y al Magisterio pontificio posterior, en particular a las exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi* (1974) y *Christifideles laici* (1988), en las que se había puesto de relieve la necesidad de renovar el anuncio del Evangelio como consecuencia de las profundas transformaciones sociales que se estaban produciendo. Más tarde, el mismo Pontífice, con la Carta Apostólica en forma de *motu proprio* del 16 de enero de 2013, *Fides per Doctrinam*, transfirió toda la competencia para la Catequesis de la Congregación para el Clero a este Consejo Pontificio.

Al concluir el Jubileo Extraordinario de la Misericordia (8 dic. 2015 - 20 nov. 2016), el Papa Francisco confía al Dicasterio la responsabilidad y el cuidado del Congreso Apostólico Mundial sobre la Misericordia y de los Congresos Mundiales, Continentales y Regionales promovidos por él. Poco después, con la Carta Apostólica en forma de *motu proprio* del 11 de febrero de 2017, *Sanctuarium in Ecclesia*, transfirió las competencias sobre el desarrollo, la valorización pastoral y la tutela de los Santuarios de la Congregación para el Clero a este Pontificio Consejo.

El 19 de marzo de 2022 el Papa Francisco promulga la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* sobre la Curia Romana que sustituye a la constitución *Pastor bonus* de Juan Pablo II, promulgada el 28 de junio de 1988 y que estaba vigente desde el 1 de marzo de 1989. Mediante ella el Papa Francisco crea el nuevo Dicasterio para la Evangelización (*Dicasterium pro evangelizatione*) como resultado de la fusión entre la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, Este dicasterio «se encarga de las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo, así como de la constitución, acompañamiento y apoyo de nuevas Iglesias particulares, sin perjuicio de la competencia del Dicasterio para las Iglesias Orientales» (PE Art. 53 § 1).

El dicasterio está presidido por el mismo sumo pontífice, quien es su prefecto, y está dividido en dos secciones, cada una dirigida por un pro-prefecto. De acuerdo a *Praedicate Evangelium*, la sección primera se encargará de «las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo» y la sección segunda de «la primera evangelización y las nuevas Iglesias particulares» (PE Art. 53 § 2 y 54).

Desde los tiempos del Papa Pablo VI la representación legal, plena y absoluta de la antigua *Propaganda Fide*, que luego se convirtió con Juan Pablo II en Congregación para la Evangelización de los Pueblos, era el mismo prefecto *pro tempore*, responsabilidad que se extendía a todos los asuntos económicos y administrativos. Como ahora el prefecto es el propio Papa, sería él el directo responsable de la administración del patrimonio destinado a las misiones. Era necesaria una solución práctica viable.

Por eso con este decreto el Papa ha determinado que la plena representación legal del Dicasterio para la Evangelización - Sección II, para todos los asuntos económicos y administrativos, recaiga sobre el pro-prefecto *pro tempore* de la Sección para la Primera Evangelización y las Nuevas Iglesias Particulares. Y ha confirmado y ampliado esa plena representación también en relación con el patrimonio destinado a las misiones de otras entidades encomendadas o dependientes de la Sección II del Dicasterio

Además, para racionalizar el ingente trabajo de esta Sección II del Dicasterio, en un Rescripto posterior a la audiencia concedida al Cardenal Pro-Prefecto Luis Antonio G. Tagle, dispuso al mismo tiempo que esta Sección II tuviese dos secretarios adjuntos que dependerán directamente del Pro-Prefecto: uno como

presidente de las Obras Misionales Pontificias, encargado de la gestión de los subsidios económicos destinados a la cooperación misionera y de su distribución equitativa; y otro como director de la Oficina especial encargada de la administración del patrimonio destinado a las misiones.

El Dicasterio dispone de importantes medios financieros para alcanzar sus fines institucionales que proceden de la gestión de su patrimonio (muebles e inmuebles). La autonomía administrativa de la que goza no es de ahora, sino que nació con la propia fundación de la Congregación en 1622 y está regulada Art. 68 de *Praedicate Evangelium*: «El patrimonio destinado a las misiones se administra a través de una oficina especial propia, dirigida por el secretario adjunto de sección, sin perjuicio de la obligación de rendir cuentas a la Secretaría de Asuntos económicos».

La autonomía administrativa surgió, por tanto, cuando Gregorio XV erigió *Propaganda Fide*, la independizó de las demás Congregaciones de la Curia Romana y la dotó de recursos financieros para garantizar su perpetuidad (Bula *Inscrutabili divinae Providentiae arcano*). Según el principio de justicia, válido para todas las épocas, de que los bienes y las contribuciones ofrecidas a las misiones deben servir única y exclusivamente al fin establecido por la voluntad del donante (CIC c. 1300), la administración autónoma garantiza que los fondos destinados a las misiones se utilicen exclusivamente para ese fin.

Este es el objetivo institucional al que se dirige toda la acción del Dicasterio y esta es también la tarea de la administración: gestionar con profesionalidad y rigor el patrimonio fruto de la generosidad de quienes han donado sus bienes para promover la actividad misionera en todo el mundo. El Dicasterio debe dar cuenta de su gestión a la Secretaría para la Economía puesto que sus estados financieros forman parte de los estados financieros consolidados de la Santa Sede. La Secretaría para la Economía aprobará protocolos precisos donde se establezcan todas las fases de la gestión del alquiler y del mantenimiento técnico de los inmuebles, o de las inversiones mobiliarias, y a través de la Oficina del Auditor General, procederá a realizar los controles habituales, de acuerdo con los principios de auditoría, que garanticen una adecuada administración.

Además de la erección de circunscripciones eclesíásticas y su sostenimiento (actualmente existen alrededor de un millar de circunscripciones que dependen del Dicasterio), las acciones del Dicasterio son muchas: en el campo de la cooperación misionera, a través de las Obras Misionales Pontificias, sigue muchos

proyectos para la Iglesia y para el culto, así como numerosos proyectos educativos, sanitarios y para el desarrollo. Según los datos de 2020, hay unos 29.287 jardines infantiles, 60.099 escuelas de primaria y 26.634 de secundaria. En el ámbito de la asistencia sanitaria, hay unos 2.675 hospitales, 7.985 dispensarios y 526 leproserías.

Además, para la formación sacerdotal, según datos de la Obra Pontificia de San Pedro Apóstol (POSPA), hay unos 800 Seminarios en todo el mundo sostenidos desde el Dicasterio. También dependen de él los Colegios Pontificios en Roma para la formación del Clero: el Pontificio Colegio Urbano para la formación de los seminaristas, el Pontificio Colegio de San Pedro Apóstol y el Pontificio Colegio de San Pablo Apóstol para la formación de los sacerdotes de los países de misión, el Colegio de San José, para sacerdotes que están en los programas semestrales de actualización de la Pontificia Universidad Urbaniana y el Colegio *Mater Ecclesiae*, en Castelgandolfo, reservado a las religiosas. Y también depende del Dicasterio el C.I.A.M. (Centro Internacional de Animación Misionera), junto al Colegio Urbano que lleva a cabo cursos de espiritualidad, retiros espirituales y de renovación, y está abierto a sacerdotes, religiosos y laicos, que tratan de profundizar en su vocación o inspiración misionera.

Con esta importante actividad del Dicasterio era necesaria esta actualización que responde a su nueva configuración.

José San José Prisco
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-1367-5026

DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, Foglio di Udienza con il Santo Padre (13 novembre 2023). Richiesta di Sua Ecc.za Mons. Julito Cortes, Vescovo di Dumaguete (Filippine) circa il “best pastoral approach” riguardo all’adesione alla massoneria da parte di fedeli cattolici.

[TEXT ORIGINAL]

Recentemente, Mons. Julito Cortes, Vescovo di Dumaguete, dopo aver illustrato con preoccupazione la situazione della sua Diocesi, a causa del continuo aumento di fedeli iscritti alla massoneria, ha chiesto suggerimenti per fronteggiare adeguatamente tale realtà dal punto di vista pastorale, tenendo conto anche delle implicazioni dottrinali relative al suddetto fenomeno.

L'adesione alla massoneria è assai rilevante nelle Filippine e riguarda non soltanto coloro che sono formalmente iscritti alle logge massoniche, ma, più in generale, un grande numero di simpatizzanti e associati, i quali sono personalmente convinti che non vi sia alcuna opposizione tra l'appartenenza alla Chiesa cattolica e quella alle logge massoniche.

Per affrontare in modo appropriato tale problematica, è stato deciso di rispondere coinvolgendo la stessa Conferenza Episcopale Filippina, notificando che sarebbe necessario mettere in atto una strategia coordinata tra i singoli Vescovi che preveda due approcci:

a) Sul piano dottrinale, si dovrà ricordare che l'iscrizione attiva alla massoneria da parte di un fedele è proibita, a causa dell'inconciliabilità tra dottrina cattolica e massoneria (cf. la *Dichiarazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1983 e le stesse *Linee guida* pubblicate dalla Conferenza Episcopale nel 2003); pertanto, coloro che formalmente e consapevolmente sono iscritti alle logge massoniche e hanno abbracciato i principi massonici, ricadono

sotto le disposizioni presenti nella succitata Dichiarazione. Queste misure si applicano anche agli eventuali Ecclesiastici iscritti alla massoneria.

b) Sul piano pastorale, il Dicastero propone ai Vescovi filippini di svolgere una catechesi popolare in tutte le parrocchie, riguardo alle ragioni dell'inconciliabilità tra fede cattolica e massoneria.

I Vescovi filippini vengono, infine, invitati a valutare l'opportunità di un loro eventuale pubblico pronunciamento al riguardo.

[TRADUCCIÓN]

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Hoja de Audiencia con el Santo Padre (13 de noviembre de 2023). Petición de Su Excelencia Mons. Julito Cortes, Obispo de Dumaguete (Filipinas) sobre el “mejor enfoque pastoral” respecto a la adhesión de los fieles católicos a la masonería.

Recientemente, Mons. Julito Cortes, Obispo de Dumaguete, tras manifestar su preocupación por la situación en su diócesis, debido al continuo aumento del número de fieles que se adhieren a la Masonería, pidió sugerencias sobre cómo afrontar adecuadamente esta realidad desde un punto de vista pastoral, teniendo en cuenta también las implicaciones doctrinales relacionadas con el citado fenómeno.

La pertenencia a la masonería es muy significativa en Filipinas y afecta no sólo a quienes están formalmente inscritos en las logias masónicas, sino, más en general, a un gran número de simpatizantes y asociados que están personalmente convencidos de que no hay oposición entre la pertenencia a la Iglesia católica y la pertenencia a las logias masónicas.

Para abordar adecuadamente esta cuestión, se decidió responder implicando a la propia Conferencia Episcopal Filipina, notificándole que sería necesario poner en marcha una estrategia coordinada entre todos los obispos, con dos enfoques:

a) En el plano doctrinal, cabe recordar que la pertenencia activa a la masonería por parte de un fiel está prohibida, debido a que la doctrina católica y la masonería son inconciliables (cf. la *Declaración* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1983 y las mismas *Orientaciones* publicadas por la Conferencia Episcopal en 2003); por lo tanto, aquellos que formalmente y a sabiendas son miembros de logias masónicas y han abrazado los principios masónicos, caen bajo las disposiciones que se encuentran en la Declaración antes mencionada. Estas medidas se aplican también a los eclesiásticos inscritos en la masonería.

b) A nivel pastoral, el Dicasterio propone a los Obispos filipinos llevar a cabo una catequesis popular en todas las parroquias, sobre las razones que hacen inconciliables la fe católica y la masonería.

Finalmente, se invita a los Obispos filipinos a considerar si deben pronunciarse públicamente sobre el asunto.

EX AUDIENTIA DIE 13.11.2023

Francisco

COMENTARIO

La pertenencia de los fieles católicos a la masonería ha sido una cuestión vivamente debatida en la historia contemporánea de la Iglesia, especialmente en los siglos XIX-XX. Pocos temas han suscitado tantos y reiterados pronunciamientos por parte de las autoridades eclesiales como este. Desde 1738 hasta nuestros días se conservan más de 371 documentos pontificios sobre la masonería, a los que hay que sumar las abundantes intervenciones de los dicasterios de la Curia romana (Doctrina de la Fe, Penitenciaría apostólica...) y, a partir del Concilio Vaticano II, las no menos numerosas declaraciones de Conferencias episcopales y Obispos de todo el mundo.

En este contexto de solicitud pastoral por los fieles y de clarificación de concepciones erróneas sobre la masonería, hay que situar esta reciente intervención del Dicasterio para la Doctrina de la Fe (DDF), rubricada por el Santo Padre en la audiencia concedida al Prefecto del Dicasterio el día 13 de noviembre de 2023. Este pronunciamiento del DDF tiene como objeto responder a la pregunta planteada por Mons. Julito Cortes, Obispo de Dumaguete (Filipinas), sobre el «mejor enfoque pastoral» respecto a la adhesión de los fieles católicos a la masonería.

Como puede verse en la *Respuesta* del DDF, publicada inicialmente en italiano e inglés y cuya traducción al español hemos incluido en esta publicación, «la pertenencia a la masonería es muy significativa en Filipinas y afecta no sólo a quienes están formalmente inscritos en las logias masónicas, sino, más en general, a un gran número de simpatizantes y asociados que están personalmente convencidos de que no hay oposición entre la pertenencia a la Iglesia católica y la pertenencia a las logias masónicas». Esta errónea conciencia de muchos fieles católicos acerca de la no incompatibilidad entre la pertenencia, al mismo tiempo, a la Iglesia y a la masonería, está en la base –como veremos– de algunas de las intervenciones de la autoridad eclesial sobre esta materia.

La *Respuesta* del DDF indica que para abordar adecuadamente esta cuestión es preciso que la propia Conferencia Episcopal Filipina se implique en orden a poner en marcha una estrategia coordinada entre todos los obispos. Esa estrategia –sigue diciendo la *Respuesta* del DDF– debe tener dos enfoques principales. El primero de ellos, de carácter doctrinal, debe recordar a los fieles que «la pertenencia activa a la masonería por parte de un fiel está prohibida, debido a que la doctrina católica y la masonería son inconciliables (cf. la *Declaración* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1983 y las mismas *Orientaciones* publicadas por la Conferencia

Episcopal en 2003); por lo tanto, aquellos que formalmente y a sabiendas son miembros de logias masónicas y han abrazado los principios masónicos, caen bajo las disposiciones que se encuentran en la *Declaración* antes mencionada. Estas medidas se aplican también a los eclesiásticos inscritos en la masonería». El segundo enfoque, de carácter pastoral, «propone a los Obispos filipinos llevar a cabo una catequesis popular en todas las parroquias, sobre las razones que hacen inconciliables la fe católica y la masonería». Finalmente, la *Respuesta* del DDF invita a los Obispos filipinos a considerar si deben pronunciarse públicamente sobre el asunto.

