

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Revista Española de
Derecho Canónico

ENERO-JUNIO 2024

Vol. 81 n.º 196

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).

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

Ludovic Danto, Institut catholique de Paris (Francia).

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

Justo García Sánchez, Universidad de Oviedo (España).

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 Aráneda, Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

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

Péter Szabó, Pázmány Péter Catholic University, Canon Law Institute (Hungría).

Depósito Legal: S. 287-2013

Imprime: Editorial Sindéresis 2024

oscar@editorialsinderesis.com

SUMARIO/SUMMARY

<i>IN MEMORIAM</i>	5-7
Justo García Sánchez (1946-2023)	

I. ARTÍCULOS/ARTICLES

1. Johnny Esteban Li Mesias, El derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa	9-46
<i>The right to legal custody in religious life</i>	
2. Bonifácio L. Carvalho Conde, A atribuição de uma causa de nulidade matrimonial a um juiz único.....	47-70
<i>The assignment of the marriage nullity case to a single judge</i>	
3. Julio García Martín, cmf, La actividad misionera en la Iglesia particular	71-102
<i>Missionary activity in the particular Church</i>	
4. Gabriele Palasciano, El fenómeno woke. Una reflexión en clave crítico-hermenéutica	103-146
<i>The woke phenomenon. A critical-hermeneutic reflection</i>	
5. Francisco Miguel Martínez Torres, La supresión de las facultades de teología y derecho canónico en la universidad pública en el siglo XIX	147-174
<i>The suppression of the faculties of theology and canon law in the public university in the 19th century</i>	
6. Justo García Sánchez (+) - Jesús García Sánchez, Señorío episcopal civitatense de la villa de Monsagro. concordia de Jerónimo Ruiz de Camargo: años 1618-1621	175-198
<i>Civitantense episcopal lordship of the town of Monsagro. Concord of Jerónimo Ruiz de Camargo: years 1618-1621</i>	

7.	Frédérique Cahu, Les manuscrits de la collection des Décrétales de Grégoire IX conservés en Espagne.....	199-220
	<i>Manuscripts from the collection of Decretals of Gregory IX preserved in Spain</i>	
II. DOCUMENTACIÓN/DOCUMENTATION		
1.	DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, aclaración sobre los adultos vulnerables. Texto, traducción y comentario	221-228
2.	DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Respuesta a Su Eminencia el Cardenal Matteo Maria Zuppi, Arzobispo de Bolonia, sobre dos cuestiones sobre la preservación de las cenizas de los difuntos tras la cremación. Nota para la audiencia con el santo padre (9 de diciembre de 2023). Texto, traducción y comentario.....	229-236
3.	FRANCISCO, Carta apostólica en forma de motu proprio <i>Munus tribunalis</i> (28 de febrero de 2024) con la que se modifica la <i>Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae</i> de 21 de junio de 2008. Texto, traducción y comentario.....	237-249
4.	DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales (17 de mayo de 2023). Texto y comentario.....	251-278
III.	RECENSIONES/BOOK REVIEW.....	279-298

JUSTO GARCÍA SÁNCHEZ (1946-2023)

Ecclesia lege romana vivit

La mañana del 18 de agosto de 2023 despuntó con la noticia de la inesperada muerte a los 76 años de edad del que durante 40 años fue catedrático de derecho romano en la Universidad de Oviedo, nuestro estimado Prof. Justo García Sánchez. Había nacido en Ciudad Rodrigo, el 12 de diciembre de 1946. Estudió en el Seminario de San Cayetano de Ciudad Rodrigo, se licenció en teología en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1971, en la Universidad Complutense de Madrid obtuvo los grados de licenciado en derecho (1973) y doctor (1974), con una tesis dirigida por el profesor Pablo Fuenteseca, titulada: *Las relaciones de vecindad y origen de las servidumbres prediales en derecho romano* que mereció el Premio Extraordinario de Doctorado.

En la Universidad Pontificia de Salamanca obtuvo sucesivamente los grados de doctor en teología (1991), licenciado en derecho canónico (1992) y doctor en derecho canónico (1999), con una tesis dirigida por el profesor Antonio García y García, titulada: *El sínodo diocesano de Oviedo de 1769*. Era también diplomado en Ciencias Medievales por la Universidad *Antonianum* de Roma (1993).

Además de catedrático de derecho romano y decano en sucesivas ocasiones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo, Justo García Sánchez fue Académico numerario de la Real Academia Asturiana de Jurisprudencia (1986), Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia (1991), Miembro de número del Centro de Estudios Mirobrigense (1991), Fundador y presidente de la Asociación Iberoamericana de Derecho Romano (1993), Miembro numerario

del Real Instituto de Estudios Asturianos (1996), Académico de la *Lusitanae Academiae Historiae* (2009).

Romanista, canonista, historiador del derecho, humanista, estudioso e investigador incansable. Su formación, que abarcaba desde la teología al derecho romano-canónico pasando por la historia, le permitió una docencia profunda y una producción científica prolífica que otros pondrán de relieve. Su afán fue el derecho romano y la historia del derecho, pero su pasión fue la historia eclesiástica mirobrigense.

Tuve la fortuna de conocerle a finales de los años 90, cuando él era un consagrado catedrático y yo un bisoño estudiante de doctorado. Nos presentó en la Biblioteca General Histórica de Salamanca el P. Antonio García y García, que había sido su director de tesis doctoral en derecho canónico y lo estaba siendo de la mía. Él investigaba sobre algún obispo civitatense, yo intentaba descifrar en un viejo microfilm un manuscrito sobre los concilios compostelanos medievales. Desde el primer momento, sin conocerme de nada, se ofreció a ayudarme en lo que fuera menester. Así era Justo García Sánchez, humilde, cercano y servicial, como sólo lo son los grandes.