Para comprender un poco mejor el alcance y las implicaciones canónicas de esta *Respuesta* del DDF a la cuestión planteada por Mons. Julito Cortes, vamos a presentar brevemente qué dicta la legislación penal canónica sobre la pertenencia de los fieles católicos a la masonería. Para ello, expondremos en primer lugar la regulación penal de esta cuestión en el CIC 1917, seguidamente, los principales pronunciamientos eclesiales sobre esta materia y, finalmente, se presentará la actual tipificación canónica de la cuestión, junto con las posteriores declaraciones del DDF aclarando el sentido y alcance del canon.

La prohibición y, en su caso, castigo de los fieles católicos que se inscriben en sectas masónicas tiene ya una larga historia en la regulación penal eclesial. Uno de sus principales hitos puede encontrarse en lo establecido por el c. 2335 del CIC 1917: «Los que dan su nombre a la secta masónica o a otras asociaciones del mismo género que maquinan contra la Iglesia o contra las potestades civiles legítimas, incurrin *ipso facto* en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica». Con esta norma penal, se codificaba una larga serie de condenas promulgadas por la Iglesia católica contra la masonería, basándose en el carácter secreto de la misma, el juramento riguroso que garantizaba la condición oculta de las actividades masónicas, lo perturbador de su actividad que se manifestaba en acciones realizadas contra la Iglesia y los legítimos poderes civiles, etc.

Aparte de la pena de excomunión –común a todo fiel–, cuando se trataba de clérigos, la pena alcanzaba también a la suspensión o privación del beneficio, oficio, dignidad, pensión o cargo que estos pudieran tener en la Iglesia, y si eran religiosos, a la privación del oficio y de su voz activa y pasiva y a otras penas a tenor de sus constituciones (c. 2336 §1). Además, el mismo canon establecía que los clérigos y los religiosos que dieran su nombre a la secta masónica o a otras asociaciones

semejantes, debían ser denunciados a la Sagrada Congregación del Santo Oficio (c. 2336 §2)¹.

A pesar de estas tajantes y duras afirmaciones del Código piobenedictino, a partir de la celebración del Concilio Vaticano II, la actitud de muchos católicos hacia la masonería fue cambiando radicalmente, de manera que fueron surgiendo numerosos diálogos entre masones y católicos en diferentes lugares, incluso varios episcopados publicaron distintos documentos en los que procedían a una reinterpretación del c. 2335, limitando las sanciones canónicas allí prescritas².

Como bien indica F. Aznar, «el punto de partida para proceder a la revisión de la postura oficial de la Iglesia Católica frente a la masonería fue, básicamente, doble: por una parte se produjo una revisión histórica de las principales razones que llevaron a la Iglesia a adoptar su posición condenatoria, resaltándose que entre éstas había motivaciones políticas, desconocimiento sobre qué era exactamente la masonería, las medidas anticlericales promovidas y defendidas por masones, razones religiosas tales como los principios del naturalismo, la moral racionalista, el sincretismo, etc. Por otra parte, se cuestionó que se pudiera entender la masonería en un sentido unívoco, sin matices, como una entidad monolítica, única e invariable: hoy, afirmaba V. Alberton, se va imponiendo siempre más la realidad de una división fundamental, a la hora de juzgar y revisar determinadas posiciones: masonería regular y masonería irregular. La primera auténtica, ortodoxa, tradicional, que es religiosa y apolítica; la segunda, inauténtica, heterodoxa, desviada, que es irreligiosa y política, indicándose además que la mayor parte de los masones pertenecen a la primera»³.

Estas razones, junto a otras circunstancias, llevaron a que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (SCDF) retomase el asunto y a que entre los años 1974 y 1983 publicara tres documentos sobre el tema que supusieron, en la práctica, una nueva interpretación del c. 2335, mitigando su inicial dureza⁴.

Estos tres documentos son, el primero, una carta de 19 de julio de 1974 en respuesta a la pregunta del cardenal J. Krol, arzobispo de Filadelfia, sobre si seguía estando en vigor la excomunión para los católicos que se habían afiliado a la

1 Antes del CIC 1917 había pena de excomunión contra los que no hacían la denuncia a que se refiere el c. 2336 §2.

2 L. NEFONTAINE, *Évolution de la législation catholique vis-à-vis de la franc-maçonnerie: Esprit et Vie*, 94 (1984) 74-79.

3 F. AZNAR, *La pertenencia de los católicos a las agrupaciones masónicas según la Legislación Canónica actual: Ciencia Tomista* 122 (1995) 610.

4 *Ibid.*

masonería. En su respuesta, la SCDF daba un nuevo criterio de interpretación del c. 2335, reconociendo la necesidad de una interpretación estricta del canon, la diversidad de situaciones particulares y que, consecuentemente, no toda la masonería maquinaba realmente contra la Iglesia. Con ello se venía a admitir que podían existir algunas logias masónicas que para nada conspiraban contra la Iglesia Católica ni contra la fe de sus miembros. El segundo documento fue una declaración de 26 de febrero de 1975 en la que la SCDF respondía a dos cuestiones: 1) Cuál era el criterio a usar para verificar si una asociación masónica realmente no conspiraba contra la Iglesia; 2) Qué sentido y extensión debía darse a la expresión «conspirar contra la Iglesia». En su declaración, la SCDF pedía a los obispos no hacer declaraciones públicas sobre el carácter anticlerical de una u otra asociación masónica, sino dejar a los fieles ese juicio según *onerata ipsorum conscientia*. El tercer documento fue una declaración de 17 de febrero de 1981 en la que la SCDF prohibía, bajo la pena de excomunión, que los católicos dieran su nombre a la secta masónica y a otras asociaciones del mismo género, y además establecía cómo debían ser interpretadas las anteriores intervenciones de la SCDF⁵.

Por el influjo decisivo que tuvo en la modificación de la normativa canónica prevista sobre este asunto en el CIC 1983, hay que señalar también la declaración de 28 de abril de 1980 de la Conferencia Episcopal Alemana. En ella, los obispos alemanes venían a concluir –después de numerosos coloquios oficiales con la masonería y de haber examinado los rituales masónicos– que había oposiciones fundamentales e insuperables entre la doctrina católica y la masonería, de tal manera, que la pertenencia a ésta cuestionaba los fundamentos de la existencia cristiana⁶. Como señala F. Aznar: «Los obispos alemanes no ponían el acento en su declaración sobre la maquinación o no contra la Iglesia, sino en las concepciones básicas de la masonería: lo primero podía tener un carácter coyuntural, pero las concepciones básicas, por el contrario, son intrínsecas y no pueden abandonarse sin que la institución pierda su propia naturaleza»⁷. Por lo tanto, a nivel pastoral, quedaba excluida radicalmente la posibilidad de pertenecer simultáneamente a la Iglesia Católica y a la masonería.

Esta novedosa e importante declaración de los obispos alemanes se constituirá en un gran apoyo doctrinal a la hora de interpretar correctamente tanto la posterior

5 Cf. AAS 73 (1981) 230-241; L'Osservatore Romano, Edición en Lengua Española, 8 de marzo de 1981.

6 Los puntos principales de esta Declaración pueden verse en el siguiente enlace: <https://es.catholic.net/op/articulos/53578/cat/133/dictamen-de-wrzburg-principales-de-discrepancia-entre-el-catolicismo-y-la-masoneria.html#modal>.

7 F. AZNAR, art. cit., 614.

declaración –ya citada– de la SCDF en 1981, como la vigente redacción del c. 1374 –redactado después de estas dos declaraciones– y la no menos fundamental declaración de la SCDF de 26 de noviembre de 1983 que lo interpreta. Veamos brevemente cómo quedó redactado el nuevo canon que revisaba el anterior c. 2335 y la necesidad que tuvo la SCDF de aclarar la cuestión relativa a la adhesión de los católicos a las asociaciones masónicas.

El c. 1374 establecía ya en su versión original de 1983 que «quien se inscribe en una asociación que maquina contra la Iglesia debe ser castigado con una pena justa; quien promueve o dirige esa asociación, ha de ser castigado con entredicho». Como resulta evidente, en la redacción del nuevo canon sobre la pertenencia de los fieles a asociaciones anticlericales se silenciaba cualquier referencia a la condena explícita de las sectas masónicas, entendiéndose así que este canon –que ha permanecido invariable tras la reforma penal de 2021– sería aplicable a los fieles en tanto en cuanto la misma masonería o alguna de sus ramas o ritos realmente maquinase contra la Iglesia. Para determinar cuáles son estas asociaciones es preciso examinar sus estatutos y estar, en definitiva, a la decisión de la autoridad competente, no bastando que una asociación haya sido simplemente condenada, ni que sea sospechosa, etc.

Los delitos contemplados por el c. 1374 son los siguientes: 1) inscribirse en alguna asociación que maquina contra la Iglesia, es decir, que actúa de cualquier forma (directa o indirecta, oral o escrita, etc.) contra la Iglesia, su doctrina, autoridades, derechos, etc. El delito es permanente mientras dure la inscripción; 2) promover o dirigir este tipo de asociaciones, lo que implica una mayor responsabilidad que la mera inscripción. La pena establecida para el primer supuesto (simples socios o miembros) es preceptiva indeterminada y preceptiva de entredicho para los promotores o dirigentes de la asociación.

La omisión en el canon de una prohibición explícita de pertenencia de los fieles a las asociaciones masónicas podía ser interpretada por algunos como un cambio en el juicio de la Iglesia respecto de la masonería. Por ello, para salir al paso de este interrogante y clarificar el juicio de los fieles católicos, la SCDF se vio obligada a pronunciarse públicamente el 26 de noviembre de 1983. En su respuesta, la SCDF aclaró el porqué de este silencio en el canon acerca de una condena explícita de la masonería: «dicha circunstancia es debida a un criterio de redacción, seguido también en el caso de otras asociaciones que tampoco han sido mencionadas por estar comprendidas en categorías más amplias». En esta *Declaración* se afirma también que los principios que rigen la masonería siempre han sido considerados

inconciliables con la doctrina de la Iglesia, y que seguía prohibida la afiliación de los católicos a la misma; que los fieles que pertenezcan a ella se encuentran en estado de pecado grave y no pueden acercarse a la santa comunión; y que las autoridades eclesiásticas locales no tienen competencia para emitir juicios sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas que conlleven la derogación de esta declaración⁸.

Como se ha señalado más arriba, la reciente *Respuesta* del DDF recuerda la vigencia de estas disposiciones al decir que «aquellos que formalmente y a sabiendas son miembros de logias masónicas y han abrazado los principios masónicos, caen bajo las disposiciones que se encuentran en la *Declaración* antes mencionada». Esto significa que la condición canónica del fiel católico que pertenece a alguna agrupación masónica no es la de un excomulgado –como sí sucedía en la legislación del CIC 1917–, pero sí la de quien se halla en una situación irregular dentro de la comunidad eclesial, es decir, «que objetivamente su estado de vida es contrario al fijado por la Iglesia como coherente con el mensaje evangélico»⁹.

La situación irregular del fiel se adquiere por la adscripción a alguna de las agrupaciones masónicas, sea esta cual sea. Como afirma F. Aznar: «No se aceptan ulteriores distinciones de las mismas, como se había hecho durante la década de los setenta a través de una interpretación restrictiva y determinante del requisito de la “maquinación contra la Iglesia”. Más aún: ni siquiera se menciona este requisito como la razón de su prohibición, sino que esta radica en que las agrupaciones masónicas, sea cual sea su actuación práctica, se basan en unos fundamentos y postulados ideológicos o teóricos que son inconciliables con la fe cristiana»¹⁰. Siendo esta la causa de la prohibición, poco importan las condiciones subjetivas del fiel católico o las garantías que puedan darle los responsables de estas agrupaciones sobre su respeto a la fe católica.

El estado objetivo de pecado grave en que se encuentran estos fieles conlleva la pérdida del ejercicio de una serie de derechos en la comunidad eclesial que afectan a diferentes sectores o ámbitos, desde el sacramental (cf. cc. 915; 980; 987;

8 SCDF, Declaración sobre la masonería, 26-11-1983: AAS 76 (1984) 300. Esta *declaración* recibió a poco más de un año de su publicación una aclaración más extensa por parte del mismo Dicasterio: *Reflexiones sobre la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe referente a las asociaciones masónicas*: L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española, 24 de marzo 1985, pág. 22. Referencia Web: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850223_declaration-masonic_articolo_sp.html

9 F. AZNAR, art. cit., 628.

10 *Ibid.*, 628s.

1007; 1071 §1, 4º) al desempeño de oficios o ministerios eclesiales (cf. cc. 874 §1, 3º; c. 893 §1), pasando por el gobierno y dirección de personas jurídicas públicas eclesíásticas, etc.

Teniendo en cuenta lo que la *Declaración* de 1983 había establecido en su día sobre que «no entra en la competencia de las autoridades eclesíásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se ha establecido más arriba, según el sentido de la Declaración de esta Sagrada Congregación del 17 de febrero de 1981», la actual *Respuesta* del DDF «invita a los Obispos filipinos a considerar si deben pronunciarse públicamente sobre el asunto», y les propone, a nivel pastoral, que lleven a cabo una catequesis popular en todas las parroquias, sobre las razones que hacen inconciliables la fe católica y la masonería.

Ciertamente, esta catequesis popular se antoja imprescindible y fundamental de cara a orientar rectamente a aquellos fieles católicos filipinos que simpatizan o están asociados o inscritos formalmente en logias masónicas. Las consecuencias canónicas y pastorales de esta pertenencia son graves, como ya han sido expuestas a lo largo de este comentario. Esperemos que pronto la Conferencia Episcopal Filipina se pronuncie sobre esta cuestión, a ciencia cierta que redundará en un mayor bien de las almas y de la entera comunidad eclesial.

Francisco José CAMPOS MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Risposte a S.E. Mons. Negri (14 luglio 2023), sulla partecipazione ai sacramenti del battesimo e del matrimonio da parte di persone transessuali e di persone omoaffettive . Texto, traducción y comentario.

[TEXTO ORIGINAL]

In data 14 luglio 2023, è pervenuta a questo Dicastero una lettera di S.E. Mons. José Negri, Vescovo di Santo Amaro in Brasile, contenente alcune domande riguardo alla possibile partecipazione ai sacramenti del battesimo e del matrimonio da parte di persone transessuali e di persone omoaffettive.

Dopo uno studio al riguardo, questo Dicastero ha risposto nel seguente modo.

Risposte del Dicastero a S.E. Mons. Negri

Le seguenti risposte ripropongono, in buona sostanza, i contenuti fondamentali di quanto, già in passato, è stato affermato in materia da questo Dicastero¹.

1. Un transessuale può essere battezzato?

Un transessuale – che si fosse anche sottoposto a trattamento ormonale e ad intervento chirurgico di riattribuzione di sesso – può ricevere il battesimo, alle medesime condizioni degli altri fedeli, se non vi sono situazioni in cui c'è il rischio di generare pubblico scandalo o disorientamento nei fedeli. Nel caso di bambini

¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota riservata circa alcune questioni canoniche inerenti al transessualismo* (21 dicembre 2018), Città del Vaticano, *Sub secreto pontificio*.

o adolescenti con problematiche di natura transessuale, se ben preparati e disposti, questi possono ricevere il Battesimo.

Nel contempo, occorre considerare quanto segue, specialmente quando vi sono dei dubbi sulla situazione morale oggettiva in cui si trova una persona, oppure sulle sue disposizioni soggettive verso la grazia.

Nel caso del Battesimo, la Chiesa insegna che, quando il sacramento viene ricevuto senza il pentimento per i peccati gravi, il soggetto non riceve la grazia santificante, sebbene riceva il carattere sacramentale. Il Catechismo afferma: «Questa configurazione a Cristo e alla Chiesa, realizzata dallo Spirito, è indelebile; essa rimane per sempre nel cristiano come disposizione positiva alla grazia, come promessa e garanzia della protezione divina e come vocazione al culto divino e al servizio della Chiesa»².

San Tommaso d’Aquino insegnava, infatti, che quando l’impedimento alla grazia scompare, in qualcuno che ha ricevuto il Battesimo senza le giuste disposizioni, il carattere stesso «è una causa immediata che dispone ad accogliere la grazia»³. Sant’Agostino di Ippona richiamava questa situazione dicendo che, anche se l’uomo cade nel peccato, Cristo non distrugge il carattere ricevuto da questi nel Battesimo e cerca (*quaerit*) il peccatore, nel quale è impresso questo carattere che lo identifica come sua proprietà⁴.

Così possiamo comprendere perché Papa Francesco ha voluto sottolineare che il battesimo «è la porta che permette a Cristo Signore di stabilirsi nella nostra persona e a noi di immergerci nel suo Mistero»⁵. Questo implica concretamente che «nemmeno le porte dei Sacramenti si dovrebbero chiudere per una ragione qualsiasi. Questo vale soprattutto quando si tratta di quel sacramento che è “la porta”, il Battesimo [...] la Chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c’è posto per ciascuno con la sua vita faticosa»⁶.

2 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1121.

3 SAN TOMMASO D’AQUINO, I Sent IV, 4,3,2,3: “est immediata causa disponens ad gratiam”; IDEM, Summa Theologiae, III, q. 69 a. 9 ad 1: “Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae” (“E in questo senso tutti si rivestono di Cristo mediante la configurazione a lui con il carattere, non già con la grazia”).

4 Cf. SANT’AGOSTINO DI IPPONA, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem*, 2; PL 43, 691-692: “Nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem”.

5 FRANCESCO, *Udienza generale* (11 aprile 2018), disponibile online in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180411_udienzagenerale.html].

6 FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, sull’annuncio del vangelo nel mondo attuale (24 novembre 2013), n. 47.

Allora, anche quando rimangono dei dubbi circa la situazione morale oggettiva di una persona oppure sulle sue soggettive disposizioni nei confronti della grazia, non si deve mai dimenticare quest'aspetto della fedeltà dell'amore incondizionato di Dio, capace di generare anche col peccatore un'alleanza irrevocabile, sempre aperta ad uno sviluppo, altresì imprevedibile. Ciò vale persino quando nel penitente non appare in modo pienamente manifesto un proposito di emendamento, perché spesso la prevedibilità di una nuova caduta «non pregiudica l'autenticità del proposito»⁷. In ogni caso, la Chiesa dovrà sempre richiamare a vivere pienamente tutte le implicazioni del battesimo ricevuto, che va sempre compreso e dispiegato all'interno dell'intero cammino dell'iniziazione cristiana.

2. *Un transessuale può essere padrino o madrina di battesimo?*

A determinate condizioni, si può ammettere al compito di padrino o madrina un transessuale adulto che si fosse anche sottoposto a trattamento ormonale e a intervento chirurgico di riattribuzione di sesso. Non costituendo però tale compito un diritto, la prudenza pastorale esige che esso non venga consentito qualora si verificasse pericolo di scandalo, di indebite legittimazioni o di un disorientamento in ambito educativo della comunità ecclesiale.

3. *Un transessuale può essere testimone di un matrimonio?*

Non c'è nulla nella vigente legislazione canonica universale che proibisca ad una persona transessuale di essere testimone di un matrimonio.

1. *Due persone omoaffettive possono figurare come genitori di un bambino, che deve essere battezzato, e che fu adottato o ottenuto con altri metodi come l'utero in affitto?*

Perché il bambino venga battezzato ci deve essere la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica (cf. can. 868 § 1, 2 o CIC; can. 681, § 1, 1o CCEO).

2. *Una persona omoaffettiva e che convive può essere padrino di un battezzato?*

A norma del can. 874 § 1, 1o e 3o CIC, può essere padrino o madrina chi ne possenga l'attitudine (cf. 1o) e «conduce una vita conforme alla fede e all'incarico che assume» (3o; cf. can. 685, § 2 CCEO). Diverso è il caso in cui la convivenza

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Card. William W. Baum in occasione del corso sul foro interno organizzato dalla Penitenzieria Apostolica* (22 marzo 1996), 5: *Insegnamenti* XIX, 1 [1996], 589.

di due persone omoaffettive consiste, non in una semplice coabitazione, bensì in una stabile e dichiarata relazione *more uxorio*, ben conosciuta dalla comunità.

In ogni caso, la debita prudenza pastorale esige che ogni situazione sia saggiamente ponderata, per salvaguardare il sacramento del battesimo e soprattutto la sua ricezione, che è bene prezioso da tutelare, poiché necessaria per la salvezza⁸.

Nello stesso tempo, occorre considerare il valore reale che la comunità ecclesiale conferisce ai compiti di padrino e madrina, il ruolo che questi hanno nella comunità e la considerazione da loro mostrata nei confronti dell'insegnamento della Chiesa. Infine, è da tenere in conto anche la possibilità che vi sia un'altra persona della cerchia familiare a farsi garante della corretta trasmissione al battezzando della fede cattolica, sapendo che si può comunque assistere il battezzando, durante il rito, non solo come padrino o madrina ma, altresì, come testimoni dell'atto battesimale.

3. *Una persona omoaffettiva e che convive può essere testimone di un matrimonio?*

Non c'è nulla nella vigente legislazione canonica universale che proibisca ad una persona omoaffettiva e che convive di essere testimone di un matrimonio.

EX AUDIENTIA DIE 31 ottobre 2023

Francisco

Victor Ferrer

8 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1277.

[TRADUCCIÓN]

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Respuestas a S.E. Mons. Negri (14 de julio de 2023), sobre la posible participación en los sacramentos del bautismo y del matrimonio de personas transexuales y homoafectivas.

El 14 de julio de 2023, este Dicasterio recibió una carta de S.E. Mons. José Negri, Obispo de Santo Amaro, en Brasil, con algunas preguntas sobre la posible participación en los sacramentos del bautismo y del matrimonio de personas transexuales y homoafectivas.

Tras un estudio al respecto, este Dicasterio respondió lo siguiente.

Respuestas del Dicasterio a S.E. Mons. Negri

Las siguientes respuestas reiteran, en esencia, los contenidos básicos de lo ya expuesto en el pasado sobre este tema por este Dicasterio.

1. ¿Puede bautizarse un transexual?

Un transexual -que además haya sido sometido a tratamiento hormonal y cirugía de reasignación de sexo- podrá recibir el Bautismo, en las mismas condiciones que los demás creyentes, si no se dan situaciones en las que exista el riesgo de generar escándalo público o desorientación entre los fieles. En el caso de niños o adolescentes con problemas de transexualidad, si están bien preparados y dispuestos, pueden recibir el Bautismo.

Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta lo siguiente, especialmente cuando existen dudas sobre la situación moral objetiva de una persona o sobre sus disposiciones subjetivas hacia la gracia.

En el caso del Bautismo, la Iglesia enseña que cuando el sacramento se recibe sin arrepentimiento de pecados graves, el sujeto no recibe la gracia santificante, aunque sí el carácter sacramental. El Catecismo afirma: “Esta configuración con Cristo y con la Iglesia, realizada por el Espíritu, es indeleble; permanece en el cristiano para siempre como disposición positiva a la gracia, como promesa y garantía de la protección divina y como vocación al culto divino y al servicio de la Iglesia”.

Santo Tomás de Aquino enseñaba, en efecto, que cuando desaparece el impedimento para la gracia, en alguien que ha recibido el Bautismo sin las debidas disposiciones, el carácter mismo “es una causa inmediata que dispone a recibir la gracia”. San Agustín de Hipona recordaba esta situación diciendo que, aunque un hombre caiga en pecado, Cristo no destruye el carácter recibido por él en el Bautismo y busca (*quaerit*) al pecador, en quien se imprime este carácter que lo identifica como propiedad suya.

Así se comprende que el Papa Francisco haya querido subrayar que el bautismo “es la puerta que permite a Cristo Señor instalarse en nuestra persona y a nosotros sumergirnos en su Misterio”. Esto implica concretamente que “ni siquiera las puertas de los Sacramentos deben cerrarse por ningún motivo. Esto es especialmente cierto cuando se trata de ese sacramento que es 'la puerta', el Bautismo [...] la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay sitio para cada persona con su vida a cuestas”.

Por eso, aunque subsistan dudas sobre la situación moral objetiva de la persona o sobre sus disposiciones subjetivas hacia la gracia, no hay que olvidar nunca este aspecto de la fidelidad del amor incondicional de Dios, capaz de generar incluso con el pecador una alianza irrevocable, siempre abierta al desarrollo, que es también imprevisible. Esto es verdad incluso cuando el propósito de enmienda no aparece de modo plenamente manifiesto en el penitente, porque a menudo la previsibilidad de una nueva caída “no afecta a la autenticidad de la intención”. En cualquier caso, la Iglesia debe llamar siempre a vivir plenamente todas las implicaciones del bautismo recibido, que deben ser siempre comprendidas y desplegadas dentro de todo el itinerario de la iniciación cristiana.

2. *¿Puede un transexual ser padrino o madrina en un bautizo?*

En determinadas condiciones, un transexual adulto que también se haya sometido a un tratamiento hormonal y a una operación de reasignación de sexo puede ser admitido a la tarea de padrino o madrina. Sin embargo, dado que esta tarea no constituye un derecho, la prudencia pastoral exige que no se permita si existe peligro de escándalo, legitimación indebida o desorientación en el ámbito educativo de la comunidad eclesial.

3. *¿Puede un transexual ser testigo en una boda?*

No hay nada en el derecho canónico universal vigente que prohíba a una persona transexual ser testigo en un matrimonio.

4. *¿Dos personas homoafectivas pueden figurar como padres de un niño, que debe ser bautizado, y que ha sido adoptado u obtenido por otros métodos, como la maternidad subrogada?*

Para que el niño sea bautizado debe existir una esperanza fundada de que será educado en la religión católica (cf. c. 868 § 1, 2 o CIC; c. 681, § 1, 1o CCEO).

5. *¿Puede una persona homosexual y conviviente ser padrino de un bautizado?*

Según el canon 874 § 1, 1o y 3o CIC, puede ser padrino o madrina quien posea la aptitud para serlo (cf. 1o) y “lleve una vida conforme a la fe y a la tarea que asume” (3º; cf. canon 685, § 2 CCEO). El caso es distinto cuando la convivencia de dos personas homosexuales consiste, no en una simple cohabitación, sino en una relación estable y declarada *more uxorio*, bien conocida por la comunidad.

En cualquier caso, la debida prudencia pastoral exige sopesar sabiamente cada situación, para salvaguardar el sacramento del bautismo y especialmente su recepción, que es un bien precioso que hay que proteger, pues es necesario para la salvación.

Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta el valor real que la comunidad eclesial concede a los deberes de padrino y madrina, el papel que desempeñan en la comunidad y la consideración que muestran hacia la doctrina de la Iglesia. Por último, también debe tenerse en cuenta la posibilidad de que otra persona del entorno familiar actúe como garante de la correcta transmisión de la fe católica a la persona que va a ser bautizada, sabiendo que en cualquier caso se puede asistir a la persona que va a ser bautizada, durante el rito, no sólo como padrino o madrina, sino también como testigo del acto bautismal.

6. *¿Puede una persona homosexual y conviviente ser testigo en un matrimonio?*

No hay nada en el derecho canónico universal vigente que prohíba a una persona homoafectiva y conviviente ser testigo en un matrimonio.

EX AUDIENTIA DIE 31 octubre 2023

Francisco

Victor Ferrer

COMENTARIO

Un obispo de Brasil preguntó al Dicasterio para la doctrina de la fe si los criterios de la Iglesia sobre el sacramento del bautismo habían cambiado y si se permitía la participación de personas que se identifican como transexuales o con una orientación homosexual, tanto para recibir el sacramento, como para presentar a sus hijos, o para ejercer el ministerio del padrinazgo. La diócesis de Santo Amaro está enclavada en la zona metropolitana de São Paulo, integrada por el conocido distrito empresarial y tecnológico Brooklin con su zona residencial exclusiva y de alto nivel económico. No es un dato menor para entender de dónde vienen estas inquietudes pastorales.

La respuesta del 31 de octubre dada por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe ha sido que, aunque en situaciones normales la Iglesia mantiene su posición tradicional respecto al bautismo y no permite la participación en este sacramento a personas que no cumplen con los requisitos básicos establecidos en el derecho canónico, la práctica pastoral pide aplicar la norma con amplitud, acogiendo y acompañando a las personas en situaciones especiales con misericordia, de modo que la primera respuesta no sea un no rotundo, sino que en el diálogo pastoral pueda llegarse a un “sí” aceptando algunas condiciones necesarias para no desvirtuar el sentido de las cosas.

Esta orientación está muy en la línea de lo propuesto en el documento de Síntesis de la primera asamblea general del sínodo de la sinodalidad de octubre de 2023, donde se afirma que “algunas cuestiones, como las referidas a la identidad de género y a la orientación sexual... resultan controvertidas no sólo en la sociedad, sino también en la Iglesia” y deben abordarse “sin ceder a juicios simplistas que hieren a las personas y al cuerpo de la Iglesia. Muchas indicaciones que ya ha ofrecido el Magisterio esperan ser traducidas en apropiadas iniciativas pastorales” (n. 15g).

No obstante, el documento ha suscitado perplejidades y posturas encontradas que no dejan satisfechos ni a los que deseaban un sí sin condiciones a todo, ni a los que tienen por principio que no es posible considerar ninguna excepción ni adaptaciones pastorales.

Algunas aclaraciones previas

El documento utiliza una terminología hasta ahora no recogida en ningún otro documento del Magisterio pero que se utiliza ya comúnmente en los ámbitos jurídicos de Hispanoamérica, al hablar de personas “homoafectivas”. Resulta

cuando menos extraño el uso de un término difícil de definir, aunque la versión más extendida es que se podría entender la homoafectividad como el amor y admiración que los varones o hembras se profesan entre sí mismos, sin tener que significar ello (necesariamente) la existencia de una relación homosexual. De ser así, haría relación directa a las denominadas “tendencias” homosexuales y no necesariamente a la “práctica”. Pero en este documento parece que “homoafectividad” y “homosexualidad” se identifican, al menos en la pregunta 6.

Se añade el término “conviviente” que parece dar a entender que se trata de personas del mismo sexo que mantienen relaciones sexuales, porque si sólo fuera una convivencia “fraterna”, aun tratándose de personas “homoafectivas” (siguiendo la terminología del documento), no revestiría ciertamente un problema. Lo mismo que no lo es una pareja heterosexual que ha decidido vivir como hermanos.

Por último, los temas tratados, desde el punto de vista canónico, no son equiparables y, según nuestro juicio, deberían haberse resuelto separadamente. Por un lado, la admisión al bautismo de una persona transexual o de un infante presentado por una pareja homosexual es un hecho muy relevante para la Iglesia, porque una vez recibido el bautismo queda incorporado a la comunidad de los fieles, haciéndole sujeto de derechos y obligaciones, por lo que no debería faltar la garantía de una vida congruente con el bautismo recibido (en el caso de un adulto transexual) o la educación cristiana posterior (en el caso de los infantes).

Por otro lado, está el hecho (mucho menos trascendental) de la admisión de una persona homosexual como padrino de bautismo, o de la participación de una persona homosexual o transexual como testigo de una boda (popularmente llamados padrinos, aunque ciertamente no es un ministerio).

Los efectos del bautismo

La cuestión ciertamente más de fondo y compleja es el hecho de separar los efectos del sacramento del bautismo, algo que parece deducirse del documento, cuando responde a la primera pregunta que se refiere a si un transexual puede ser bautizado “aunque se haya sometido a tratamiento hormonal y a una intervención quirúrgica de reasignación de sexo”. La respuesta es que sí, “en las mismas condiciones de los demás fieles”, si no hay riesgo de “escándalo público” o “desorientación de los fieles”. “En el caso de niños o adolescentes con problemas de transexualidad, si están bien preparados y dispuestos, pueden recibir el bautismo”.

El problema viene cuando existen “dudas sobre la situación moral objetiva en la que se encuentra una persona o sobre sus disposiciones subjetivas hacia la gracia”, es decir, qué sucede “cuando el sacramento se recibe sin arrepentimiento por los pecados graves”. La respuesta es que el sujeto “no recibe la gracia santificante, aunque recibe el carácter sacramental”, que es indeleble, como leemos en el Catecismo, y “permanece para siempre en el cristiano como disposición positiva hacia la gracia”. Es decir, con la recepción del bautismo se le perdonaría el pecado original pero no los pecados personales.

A través de citas de Santo Tomás y San Agustín, el Dicasterio nos recuerda que Cristo continúa buscando al pecador y cuando se produce el arrepentimiento, el carácter sacramental recibido dispone inmediatamente a recibir la gracia. Por este motivo, el Papa Francisco ha repetido varias veces (como literalmente cita el documento) que la Iglesia no es una aduana y, especialmente en lo que respecta al bautismo, la puerta no debe cerrarse a nadie.

Según la respuesta dada por el Dicasterio, la duda no se refiere al carácter sacramental ni a la validez del bautismo recibido (se afirma sin más), sino al hecho de si es lícito a un sacerdote administrar el sacramento del bautismo a quien no se arrepiente de un acto objetivamente contrario a la ley de Dios que es patente en el momento mismo del sacramento, y cuando la intención de enmendarse no aparece plenamente. La respuesta es que sería lícito desde el momento en que “nunca se debe olvidar el aspecto de la fidelidad del amor incondicional de Dios, capaz de crear, incluso con el pecador, una alianza irrevocable, siempre abierta a un desarrollo, por otro lado, impredecible. Esto vale incluso cuando en el penitente no se manifiesta de forma plena un propósito de la enmienda”.

Este modo nuevo de proceder nos invita a pensar también en un cambio en la disciplina que se venía aplicando hasta el momento de no admitir al bautismo a una persona que no tuviera una situación matrimonial regular y no pudiera o no deseara cambiarla (por ejemplo, porque tienen hijos en común), como sería el caso de una pareja de hecho o casada civilmente en la que uno de los cónyuges hubiera estado casado canónicamente y se hubiera divorciado, sin haber obtenido la declaración de nulidad de su primer matrimonio, y la otra persona no estuviera bautizada y solicitara bautizarse.

Padres homosexuales

Sobre si dos personas “homoafectivas” pueden figurar, al bautizarlo, como padres de un niño adoptado u obtenido por vientre de alquiler (maternidad

subrogada), el Dicasterio se limita a afirmar que “para que el niño sea bautizado debe haber la fundada esperanza de que será educado en la religión católica”, un principio que rige también cuando quienes lo presentan son un padre y una madre, aunque no sean ellos mismos (podría garantizarlo un abuelo o el propio padrino) quienes se comprometan a proporcionar al niño esa formación. La dificultad, evidentemente, surge al pensar si es posible una educación verdaderamente católica cuando es muy probable que un niño que vive en esas condiciones, con un modelo de familia que no responde a la familia natural creada por Dios, terminará por asumirlo como algo bueno y normal, como una alternativa entre otras.

Otro grave problema es el de la anotación en el libro de bautismos, sobre todo cuando el posible padre/madre natural se niega a proporcionar esta información, el documento aportado del registro civil no lo especifica y no sabemos quién de los dos es verdaderamente el padre biológico,

Padrinos y madrinas

Sobre si un transexual puede ser padrino o madrina en un bautizo, el Dicasterio responde que sí, “con determinadas condiciones”, evitando “peligro de escándalo, de legitimaciones indebidas o de desorientación en el ámbito educativo de la comunidad eclesial” y planteando desde el principio que no se trata de un derecho. La dificultad estará, entonces, en determinar esas condiciones caso por caso y con prudencia pastoral, algo realmente complicado en una sociedad donde se ensalzan los derechos individuales y cualquier negativa puede denunciarse como discriminatoria. En todo caso, parece cierto que, en este punto, también ha habido un cambio de orientación en la disciplina. Algunas otras preguntas se plantean al hilo de estas:

¿Puede ser padrino de bautismo una persona homoafectiva? Sí, porque la condición homosexual no es pecado, y una persona homosexual puede vivir una vida cristiana coherente y hasta ejemplar. El problema es cuando se trata de una persona “homoafectiva” “que convive” con otra persona (entendiendo “convivir” como mantener relaciones sexuales). Parece entonces que la respuesta ha de ser que no, pues como a cualquier fiel, se le exige “llevar una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir”, y no sería tal una convivencia así. No sería distinto al caso de cuando quien se presenta es heterosexual y conviviente.

¿Pueden ser padrinos de bautismo dos personas del mismo sexo que conviven en una relación estable? No, aunque ni siquiera convivan ni tengan alguna

relación entre ellas, porque el Código de Derecho Canónico establece que haya un solo padrino o una madrina, y en el caso de que sean dos, de distinto sexo, ya que los padrinos hacen las veces del padre y de la madre. Dos personas de mismo sexo no pueden hacer este papel diferenciado. Y si son convivientes *a fortiori* porque no cumplirían la condición de “llevar una vida congruente con la fe y la misión que van a asumir”, como venimos señalando.

La respuesta termina señalando que “la debida prudencia pastoral exige que toda situación sea sabiamente ponderada para salvaguardar el sacramento del bautismo y sobre todo su recepción, que es un bien precioso que proteger, al ser necesario para la salvación”. Pero añade enseguida que “hay que tener en cuenta el valor real que la comunidad eclesial atribuye a los deberes del padrino y de la madrina, el papel que éstos juegan en la comunidad y el respeto que muestran hacia las enseñanzas de la Iglesia”. La realidad es que el padrinzago se ha convertido en muchos lugares en una convención social y se le ha vaciado de contenido religioso. La prueba de lo difícil que resulta revertir esta situación son las determinaciones de algunos obispos de suspender este ministerio *pro tempore* dado que no es una obligación canónica en el caso del bautismo de infantes.

Los testigos en el matrimonio

También se preguntaba sobre si una persona transexual u homosexual y conviviente podría ser testigo en un matrimonio (lo que comúnmente se denominan “padrinos” de la boda). En ambos supuestos la respuesta es clara: no hay nada en el derecho canónico universal vigente que lo prohíba, pues la función de los “testigos comunes” en el matrimonio es simplemente la de dar testimonio de la celebración del sacramento (especialmente del intercambio del consentimiento por parte de los contrayentes, c.1057) porque han estado presentes en ese momento de forma simultánea, moral y física o corporal, no requiriendo más que la capacidad humana de testificar sobre el acto realizado (c. 1108 § 1), es decir que, siendo adultos, no se hallen privados del uso de razón ni de los sentidos. Así quedan resueltas las preguntas 3 y 6.

José SAN JOSÉ PRISCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-1367-5026

CARMEN PEÑA – MIGUEL CAMPO IBÁÑEZ (coords), El Derecho Canónico ante los abusos sexuales, Madrid: Dykinson, 2023, 296 pp., ISBN 978-84-1170-012-2.

El volumen recoge ocho contribuciones (de muy diversa extensión) en torno a los abusos sexuales en la Iglesia, correspondientes a otras tantas ponencias presentadas por sus autores en la Jornada de Estudio organizada por la Asociación Española de Canonistas en Madrid el 20 de octubre de 2022. La mayoría de los trabajos giran en torno al derecho canónico penal; si bien, respondiendo al extendido planteamiento – recogido en la propia presentación del volumen – de que estamos ante una problemática que mueve a considerar la existencia de otros tipos de abuso y a una tarea interdisciplinar, algunas colaboraciones se adentran en estos terrenos o se mueven abiertamente en espacios complementarios al derecho penal. En conjunto, se ofrece una enriquecedora variedad de temas e incluso de enfoques, como entre una recargada condena del victimario y otro más atento a determinados elementos, o entre un uso más indiferenciado o más matizado de la proliferación de tipos de abuso que se vienen manejando: de poder, de conciencia, psicológico, espiritual, etc.

El primer estudio (pp. 19-71), a cargo del profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca Francisco Campos, presenta los nuevos delitos de abuso sexual recogidos en el texto reformado del Libro VI del CIC de 1983 (cc. 1395 §3 y 1398), que entró en vigor el 8 de diciembre de 2021; sea por tipificar nuevas acciones o conductas, o por considerar víctimas o victimarios a categorías de personas que no contemplaban los delitos del CIC. El autor integra con acierto en su estudio otras normativas que deben tenerse en cuenta; singularmente, las normas para delitos reservados al Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el m. p. *Vos estis lux mundi* (VELM) de 2019, aparte de hacer una enriquecedora incursión en los ordenamientos estatales. Entre los distintos puntos interesantes que señala está la presencia del concepto “persona vulnerable” en el mencionado m. p. frente al término “persona a la que el derecho reconoce igual tutela” en el c. 1398 §1. Cabe señalar que el trabajo es anterior a la nueva versión de VELM de 2023, la cual

incide en las reflexiones que se hagan acerca de esta cuestión a partir de su aprobación. Otros temas de interés que analiza o señala este estudio son las problemáticas en torno a los supuestos de VELM que no estaban tipificados como delito en el momento de su entrada en vigor, a la diversidad de términos empleados en distintas normativas a propósito de los delitos con imágenes pornográficas y al sentido que pueden cobrar en el contexto telemático en el que mayoritariamente se dan, a la consideración de delitos contra la dignidad de la persona que se ha dado a los abusos contra menores frente a la de delitos contra las obligaciones especiales que mantienen los abusos a personas adultas, y a la conveniencia (si no exigencia de justicia) de adecuar la gravedad de las penas a la de los delitos, dando una adecuada presencia a criterios de objetividad en esta cuestión.

El siguiente estudio (pp. 74-145), de la mano del profesor Carlos Alonso (Real Centro Universitario Escorial-María Cristina), se centra al nuevo delito de abuso sexual a un adulto mediante abuso de autoridad. Este trabajo hace en sí mismo presente la proliferación de tipos de abuso a la que se ha hecho antes referencia, ofreciendo la valoración del autor acerca de la conexión entre éstos y el abuso sexual. Asimismo, analiza la cuestión de si este delito podía considerarse ya, o no, integrado en el c. 1389 del CIC (c. 1379 en el nuevo Libro VI). Para clarificar el tipo penal del nuevo delito se aportan datos y consideraciones que proceden no solo del entorno canónico y eclesial, sino de distintos paradigmas que se han ido dando en el entorno social y cultural, así como de la legislación, la doctrina y la jurisprudencia españolas y extranjeras. El trabajo apunta (p. 139) hacia asociar este delito con una “presión difusa” ejercida por quien tiene autoridad jurídica (no con el ejercicio directo de la misma), haciéndose cargo de las dificultades que habrá en precisar los elementos que deberán verificarse para entender que se da esta variante de abuso sexual.

En el tercer trabajo del volumen (pp. 147-168), Mons. Rodríguez Torrente (Auditor del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, y profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la U. P. Comillas) analiza precisamente la problemática ya señalada acerca del concepto “persona vulnerable” como víctima de un abuso sexual, el cual aparecía en 2019 en VELM y no es empleado por el nuevo Libro VI que, en su lugar, recoge el de “persona a la que el derecho reconoce igual tutela” siguiendo al de menor de edad y al de “persona que habitualmente tiene uso imperfecto de razón”; categoría de víctima que ya estaba amparada en el derecho canónico desde las normas para delitos reservados de 2010. El autor conduce su análisis bajo el enfoque de que el nuevo Libro VI

lleva a considerar a este tercer tipo de posible víctima que integra en el c. 1398 (nn. 1 y 2) como alguien con algún nivel o grado de uso imperfecto de razón; enfoque que dificulta deslindar con quien ya era considerada víctima en las normas de 2010. Asimismo, el estudio se hace eco de los planteamientos contrarios al concepto de “persona vulnerable” por considerar que revictimiza (transmite el sentimiento de ser víctima por una vulnerabilidad de la que se es culpable); y parece alinearse con el rechazo a que quien se considere vulnerable hay de probar que lo es. Cabe hacer referencia una vez más a la nueva versión de VELM de 2023 (posterior a los trabajos de este volumen) y a que vuelve a emplear el concepto “vulnerable” (ahora como “adulto vulnerable”) manteniendo con el nuevo Libro VI una disparidad no fácil de entender siendo un texto ya posterior al mismo, lo cual podría apoyar la opinión de quienes consideran que el término del c. 1398 se ha de interpretar en el sentido de la persona adulta “vulnerable” que el m. p. emplea y define (en su art. 1 §2b).

La compleja cuestión de la obligación de denunciar los delitos sexuales contra menores de edad según el ordenamiento jurídico español es abordada por el interesante trabajo (pp. 169-186) de la profesora Paz Lloria García, de la Universidad de Valencia. Su contribución gira en torno a los art. 259-263 de la Ley de enjuiciamiento Criminal, al art. 450 del Código Penal y a la incidencia en esta materia de diversos artículos de la Ley Orgánica 8/2021 de Protección Integral a la Infancia. La autora se hace cargo de las necesarias distinciones entre querrela, denuncia y comunicación, entre delitos públicos y semipúblicos, entre uno u otro ámbito en el que se ha llegado a conocer un delito, así como de la incidencia o no del perdón de la víctima en la prosecución de las actuaciones penales. De especial interés es el estatuto de los ministros de culto en lo que se refiere a la obligación de denuncia o comunicación de los delitos que conozcan en el ejercicio de su función, pues, junto a los abogados y procuradores, tienen en este punto una exención que no se da para otros profesionales. La autora se inclina con fuerza hacia interpretar que solo lo conocido en la confesión sacramental quedaría exento de esa obligación, e incluso considera que en algunos casos hasta esto debería ceder ante ella.

El profesor Gerardo Núñez, de la Universidad de Navarra, hace a continuación un extenso y pausado recorrido por los pasos que siguen la llamada “investigación previa” (fases, resoluciones, documentación, operadores que intervienen, objetivos, límites, etc.) y el proceso penal administrativo (alternativa al procedimiento judicial que la Iglesia admite). Al hilo de datos e informaciones como las que

pueden encontrarse en otros estudios sobre estas materias, el autor va señalando algunas cuestiones de mayor interés. En este sentido cabe destacar su llamada de atención sobre las dificultades que puede comportar para la precisión que pide el derecho penal, sustantivo y procesal, el uso impreciso de la diversidad de términos referidos al abuso a la que ya se ha hecho referencia aquí anteriormente. Asimismo, aporta valiosos subrayados de cuestiones tan importantes como la debida imparcialidad en quienes intervienen en la investigación y el proceso, su adecuada preparación, la retroactividad de la ley penal favorable para el acusado, la necesidad de aplicar correctamente las normas sobre la prescripción del delito, la conveniencia de tomar nueva declaración en el proceso a la víctima de abuso sexual que ya en su momento denunció el delito, la presunción de inocencia para con el acusado (resistiendo adecuadamente a las presiones mediáticas que pueda haber) y la certeza moral que debe alcanzarse para declararlo culpable. El autor aboga por la elaboración de un manual o vademécum a imagen de lo que fue la Instrucción *Dignitas connubii* en el terreno de las nulidades matrimoniales. En este sentido cabe mencionar la reciente Instrucción de la Conferencia Episcopal Española (<https://www.conferenciaepiscopal.es/instruccion-cee-sobre-abusos/>), posterior al trabajo del Profesor Núñez, que intentaría responder precisamente a esta reclamación.

En el siguiente estudio que ofrece el volumen (pp. 247-254), D. Gerardo Villalonga (a la sazón Administrador diocesano de Menorca) aborda el auxilio judicial como vía de colaboración entre instancias de la autoridad de la Iglesia en casos de abuso sexual. El autor señala lo que en este sentido contemplan VELM, las normas para delitos reservados al Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Vademécum publicado por el mismo para casos de abuso a menores (primera versión de 2020 y segunda de 2022, ya después del nuevo Libro VI).

Pasando a las contribuciones que se mueven en terrenos no tan marcados por el derecho penal, en la primera de ellas (pp. 255-261), D. Miguel García Baró comparte informaciones y reflexiones en torno a su labor como coordinador del proyecto Repara, de la Archidiócesis de Madrid, dedicado a la atención de víctimas de abuso. Firme sostenedor del origen del abuso sexual en otro tipo de abuso previo (de poder, de conciencia, espiritual, etc.), remarca la considerable dimensión del número de abusos en el mundo, la gravedad del daño sufrido por las víctimas y, en cuanto a la Iglesia, rechaza que sea significativo el número de clérigos abusadores que fueron víctimas de abuso sexual siendo menores, apuntando como causa de los abusos al narcisismo enfermizo y la falta de empatía del victimario.

Aboga por renovar la formación del clero, por disponer de procedimientos claros y por escrito para dar respuesta a los casos que se presenten, así como por la escucha incondicional del testimonio de las víctimas, apostando por que la Iglesia pida perdón y repare.

Cierra el volumen la segunda de estas aportaciones (pp. 263-293) a cargo del profesor Julián Ríos (U. P. Comillas) relativa a la Justicia restaurativa: un enfoque del tratamiento de los abusos sexuales que, en un horizonte de reconciliación, apunta hacia la justicia, verdad, reparación, responsabilización, memoria y garantías de no repetición, mediante un proceso en el que cabe la participación activa tanto de la víctima como del victimario, y que no pretende sustituir al procedimiento canónico penal. Su aportación se sustenta en procesos llevados a cabo con intervención de diversas víctimas y victimarios, así como de responsables de instituciones de la Iglesia a las que pertenecen algunos de los segundos. El autor comparte los resultados positivos y esperanzadores que se han alcanzado, avanzando en la superación de vínculos nocivos (rabia, miedo, vergüenza, culpa...) que el abuso genera en el victimario (sobre el cual advierte de la poca ayuda que presta la normalización del uso de términos como “depredador” para referirse a él) y también en la víctima, que puede encontrar en estos procesos un protagonismo que el procedimiento penal no le concede. Otros buenos resultados serían la posibilidad de resignificar lo que uno es y puede ser aun después lo sucedido, la de hacer luz sobre heridas del pasado, o la de conocer la verdad en muchos detalles que de otro modo quedarían ocultos. Son aportaciones que no da una reparación económica, sin excluir que ésta se pueda o deba dar.

En conjunto, las contribuciones de este volumen son una aportación muy interesante (y es un acierto de la Asociación Española de Canonistas el haber promovido que se llevaran a cabo) en aspectos novedosos que se van presentando en el terreno de los abusos dentro de la Iglesia. Junto a reflexiones y clarificaciones jurídicas más técnicas, presentan otros espacios de actuación en los que trabajar aparte del canónico penal.

J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO
Universidad Pontificia de Comillas
ORCID: 0000-0002-6798-6324

CARLOS ALONSO GARCÍA, El delito canónico de pornografía infantil, Madrid: Editorial Agustiniiana – Universidad Pontificia de Comillas, 2023, 368 pp., ISBN 978-84-92645-86-2.

Entre las muchas respuestas que la Iglesia Católica está dando a la dolorosa lacra del abuso sexual de menores y adultos vulnerables, hay que destacar especialmente la que viene del campo del derecho penal canónico. Son ya varias las décadas que la Iglesia lleva trabajando en este ámbito, revisando su propia legislación sobre protección de menores e instaurando protocolos de actuación para la creación de ambientes seguros en sus diversas instituciones. En este sentido, uno de los aspectos en los que la Iglesia más empeño está poniendo es en el del conocimiento del problema y el ofrecimiento de medidas y soluciones al mismo desde el campo específico del derecho penal. Para ello, la labor de las Facultades de Derecho Canónico y de otras instituciones formativas y jurídicas eclesiales está siendo fundamental, con investigaciones, tesis doctorales, publicaciones, simposios, etc.

La obra que recensamos a continuación responde a esta inquietud eclesial, ya que es una investigación profunda y rigurosa sobre el delito canónico de pornografía infantil, y más concretamente sobre las conductas que pueden incluirse en la descripción legal de este delito. La literatura científica sobre los delitos de pornografía infantil es ya considerable en el ámbito del derecho penal secular, pero muy escasa en el ámbito canónico, por eso la publicación de este trabajo ha de ser reconocida y puesta en valor, deseosos de que su divulgación sea máxima por las muchas y buenas razones que lo meritan y que a continuación se exponen.

Esta obra es la publicación, con ligeras modificaciones, de la excelente tesis defendida por su autor, el prof. Carlos Alonso García, en la Universidad Pontificia Comillas para su habilitación como doctor en Derecho Canónico. Un trabajo de gran altura intelectual, riguroso y, en cierto sentido, pionero, pues aplica las categorías y principios de la dogmática penal secular al análisis y conocimiento del delito canónico de adquisición, posesión y divulgación de imágenes pornográficas de menores.

El autor es miembro de la Orden de San Agustín, profesor de derecho penal en el Real Centro Universitario María Cristina, en San Lorenzo de El Escorial, y recientemente ha sido nombrado Auditor del Tribunal de la Rota de la Nunciatura apostólica en España. El director de la tesis doctoral es José Luis Sánchez-Girón

Renedo, S.J., reconocido penalista canónico y profesor de la materia en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas.

Para comprender mejor el calado del trabajo desarrollado en esta obra, conviene hacer la siguiente premisa: El derecho canónico, después de siglos de prestigio y fecundo diálogo con el derecho secular, se encuentra actualmente en una situación delicada con respecto a este, ya que su reconocimiento como auténtico derecho está cada vez más cuestionado. Una de las razones de este cuestionamiento nace del hecho de que se trata –por ser el derecho de una institución como la Iglesia–, de un derecho *sui generis*, lleno de peculiaridades y matices con respecto al derecho secular, que lo hacen realmente original, único y, en cierto sentido, “extraño” para la mentalidad jurídica secular. No obstante, estas notas distintivas –legítimas y justificadas en muchos aspectos– no pueden suponer un detrimento tal de las garantías y principios jurídicos del buen derecho que acaben convirtiendo el derecho eclesial en una realidad irreconocible por los demás ordenamientos jurídicos, ya que está en juego el reconocimiento de la Iglesia como sujeto con el cual alcanzar acuerdos de nivel jurídico o la adhesión a convenios multilaterales y tratados internacionales, amén de su reconocimiento como institución capaz de garantizar debidamente los derechos fundamentales de los miembros que la integran. Todo esto habla de la necesidad de una cierta “homologación” con el derecho secular en el contexto de la teoría general del derecho, especialmente en lo que se refiere a un valor primordial que aporta el derecho a la vida como es la seguridad jurídica, más si cabe en un campo tan especial como el del derecho penal.

Este acercamiento fecundo y complementario entre el derecho penal secular y el penal canónico se manifiesta claramente en este trabajo del prof. Alonso, primordialmente en lo que respecta a la búsqueda de una mejor definición del tipo penal. Fruto de este diálogo, el autor ofrece un elaborado y meritorio trabajo acerca del tipo penal del delito canónico con imágenes pornográficas de menores de edad, haciéndose eco de la diversa redacción que ha tenido en la normativa canónica de los últimos tiempos, de la problemática que esto supone y de lo que puede entrañar el empleo de conceptos, como, entre otros, posesión, adquisición o divulgación, cuyo significado e interpretación está muy ligada a contextos en los que no estaba tan generalizado el uso de medios informáticos y digitales. Aparte del tema tratado, su originalidad se halla también en cómo se aborda el estudio de la temática, ya que se trasladan categorías científicas de la ciencia penal secular actual al análisis de un delito canónico.

Como el mismo autor afirma en la introducción a su obra, «aclarar la conducta prohibida en el delito de pornografía infantil es un servicio jurídico importante, en un campo en el que no se atisban muchas certezas. Hay que señalar que la inexactitud y la vaguedad en el acotamiento del supuesto de hecho de la norma contribuye al desconcierto del pueblo de Dios y favorece la arbitrariedad del juzgador, que puede resolver por criterios diferentes a los recogidos en la norma. Por el contrario, la certeza normativa dota de seguridad al ordenamiento jurídico, garantiza la igualdad de trato tratando igualmente lo igual y de manera diferente lo desigual, castiga proporcionalmente al delincuente según la gravedad del hecho que comete y, en último término, serena las relaciones de la Iglesia con el mundo explicitando con mayor claridad la valoración que en la Iglesia tienen estos hechos. Cuando el lector termine de leer esta obra, pensamos que tendrá una idea más clara de lo que supone la pornografía infantil y de su justa gravedad» (p. 23).

La obra se estructura en tres grandes partes, de distinta extensión, pero que se imbrican progresivamente de cara a aportar unas conclusiones finales sólidas y muy fundamentadas. Presentamos brevemente los contenidos e ideas principales de cada una de estas partes.

En la primera parte, denominada «Fenomenología delictiva», se parte del marco general de los abusos sexuales para contextualizar adecuadamente la conducta prohibida del delito de pornografía infantil tipificado en el can. 1398 §1, 3º CIC. Para ello, el autor expone el fenómeno de la delincuencia sexual centrándose en el conocimiento del agresor, del hecho delictivo, de la víctima y del daño que el abuso produce en la víctima. Esta exposición se hace en dos capítulos. El primero de ellos es un acercamiento desde la criminología a la problemática general del abuso sexual a un menor, dando a conocer, por un lado, la magnitud del problema del abuso sexual en la Iglesia, situándolo en un contexto social más amplio, y por otro, mostrando los rasgos de personalidad del abusador, explicando las posibles motivaciones que le llevan a delinquir, los niveles de reincidencia que presentan los abusadores, el *modus operandi* en el que se realizan los abusos y los factores de riesgo que llevan a la comisión de abusos sexuales a menores. Aunque el capítulo comienza partiendo del marco general de los abusos sexuales infantiles, progresivamente se va focalizando en la comprensión de los aspectos relacionados con el delito de pornografía infantil: el tipo de imágenes que se utilizan, el modo en que se accede a ellas, el perfil del consumidor de pornografía infantil, sus diferencias con el abusador, etc.

El segundo capítulo se centra en el sujeto pasivo del delito: la víctima. Aquí, el autor recurre a la criminología para conocer los rasgos que identifican a las víctimas como tales y a la medicina y a la psicología forense para conocer los daños que sufren y las secuelas psicológicas que las conductas delictivas provocan en ellas. Con esta primera parte, el autor pretende que la información obtenida del modo en que se da el delito de pornografía infantil ayude, entre otras cosas, a destacar aquellos elementos que deben recogerse en la norma que los prohíbe y a discriminar situaciones valorando su mayor o menor gravedad.

De las distintas conclusiones que arroja el estudio realizado en esta primera parte, llama poderosamente la atención una que, por su interés, reproducimos íntegramente: «La reincidencia de los agresores sexuales es como grupo baja. En general, es más baja que para el resto de los delitos no sexuales. En el caso de los delincuentes por posesión de pornografía infantil la tasa de reincidencia es considerablemente menor. Por lo tanto, la adopción de medidas punitivas especiales para este tipo de delitos no puede justificarse simplemente apelando al riesgo de reincidencia. Por otro lado, el delincuente de pornografía infantil presenta un mejor pronóstico de rehabilitación. Esto unido al hecho de la evidencia de que las terapias desarrolladas con los delincuentes sexuales ayudan a reducir las tasas de reincidencia, lleva a postular la conveniencia de adoptar penas o medidas de carácter terapéutico, que tengan como objetivo la corrección de este tipo de delincuente. En los procesos canónicos supondría valorar seriamente si la menor gravedad de los hechos merecería la imposición de penitencias u otras medidas de solicitud pastoral» (p. 86).

La segunda parte aborda la categoría de la tipicidad en la teoría jurídica del delito. El autor parte aquí de la siguiente constatación: la categoría jurídico-penal de tipicidad no aparece en la ciencia penal canónica, ni en el Código de Derecho Canónico ni en la literatura científica especializada. El prof. Alonso se impone la tarea de incorporar esta categoría de la ciencia penal estatal a la ciencia penal canónica, con la finalidad de mejorar los problemas de vaguedad que presenta la tipificación de este delito en el ámbito canónico. Para ello, previamente, considera necesario hacer un trabajo de clarificación sobre qué consiste la tipicidad y justificar su utilización en este trabajo, exponiendo sus ventajas y también sus límites.

Como el autor indica, «el uso del concepto de tipicidad tal y como se concibe en el sistema del delito actual sirve al objeto de este trabajo de clarificar las conductas que prohíbe el legislador, pero también ofrece una aportación metodológica de más largo alcance a la ciencia penal canónica. Al tiempo que se clarifica el

objeto, se da un marco de ordenación de los elementos del delito que el desarrollo dogmático y, sobre todo, el uso en los tribunales ha demostrado que resuelve de una manera más satisfactoria los problemas interpretativos que se suscitan en la aplicación de las normas penales» (p. 23). Con todo ello, se consigue una aplicación de las normas segura y calculable, haciendo posible sustraer el análisis a la irracionalidad, la arbitrariedad o la improvisación.

La estructura de esta parte es la siguiente:

Un primer capítulo –el tercero en el conjunto de la obra– dedicado a estudiar la tipicidad en el sistema penal, es decir, qué se entiende por tipicidad en la dogmática penal de los ordenamientos civiles y cómo se llegó a descubrir e individualizar esta categoría. En el capítulo cuarto se analiza el sistema del delito en la ciencia penal canónica actual y el papel escaso que desempeña la tipicidad dentro de él. Mediante el estudio del status quaestionis de la teoría jurídica del delito canónico, se pretende describir sus rasgos principales. De este modo se prepara el camino para realizar una crítica del sistema canónico contrastándolo fundamentalmente con la ciencia penal continental o germánica, cuya mayor elaboración puede ofrecer mejores soluciones dogmáticas. De esta cuestión se ocupa el capítulo quinto. De este modo se pretende ubicar la ciencia canónica dentro de las distintas escuelas de la teoría jurídica del delito que existen, para así comprenderla desde un punto de vista más amplio y conocer las aportaciones que puede recibir de la ciencia penal. En el capítulo sexto, se hace una propuesta metodológica para el ámbito canónico que incluye expresamente la tipicidad, explicando la relación de una categoría con el resto de categorías jurídicas del delito y justificando su posición sistemática en la teoría del delito. En el séptimo capítulo, se explica la categoría de la tipicidad en sí misma, exponiendo también los elementos que se agrupan dentro de ella.

En la tercera y última parte de la obra, se analiza la tipicidad del delito de obtención, conservación, exhibición y divulgación de imágenes pornográficas de menores de 18 años. El objetivo final de esta tercera parte es sugerir mejoras que eviten los problemas de vaguedad que presenta el concepto de pornografía infantil. Esta parte la integran los capítulos 8 al 12. En el primero de estos, el autor hace un recorrido por los antecedentes legislativos del delito de pornografía infantil, desde el CIC 1917 hasta los m.p. Como una madre amorosa y *Vos estis lux mundi*. En el capítulo noveno, se expone el actual régimen jurídico del delito de pornografía infantil, comparando la primera regulación del mismo con el texto

vigente del CIC reformado en 2021 y la reforma de las Normas sobre los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe de 2021.

El capítulo décimo aborda el bien jurídico protegido en los delitos contra el sexto mandamiento y, de modo especial, en los delitos de pornografía infantil. Aquí el autor subraya las razones para el cambio de paradigma operado en esta materia y señala también los problemas técnicos a la hora de tutelar un bien jurídico de naturaleza colectiva y no individual. Son muy importantes y esclarecedoras en este capítulo las diversas tomas de posición por parte del autor con respecto a los temas señalados. Valga como ejemplo la siguiente: «El proceso en estos delitos no puede ser una cuestión de rendición de cuentas entre el autor y la Iglesia. Desde el momento en que existen delitos con víctimas debería permitirse al menor o a su representante legal ser parte en el proceso penal con el consiguiente derecho a que se le informe de su marcha, que se le comuniquen las actuaciones, que tenga acceso a las actas, que pueda proponer pruebas, que pueda hacer alegaciones, que se le notifique la resolución y que pueda impugnar las resoluciones, entre otras cosas» (p. 240).

El capítulo undécimo desarrolla la cuestión de la tipicidad objetiva del delito de pornografía infantil, distribuyendo el estudio en los siguientes cuatro puntos: 1) Normativas canónica y secular sobre las imágenes pornográficas de menores y discusión doctrinal; 2) Relevancia de la edad del menor en las normativas canónicas y seculares; 3) Estudio de las conductas de adquisición, posesión y divulgación/exhibición de imágenes pornográficas de menores; 4) Comprensión de la cláusula restrictiva de inmoralidad en la tipificación del delito. Finalmente, el capítulo duodécimo trata la tipicidad subjetiva del delito, atendiendo concretamente al dolo y al ánimo libidinoso.

En la Conclusión final del libro, el prof. Alonso pone de relieve el alcance de las conclusiones que ha ido elaborando a lo largo de su obra sobre la tipicidad del delito canónico de pornografía infantil, ofreciendo al lector otras aportaciones derivadas del trabajo realizado y que no se refieren estrictamente al tema de la tipicidad del delito en cuestión, pero que guardan gran interés para la praxis judicial y para la reflexión doctrinal en el campo del derecho penal canónico, v. gr.: varios cuestionamientos acerca del bien jurídico protegido en los delitos de abusos sexual de menores en relación con los delitos de pornografía infantil; la necesidad de aplicar el principio de proporcionalidad a la hora de imponer las penas relativas a los delitos de abuso sexual; la necesidad de una adecuada aplicación de los principios de lesividad y de ultima ratio en la creación de tipos penales; etc.

En definitiva, trabajos como este, cuyo carácter científico y riguroso entrevera todas y cada una de las afirmaciones de su autor, nos hacen tomar conciencia de la importancia del rigor y la honestidad a la hora de afrontar un tema tan complejo y delicado como el de los abusos sexuales, cuya tragedia y dramatismo puede hacernos perder un justo y adecuado acercamiento, cayendo en actitudes vindicativas e inquisitoriales. Como concluye el prof. Alonso: «La mejora del derecho penal sexual en la Iglesia y la protección de las víctimas no debe llevar a la creación de un derecho penal de excepción. Los delincuentes sexuales, clérigos o fieles laicos, no son monstruos, depredadores u otros apelativos deshumanizadores, aunque sí delincuentes. A ellos hay que aplicarles con rigor las mismas normas que al resto de fieles y ciudadanos; no están legitimadas con carácter general normativas de excepción ni la cesación de garantías de defensa, creando un derecho penal de dos velocidades, uno para los delincuentes buenos y otro para los delincuentes malos, que dañan la reputación del colectivo» (p. 343).

Esperamos que esta obra del profesor Alonso se difunda ampliamente en la comunidad canónica y sirva de motivación para nuevos estudios enfocados bajo esta perspectiva; y al autor, en su nueva responsabilidad como Auditor del Tribunal de la Rota de la Nunciatura apostólica, le deseamos un fecundo y acertado desempeño, en el que encarnar con sabiduría y justicia los principios y criterios defendidos en tan clarividente y brillante obra.

Francisco José CAMPOS MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

JOSÉ MARÍA MARTÍ SÁNCHEZ, *Revolución y libertad religiosa*, Madrid: Dykinson, 2023, 435 pp. ISBN: 9788411701754.

El autor de *Revolución y libertad religiosa* es Doctor en Derecho, Licenciado en Ciencias Religiosas y Profesor Titular de Derecho Eclesiástico en la Universidad de Castilla-La Mancha. En sus trabajos de investigación se ha ocupado de cuestiones relacionadas con el factor religioso y sus implicaciones jurídicas y en el libro que estamos tratando vuelve los ojos a cuestiones históricas sin olvidar por ello la actualidad más reciente.

El propósito del mismo se plantea en las primeras páginas: “esclarecer la incidencia de la revolución en la libertad religiosa” (p. 17). Frente a interpretaciones que tienden a justificar la violencia que acompaña a los procesos revolucionarios o a difuminar la entidad de la misma atribuyéndola a “incontrolados” o a las provocaciones sufridas, Martí Sánchez constata que la revolución es portadora de un proceso omnicompreensivo de la vida social que se enfrenta a otras cosmovisiones alternativas, y más en concreto las de naturaleza trascendente-religiosa porque conlleva la construcción de una política mesiánica, de una nueva religión. Por eso el recurso a la violencia y la exclusión de la libertad religiosa responden a la más profunda naturaleza del hecho revolucionario. Así se constata en ámbitos cronológicos y geográficos tan distantes como la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, la Revolución mexicana y la España del Frente Popular. Ya en nuestros días, se presta atención a lo ocurrido en la llamada “Primavera Árabe”.

El trabajo se estructura en seis capítulos. Al primero, de carácter introductorio, que expone el objeto y método de este estudio, le sigue otro que analiza los elementos que enmarcan el proceso revolucionario entre los que destaca el objetivo de producir el “Hombre Nuevo” a pesar de las resistencias que se le opongan. El tercer capítulo presta atención a los principales hitos revolucionarios occidentales: Francia (1789) y Rusia (1917) con sus repercusiones en México, España, China... A continuación, se comprueba el impacto de la revolución sobre el ordenamiento jurídico, cuando todo se sacrifica para alcanzar el poder y la victoria. Completa este apartado (central en el conjunto de la obra) la descripción de los instrumentos jurídicos y de otro tipo que encauzan el terror con fines represivos y propagandísticos. Destacamos entre estas páginas las que dedican particular atención a la Revolución española del Frente Popular y a los métodos adoptados por las diversas instancias de un complejo aparato represivo del que forman parte comités, tribunales y “checas”. El autor presta así un importante respaldo a

quienes han planteado serias objeciones a las tesis que sostienen la espontaneidad del terror frentepopulista y de la persecución religiosa: “la restricción de la libertad religiosa en la España del Frente Popular se conecta con la experimentada en las otras revoluciones, por su carácter programado, desde del poder o coadyuvado por este” (p. 253).

El capítulo quinto muestra que los ideales revolucionarios se adaptan a las circunstancias cambiantes por el paso del tiempo haciendo flexibles sus bases teóricas y corrigiendo algunos de los peores excesos sin que por ello quede espacio para la libertad religiosa.

El último capítulo expone las conclusiones a las que se llega a partir de un juicio desfavorable sobre la revolución, comenzando por su modelo francés, para preguntarse por la larguísima pervivencia del fenómeno a pesar del terror y de la amplísima entidad numérica de los damnificados. Para el autor, las estructuras y mentalidades revolucionarias perviven y se defienden con firmeza, dando lugar a una simbiosis entre el liberalismo y el comunismo que alcanza incluso a instituciones dotadas con los mejores recursos para no dejarse seducir como algunos sectores de la propia Iglesia.

En síntesis, si el Estado de Derecho pivota sobre el imperio de la ley “la revolución implosiona este orden jurídico y la libertad religiosa, por su preeminencia entre aquellos derechos, merece una especial atención” (pág. 36).

Ángel David MARTÍN RUBIO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0009-0007-0493-0538

LUCIANO EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, 2ª ed., Brescia: Editrice Morcelliana, 2022, 312 pp., ISBN 978-88-284-0051-6.

La problemática inherente a la cuestión de la pena, como respuesta al mal cometido y como restablecimiento de la justicia dañada, es un tema recurrente y paradigmático de la filosofía del derecho y, más allá de esta, de toda filosofía moral y política. La cuestión ha sido ampliamente tratada, desde siglos, según el criterio de la correspondencia *negativo por negativo, mal por mal*: un criterio que ha incidido –condicionándola– en la misma lectura del mensaje bíblico sobre la acción de Dios y su justicia. La obra de Luciano Eusebi pretende interrogar de manera profunda e incisiva sobre la comprensión de lo justo y de lo que debería significar un actuar *según justicia* en relación con los comportamientos y realidades negativas de la vida.

La obra ya había conocido una primera edición en el año 2015, pero los actuales escenarios históricos y eclesiales, así como las numerosas e importantes intervenciones del papa Francisco sobre materia penal, unidos a las reflexiones últimas del autor sobre asuntos como la pena de muerte, la guerra justa, etc., demandaban esta segunda edición, en la que se afrontan nuevas problemáticas y se profundiza en algunos de los contenidos ya esbozados en la primera edición. Su autor, el prestigioso jurista italiano Luciano Eusebi, es profesor ordinario de Derecho penal en la Universidad Católica del Sagrado Corazón (Milán), fue miembro de las comisiones ministeriales para la reforma del Código penal y del Sistema penal sancionatorio italianos y, además, es un reconocido experto en el campo de la justicia restaurativa¹.

Eusebi presenta en los primeros capítulos de su libro cómo ciertos estereotipos religiosos han sido utilizados para justificar una visión retributiva de la justicia, haciendo sustentar en esos estereotipos concepciones vengativas de esta. El autor se sumerge en la tarea de clarificar cómo la perspectiva bíblica y, consecuentemente, la teología cristiana, no pueden ser utilizadas –como ha sucedido durante siglos– para sostener una visión retributiva de la justicia, que condicione de tal manera el sentir religioso hasta el punto de que este acabe siendo su más fuerte elemento de legitimación. Al contrario, se impone la recuperación de la

¹ Véase, por ejemplo, su trabajo: L. EUSEBI (a cura di), *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Milano: Vita e pensiero, 2018.

genuina visión teológica y jurídica que la tradición judeocristiana ha desarrollado sobre el significado de la justicia.

Esta visión teológica de la justicia es necesaria no sólo porque la Iglesia tiene que someter siempre su propio derecho, particularmente el penal, a los criterios evangélicos y de la fe, sino porque está llamada a mostrar en nuestro mundo cuál es la justicia de Dios manifestada en Jesús de Nazaret. Dios es amor, y es a través del amor testimoniado por Jesús frente al mal, hasta la cruz, donde emerge su justicia, que en la resurrección se revela salvífica. Lo que resulta salvífico en Jesús –dirá Eusebi– no es ya el mal infligido y padecido como compensación del mal, sino el bien que se hace valer como respuesta a ese mal.

La visión jurídica, por su parte, está llamada a superar el uso indebido de referencias religiosas que justifiquen modalidades de respuesta al mal pensadas como reproducciones analógicas del mal que se ha sufrido. También debe realizar una contribución propia, desde el pensamiento teológico, a la cultura jurídica secular, reflexionando especialmente sobre la reforma de los sistemas sancionadores penales de cara a humanizarlos y a poner la persona y sus derechos en el centro de los mismos. La revisión realizada en el Catecismo de la Iglesia Católica sobre la pena de muerte, de la cual se afirma, finalmente, su absoluta inadmisibilidad, es una buena muestra de esta cultura jurídica de inspiración cristiana.

El prof. Eusebi destaca en varios momentos del libro, especialmente en el capítulo séptimo, la gran contribución del papa Francisco a esta renovación de nuestra cultura jurídica. En este capítulo, el eminente jurista italiano parte del giro fundamental que supuso para la reflexión sobre el significado y el sentido de la pena en la Iglesia, el mensaje de Juan Pablo II en el año 2000 con motivo del Jubileo en las cárceles. Más adelante, Eusebi va desglosando las claves principales del pensamiento del papa Francisco sobre lo que significa una justicia diversa como respuesta a los hechos ofensivos. Aquí el autor va señalando algunas de las intervenciones más significativas de Francisco que inspiran una justicia humanizadora y genuinamente reconciliadora, donde se procure conjugar, más que contraponer, el bien de la comunidad y de las eventuales víctimas con aquel del autor del delito.

Para los operadores del derecho canónico, particularmente en el campo del derecho penal, será muy interesante el capítulo dedicado a la pena en el derecho de la Iglesia. El autor urge a una revisión en profundidad de las finalidades y contenidos de las sanciones penales en el derecho penal canónico. Tras mostrar

brevemente la superación en el CIC 1983 de algunos elementos de justicia retributiva presentes en la anterior codificación, el autor señala como claramente insuficiente en el Código actual la prevalencia de la perspectiva medicinal y reparadora de las sanciones respecto a la perspectiva retributiva. En este sentido, el prof. Eusebi considera que la reciente reforma del derecho penal canónico ha desaprovechado la oportunidad de mostrar más claramente esta dimensión medicinal y restaurativa de la sanción penal, mucho más presente, por ejemplo, en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales. No obstante, no deja de señalar los pasos dados en esta dirección por la reforma penal de 2021.

Mención aparte merece, dentro del capítulo dedicado a la pena en el derecho de la Iglesia, sus reflexiones sobre las penas canónicas y los delitos de abuso sexual de menores. Dentro de los muchos puntos destacables en este apartado, cabe subrayar el importante enfoque dado a esta triste y compleja problemática. Aquí el autor aboga por encuadrar esta cuestión dentro de un marco más amplio que el de la mera tipificación y aplicación de penas, claramente insuficiente. Un verdadero compromiso por la tutela de los menores y de las personas vulnerables debe conducir a la normativa penal a la adopción de instrumentos adecuados para una válida prevención primaria de estos delitos, con una clara atención a las víctimas y una orientación reeducativa de las sanciones. Eusebi ofrece bastantes pistas y criterios al respecto.

Otro tema que preocupa al autor es el de las carencias relativas a las garantías procesales en el sistema penal canónico. Eusebi advierte que la función del proceso es encontrar la verdad acerca del delito denunciado. Sólo sobre esta base se podrá realmente restablecer la justicia, debiendo evitarse –como tantas veces sucede– un uso simbólico de las medidas penales que, más que la verdad, buscan contentar –a cualquier precio– las expectativas sociales de condena, generando así nuevas injusticias. Como afirma el autor, aun cuando se traten de graves imputaciones, como las del abuso sexual de menores, no se puede pretender remediar las inercias del pasado con medidas justicialistas que violen los derechos fundamentales del acusado o transgredan principios tan elementales como el de presunción de inocencia, *in dubio pro reo*, etc. Aquí también el autor recurre a argumentos bien fundados y a referencias jurídicas y ejemplos concretos que iluminan suficientemente las tesis que quiere defender.

En definitiva, esta obra de Eusebi es una oportuna y necesaria invitación a reconsiderar la justicia y, concretamente, el derecho penal –canónico y secular–, desde los principios de la justicia restaurativa y la mediación penal. La intención

del profesor Eusebi con este documentado y profundo trabajo es contribuir a un cambio de perspectiva en la concepción de la justicia: de una justicia meramente retributiva a una justicia restaurativa y medicinal; de una justicia concebida como equilibrio de una balanza a una justicia que active proyectos de bien como respuesta al mal, capaz –por el bien de todas las partes involucradas– de recomponer las relaciones personales y sociales rotas por el delito.

Francisco José CAMPOS MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

J. FERRER ORTIZ (Ed.), El régimen jurídico de los ministros de culto. Actas del X Simposio Internacional de Derecho concordatario. Zaragoza, 1 al 3 de junio de 2022, Colección Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado, Granada: Ed. Comares, 2023, 625 pp. ISBN: 978-84-1369-624-9.

La formación, designación y regulación de las funciones propias de los ministros de culto es un derecho de las confesiones religiosas, que forma parte del contenido esencial de la libertad religiosa, en su dimensión colectiva e institucional, así como una consecuencia de su propia autonomía, que los Estados deben respetar. No obstante, en las relaciones entre el poder político y las confesiones religiosas no son infrecuentes fricciones de diversa naturaleza, que en no pocos casos tienen su raíz en el interés de aquél por conocer, regular o incluso controlar aspectos que están directamente relacionados con dicha autonomía. Dado el interés del tema, la Asociación Española para el Estudio del Derecho Eclesiástico y Concordatario acordó que fuera el estudio de las distintas cuestiones que se plantean en torno al régimen jurídico de los ministros de culto, el objeto del X Simposio Internacional de Derecho Concordatario.

La obra que presentamos publica, precisamente las contribuciones presentadas en dicho Simposio Internacional, que se celebró en la Universidad de Zaragoza en junio del año 2022. El volumen contiene un total de 12 ponencias y 23 comunicaciones, que superaron la previa revisión anónima por pares, para su publicación, y está precedido de una cuidadosa Presentación, escrita por el prof. Javier Ferrer Ortiz, catedrático de Derecho eclesiástico del Estado de dicha Universidad, que presidió el Comité organizador del Congreso.

La obra se abre con dos ponencias, referidas exclusivamente a la Iglesia católica: la primera, a cargo de José María Vázquez García-Peñuela, sobre los orígenes liberales de la dotación del clero -desde la supresión del diezmo hasta el Concordato de 1851-, explica la sucesión de acontecimientos o avatares sociales y políticos que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XIX y que afectaron muy directamente a la posición de los ministros de culto ante el Derecho. La segunda, de José Manuel Murgoitio, versa sobre el estatuto jurídico de los ministros de culto en los 16 Concordatos o acuerdos firmados por la Santa Sede en el último decenio, y analiza las garantías jurídico-procesales -como la inviolabilidad del sigilo sacramental y el secreto profesional, el reconocimiento de la autonomía de la Iglesia para calificar y regular la relación jurídica del ministro de culto con su Iglesia, garantías en su libertad de movimiento, la regulación de las condiciones

del ejercicio de determinados cargos públicos, o su régimen fiscal, entre otros temas- así como otras disposiciones específicas sobre materias relacionadas con su estatuto personal -exención del servicio militar, efectos civiles del matrimonio e intervención del ministro de culto, etc-.

Algunas ponencias centran su estudio en el análisis de la regulación jurídica de los ministros de culto en algunos países hispanoamericanos, como Argentina, Uruguay y Paraguay -ponencia que corrió a cargo de Juan Navarro Floria-; o en Colombia, Ecuador y Venezuela -trabajo realizado por Vicente Prieto-, y sobre Chile, Perú y Bolivia exposición que corre a cargo de Jorge del Picó. En Europa, el estudio de esta cuestión ha sido desarrollado por Paolo Cavana, que ha analizado los acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas en Italia, y Stefan Mückl, cuyo estudio ha versado sobre el estatuto de los ministros de culto en Alemania, donde, aunque no existe una regulación completa y sistemática al respecto, el autor realiza un análisis de las normas jurídicas que, en el ordenamiento alemán, regulan la figura de los ministros de culto y sus actividades.

La perspectiva comparatista está presente también en dos excelentes trabajos, realizados, respectivamente, por Zoila Combalía Solís y por María Teresa Areces Piñol. La profesora Combalía centra su estudio en el análisis de la autonomía propia de las confesiones religiosas y su proyección sobre los ministros de culto en España, Bélgica, Alemania, Países Bajos, Francia, Reino Unido y Austria. Se trata de un tema de indudable interés, pues la autonomía propia de las confesiones veta cualquier interferencia -directa o indirecta- de los poderes públicos en las cuestiones que afectan al nombramiento, formación y desempeño de las funciones propias de los ministros de culto. Por su parte, la profesora Areces analiza en su contribución el Derecho vigente sobre los ministros de culto de las confesiones no católicas en España, Francia y Austria, países que reconocen la competencia exclusiva de la autoridad religiosa para determinar el estatuto de sus ministros de culto, si bien difieren en cuanto a los mecanismos que deben aplicar, teniendo en cuenta las características y peculiar naturaleza de su misión.

El resto de ponencias aborda temas concretos relativos al régimen jurídico de los ministros de culto en España, y que se refieren a las siguientes cuestiones, todas ellas de gran interés: el régimen laboral y la protección social de los ministros de culto ha sido abordado por Juan González Ayesta; Belén Rodrigo Lara se ocupa de analizar una de las más relevantes novedades que incorporó la nueva regulación del Reglamento del Registro aprobado por el RD 594/2015, de 3 de julio (aunque contaba con un precedente en la Ley de Libertad Religiosa de 1967)

cual es la anotación de los ministros de culto en el Registro de Entidades Religiosas; y María José Parejo Guzmán analiza el contenido, alcance y tutela jurídica del secreto ministerial y el sigilo sacramental de los sacerdotes en los ordenamientos estatales, tema que se aborda en el marco de las iniciativas legislativas que, en diversos países de nuestro entorno pretenden limitar la obligación canónica del secreto de confesión en el ámbito de los procesos judiciales por abusos sexuales a menores. En este contexto, la autora realiza un análisis específico de la Nota de la Penitenciaría Apostólica sobre la importancia del foro interno y la inviolabilidad del sigilo sacramental, de 29 de junio de 2019.

Las 23 comunicaciones presentadas al Simposio, y admitidas a publicación, que se forman parte del presente volumen, abordan cuestiones muy variadas, relacionadas también con aspectos diversos relativos al régimen jurídico de los ministros de culto: el concepto de ministro de culto, las dificultades para su delimitación (Carmen Garcimartín Montero), o la conveniencia de hacerlo (Enrique Herrera Ceballos), el derecho de las confesiones a designar a sus propios ministros (Víctor Moreno Soler) y su autonomía en relación a la prohibición de discriminar por razón de sexo (Silvia Meseguer Velasco); los ministros de culto de las confesiones con notorio arraigo en España (Diego Torres Sospedra), en las Iglesias ortodoxas (José Luis Llaquet de Entrambasaguas y Alejandro Torres Gutiérrez) y en el Budismo (Ana Ramiro Nieto); la protección del secreto ministerial y el sigilo sacramental (Javier García Amez) y sus límites en relación con los abusos sexuales (Ander Loyola Sergio y Blanca Vintanel Lucientes) y la obligación de clérigos y religiosos de denunciar en el Derecho canónico reciente (María del Mar Martín García).

Se abordan, además, otros temas muy diversos, también de indudable interés, como la sustentación de los ministros de culto de la Iglesia católica (Diego Abot Rubio), la aplicación del art. 120.3º del Código penal a entidades no católicas por los delitos cometidos por sus ministros de culto (Ángel López-Sidro López), la idoneidad del profesorado de religión (Jaime Codina Esmet), los capellanes católicos y su servicio en los hospitales públicos catalanes (Marcos González Sánchez), los ministros habilitados para la celebración de los matrimonios religiosos (María Jesús Gutiérrez del Moral), el papel de los ministros de culto en la futura regulación de la mediación civil (José Landete Casas), la posibilidad de anotación de determinados laicos como ministros de culto en el RER (Carlos López Segovia) y la polémica intervención del Diocesano en la inmatriculación de bienes inmuebles de la Iglesia católica por certificación (Mónica Montero Casillas). Por último,

se analizan cuestiones relativas al ministro de culto extranjero (Ricardo García García), la asistencia religiosa en los centros de internamiento extranjeros (Alberto Payá Rico) y los ministros de culto y el Derecho de extranjería en la experiencia de la Archidiócesis de Zaragoza (Teresa Pueyo Morer).

En definitiva, nos encontramos ante un volumen que aborda, desde muy diversas perspectivas, cuestiones de indudable interés, que tienen como nervio central el régimen jurídico de los ministros de culto. La diversidad, riqueza y actualidad de los temas tratados, y la pluralidad de sus autores, de diverso ámbito geográfico de procedencia, hacen de esta obra un volumen de extraordinario interés y calidad científica.

Lourdes RUANO ESPINA
Universidad de Salamanca
ORCID: 0000-0002-5031-7140

JORDI PUJOL SOLER – ROLANDO GIBERT MONTES, *Transparencia y secreto en la Iglesia Católica*, Madrid: PPC, 2023, 208 pp., ISBN 978-84-288-4078-1.

El secretismo con el que las autoridades eclesiales gestionaron en el pasado los casos de abuso sexual de menores, junto a las graves negligencias o las flagrantes actitudes de encubrimiento en casos verdaderamente abominables, se hallan en la base de la actual desconfianza y descrédito público que la Iglesia tiene en muchos sectores de nuestra sociedad. Con más o menos razón, a ella, por lo que históricamente ha representado a nivel moral y espiritual, se le exige una ejemplaridad mayor que a otras instituciones, y esto, en cierto modo, es comprensible. Recuperar esa confianza y superar los clichés preestablecidos es una ardua y difícil tarea, en la que la Iglesia lleva inmersa desde hace ya unas décadas y que está requiriendo un auténtico cambio de mentalidad y actitud en los responsables de su gobierno.

Un punto fundamental de esta conversión pastoral pasa por el modo con el que la autoridad eclesial ha tratado la información relativa a la problemática del abuso sexual: La falta de experiencia y profesionalidad en el ámbito de la comunicación, la ignorancia pública de ciertas normativas penales tanto a nivel procesal como sustantivo, o la opacidad de los procesos y algunos mecanismos de autoprotección y clausura de la autoridad eclesial frente a injerencias no deseadas que pudieran cuestionar su gestión de los casos, han sido algunos de los muchos reproches realizados en este sentido. Si, por un lado, parece legítimo que toda institución procure preservar una necesaria privacidad y confidencialidad en la organización de su propia vida, por otro lado, los derechos de los fieles, especialmente de los más vulnerables, así como la propia naturaleza de la Iglesia, imponen la necesidad de una mayor apertura y transparencia en la gestión de estos dolorosos casos.

La obra que reseñamos aborda esta problemática de una manera profunda e integral. Su título: «*Transparencia y secreto en la Iglesia Católica*» da buena cuenta de su objetivo principal, que no es otro que analizar con rigor científico y fundamentación crítica los límites de la transparencia y del secreto en la comunicación de la Iglesia. Para ello, los autores no dudan en ir al fondo de esta compleja y caleidoscópica problemática, llena de matices en su análisis y que requiere un estudio sosegado, libre de prejuicios y de eslóganes fáciles.

Brevemente, señalamos los grandes temas de esta obra: el abuso del secreto (secretismo) en la Iglesia y la importancia de proteger los espacios de

confidencialidad y privacidad (capítulo 1 y 2), la incorporación de la transparencia en la Iglesia con sus matices (capítulos 3, 4 y 7), la adecuada comprensión del principio de “tolerancia cero” como política contra el abuso y la justificación de dar prioridad a la presunción de inocencia (capítulos 5 y 6) y, por último, la propuesta de transformación y de una comunicación global en la Iglesia (capítulo 9 y 10). El libro concluye con un apéndice que contiene 15 consejos para una “comunicación traslúcida”, en un intento de aunar el enfoque comunicativo con el derecho y la teología. A modo de pórtico y epílogo de la obra, se encuentran las contribuciones de dos reconocidos nombres en el ámbito de la comunicación y la protección de los menores: Rusell Shaw, director de comunicación en la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, y Mons. Charles Scicluna, secretario adjunto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe.

Los autores de esta obra, Jordi Pujol Soler y Rolando Gibert Montes de Oca, son respectivamente profesores de Ética y Derecho de la Comunicación en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y de Comunicación Social en el Instituto de Estudios Superiores Padre Félix Varela (Cuba). Su formación específica en el campo de la comunicación, la ética y el derecho, así como su voluntad de ayudar a la Iglesia en el delicado campo de la información y comunicación de su propia vida –con sus luces y sus sombras–, les ha movido a poner por escrito sus reflexiones y propuestas en este campo. Como ellos mismos expresan en la introducción de esta obra: «La transparencia es nuestro grito de guerra, y en el proceso de escritura de este libro hemos descubierto un tesoro, constituido por mensajes de la Iglesia que se han ido olvidando con el tiempo –al menos los hemos olvidado nosotros– que invitaban a la apertura, a la información e incluso a la transparencia. También hemos descubierto que el secreto en la Iglesia tiene su razón de existir y hemos comprendido qué lugar ocupa. Posteriormente nos ha quedado claro que, en el ámbito de la comunicación de la Iglesia, no conviene hacer la guerra, sino más bien construir puentes y trazar senderos, escuchando y dialogando con serenidad y dedicación».

Llama poderosamente la atención en la redacción de este libro que sus autores no rehúyen el abordaje directo de los temas, denunciando sin temor lo que, a su juicio, daña no sólo la imagen pública de la Iglesia sino su propia naturaleza y misión. La obra entrelaza en su exposición las distintas facetas de la problemática abordada: la pastoral, la social, la jurídica, la magisterial, la comunicativa, etc., sin descuidar ninguna de ellas, ponderando todos los puntos de vista y siempre con una manifiesta sensibilidad por salvaguardar los derechos de las víctimas. Los

males del secretismo en la Iglesia son puestos de relieve en numerosas ocasiones mediante una sólida y lúcida argumentación, mostrando así las perniciosas consecuencias que este secretismo ha tenido y puede tener en la credibilidad de la Iglesia como garante de la justicia y de la verdad. Al mismo tiempo, los autores no desdeñan en defender el valor del silencio, la privacidad y la confidencialidad en la vida de la Iglesia: «Desde el punto de vista comunicativo, los espacios de silencio son siempre necesarios para la vida en común. Un exceso de información acaba por desinformar. El silencio no solo existe, sino que es muy valioso (...) La transparencia de las lentes no puede ser tal que quede sin la graduación que necesita: al público se le debe ofrecer una visión equilibrada sobre las distintas cuestiones, dando a cada cosa su justo relieve, su debida importancia, su debida proporción» (p. 37).

El valor de los distintos tipos de secreto en la Iglesia es analizado en sus pormenores y puesto en contraste con la necesidad de transparencia y apertura, especialmente en los casos de abuso sexual, de conciencia y de poder. Con múltiples razones, los autores animan a las autoridades eclesásticas a romper las dinámicas de autorreferencialidad y defensa para abrirse a los efectos benéficos de la transparencia, la sinceridad y la solidaridad con las víctimas: «Nos encontramos en un camino de transformación cultural que, si se hace bien, permitirá que la Iglesia en su gobierno y en su comunicación se asemeje cada vez más a su esencia y verdad, a lo que está llamada a vivir» (p. 53).

Un capítulo muy interesante de esta obra es el dedicado al análisis de las virtudes, riesgos y desviaciones de la transparencia. Aquí los autores abogan por un discernimiento no siempre fácil de cuándo, cómo y qué comunicar: «Se necesita la prudencia de quien gobierna para saber cuándo hablar y cuándo guardar silencio. La transparencia puede ocasionar problemas en las relaciones de poder dentro de la estructura» (p. 73). En otros pasajes del libro se vuelve a insistir sobre los problemas que acarrea una comprensión y aplicación de la transparencia desde categorías absolutas: abuso de poder, distorsiones de la verdad, socavamientos de la justicia y la comunión, etc.

Hay que valorar también muy positivamente el capítulo dedicado al principio de “tolerancia cero”. En él los autores realizan una crítica muy acertada a la comprensión de este principio desde la moral justicialista de humillación pública, presente en numerosos grupos y sectores de nuestra sociedad, incluidos los medios de comunicación social, tanto seculares como religiosos. Distinguir entre el pecado y el pecador, entre el delito y el delincuente, ha sido siempre una actitud

presente en la Iglesia. La “tolerancia cero” hacia el pecador no es una actitud evangélica y, por lo tanto, la Iglesia no puede hacer nunca bandera de ella. Identificar pecado con pecador es más propio de actitudes inquisitoriales que humanas y evangélicas: «Desde el punto de vista ético y jurídico, el principio de tolerancia cero sería parecido a la conducta justicialista de la que hemos hablado un poco antes, no a la tradición jurídica canónica. El derecho de la Iglesia busca “reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo” (can. 1341 CIC). Por tanto, hacer justicia no es una cuestión de severidad o magnanimidad. En este sentido, la expresión “tolerancia cero” puede ser un eslogan equivocado, porque, como dice Baura, el *rigor iuris* no es incompatible con la *dispensatio misericordiae*» (p. 79s). En este capítulo, los autores ofrecen numerosos ejemplos de cómo una aplicación fundamentalista del principio de tolerancia cero se convierte en un bumerán lleno de consecuencias funestas para personas inocentes e incluso para las verdaderas víctimas de abuso.

Bajo el título: «La presunción de inocencia no puede ser el convidado de piedra», se analiza el lugar e importancia de este principio en las políticas eclesiales de protección de menores. El capítulo comienza abordando varios datos estadísticos sobre denuncias de abusos en el seno de la Iglesia y concretamente sobre cifras relativas al número de falsas denuncias. Llamam la atención algunos datos, como que el 40 % de las denuncias que llegan al Dicasterio para la Doctrina de la Fe se archivan o resuelven con medidas disciplinarias no penales, que el 5% de las denuncias contras sacerdotes o religiosos son falsas o que el 26% de las denuncias de Estados Unidos en los últimos años no pudieron demostrarse. Estos datos, junto a otros, hacen reflexionar a los autores a la hora de considerar que también dentro del grupo de sacerdotes y religiosos acusados hay verdaderas víctimas, que no pueden ser olvidadas en mor de la presión social y mediática. En este sentido, muestran la valentía del Papa Francisco en su rotunda defensa del principio de presunción de inocencia, motivada por su conocimiento directo y personal de dramáticas experiencias sufridas por sacerdotes falsamente acusados (p. 90ss).

Otro capítulo fundamental del libro es el dedicado al ejercicio de la responsabilidad en la Iglesia, o lo que en inglés se denomina *accountability*. Según los autores, se trata de una responsabilidad no solo económica, sino que atañe en general a la capacidad de responder y rendir cuentas de los procedimientos y decisiones tomadas en los procesos decisionales y gubernamentales. Mediante un conocido caso acontecido en Chile, se informa al lector de las claves principales

del ejercicio de esta responsabilidad eclesial con respecto a las víctimas y sus familiares y, en definitiva, hacia la comunidad eclesial y la misma sociedad en la que la Iglesia vive. La obligación de compensación y reparación del daño no es solo una cuestión moral de benevolencia, sino también un problema jurídico que reclama justicia.

En línea con el capítulo anterior, el siguiente capítulo da las claves de por dónde debería caminar la Iglesia para encarnar jurídica y culturalmente en su seno los principios de transparencia, apertura y responsabilidad, presentados a lo largo de la obra. Los autores ofrecen algunas pistas interesantes sobre la traducción canónica de estos principios que de por sí sobrepasan el ámbito jurídico. Es en este esfuerzo, lleno de buena voluntad y cierta inspiración, donde se echa de menos, quizás, la aportación más técnica y específica de un especialista en Derecho Canónico.

Antes de cerrar su estudio con la propuesta de 15 ideas para una comunicación translúcida, los autores dedican un capítulo al concepto de «translucidez» como estilo de comunicación global a medida para la Iglesia: «La comunicación en la Iglesia, fiel a su identidad, no puede seguir literalmente los cánones de la transparencia, sino que, como hemos dicho antes, debe ser global, orgánica: una comunicación abierta, donde tengan su lugar adecuado: el silencio, la responsabilidad, el secreto, la confianza, el adecuado uso de información, la humildad y la libertad de información» (p. 145).

Varios anexos finales, entre los cuales se ofrece un esquema básico de comunicación eclesial, y una nota final de Mons. Charles Scicluna titulada «La búsqueda y la comunicación de la verdad están en la base de la justicia», cierran esta interesante y necesaria obra que, junto a otras², de contenido más canónico, serán de gran utilidad y orientación no sólo a los responsables del gobierno eclesial, sino a todas aquellas personas interesadas en profundizar en las razones que justifican una mayor transparencia en la Iglesia y una adecuada protección de la confidencialidad en ella.

Francisco J. CAMPOS MARTÍNEZ
 Universidad Pontificia de Salamanca
 ORCID: 0000-0003-2827-7418

2 Sobre la transparencia y el secreto en el derecho penal canónico remitimos a los artículos publicados sobre esta cuestión en la revista *Periodica de re canonica*, vol. 107/III, año 2018.