Mantuvo siempre una estrecha relación con la Universidad Pontificia de Salamanca, su primera *alma mater*, y en particular con la Facultad de Derecho Canónico, donde impartió algunos cursos como profesor invitado. Colaboró con la Colección Sinodal “Lamberto de Echeverría” y siguió una de las líneas de investigación propuestas por uno de sus eminentes catedráticos, el Prof. Antonio García y García (1928-2013): el estudio del derecho canónico particular. Es fácil rastrear entre su extensa bibliografía sus abundantes publicaciones en torno a los sínodos. En la Revista Española de Derecho Canónico, de cuyo Comité científico formaba parte desde 1998, publicó una veintena de artículos, al ritmo de casi uno al año, sobre todo en los últimos tiempos, libre ya de las tareas docentes.

Su formación teológico-romano-canónica le permitió rastrear con fortuna la evolución del derecho romano y su pervivencia hasta la actualidad, también, y con particular interés para nosotros, en el derecho canónico, adentrándose así en el estudio del *ius commune* desde la perspectiva romanista. Superadas las invectivas medievales lanzadas entre canonistas (*legistae sine canonibus parum*) y civilistas (*canonistae sine legibus nihil*), consideraba que a lo largo de los siglos y aún en el derecho canónico actual seguía estando vigente aquel otro adagio entronizado y mantenido durante siglos: *Ecclesia lege romana vivit*.

Justo García Sánchez fue un gran sabio, pero sobre todo una buena persona y un buen creyente. Conocía y vivía aquella, podríamos decir, profesión de fe en la resurrección recogida en el prefacio de difuntos de la antigua liturgia romana: *Vita mutatur, non tollitur*. Y ya se sabe, *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*.

Querido amigo, con Albio Tibulo (54 a.C - 19 a.C) te digo: *Placide quiescas, terraque securae sit super ossa levis*, y como creyente oro: *Vivas in coeli et semper cum Domino felix. Amen*.

Jaime Justo Fernández

El derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa

The right to legal custody in religious life

JOHNNY ESTEBAN LI MESIAS

Doctor en Derecho Canónico

padrejohnnyliscj@gmail.com

ORCID: 0009-0009-4282-5637

Recepción: 21 de febrero de 2024

Aceptación: 11 de abril de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.81.9>



RESUMEN

En el marco de los principios rectores de la revisión del actual CIC se establece expresamente que deben ser reconocidos y tutelados los derechos de cada fiel, dado que la defensa de los derechos es inherente a la dignidad de la persona y, por tanto, imperativa. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados ni defendidos; por tanto, es responsabilidad del legislador tutelar el derecho a la defensa de un religioso frente al abuso de potestad de un Superior y oponerse desde el marco jurídico a eventuales actos de abuso en el ejercicio de potestad. Frente a esto, se plantea la interrogante: ¿qué opciones reales tiene el religioso en el ordenamiento jurídico de la Iglesia para conseguir la restitución del daño y reparar una eventual injusticia padecida? En las instancias para ejercer el *ius defensionis* de un religioso, a diferencia del derecho secular, constatamos que, en el instituto religioso, gobernado por sus autoridades, el Superior es juez y parte, lo cual no asegura la imparcialidad. En el marco de lo expuesto anteriormente, una vez agotadas las instancias canónicas, todos los consagrados tienen el derecho a recurrir, por medio de un recurso jerárquico, al Romano Pontífice, quien imparte justicia por medio de los organismos competentes de la Curia Romana.

Palabras clave: Abuso de potestad, derecho a la defensa, justicia, obediencia, recursos canónicos.

ABSTRACT

Within the framework of the guiding principles in the review of the current CIC, it is expressly established that the rights of each faithful must be recognized and protected, given that the defense of rights is inherent to the dignity of the person and thus imperative. It would be a fallacy to declare rights that, in practice, could not be claimed or defended. Therefore, it is the responsibility of the legislator to protect the right of defence of a devotee against the abuse of power of a Superior and to oppose, from the legal framework, possible acts of abuse in the exercise of power. Faced with this, the following research question arises: What real options does the devotee have in the Church legal system to obtain restitution for the damage and repair any injustice committed? In the instances to exercise the *ius defensionis* of a devotee, unlike secular law, we note that, in the religious institute governed by its authorities, the Superior is judge and party, which does not ensure impartiality. Within the framework of the above, once the canonical remedies have been exhausted, all consecrated persons have the right to appeal, through a hierarchical appeal, to the Roman Pontiff, who administers justice through the competent bodies of the Roman Curia.

Keywords: Abuse of power, right to defense, justice, obedience, canonical resources.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad, el ser humano ha buscado siempre vivir con otros en comunidad: «En todos los tiempos y todas las latitudes, núcleos compactos y suficientemente desarrollados para constituir una sociedad civil perfecta, con sus leyes, sus costumbres y con su autoridad correspondiente»¹. En la opinión de S. Ramírez, esta inclinación nace de la ley natural² y de la necesidad intrínseca del hombre de ser, un ser en relación y necesitado de otros. En este sentido, el hombre estaría subordinado al bien común para vivir en comunidad, a la vez que está sometido al orden de los bienes eternos³.

Siguiendo esta línea argumentativa, la comunidad puede imponer al individuo determinadas exigencias orientadas al bien común⁴. Los individuos deberán observar las reglas y leyes de la comunidad para asegurar así su desarrollo, su armonía y su supervivencia. Según enseña Santo Tomás de Aquino, las leyes son auténticas y vinculantes, siempre y cuando, respeten sustancialmente la ley natural; lo contrario supondría una corrupción de la ley, la cual no vincularía al individuo⁵.

Todos los individuos, al ser parte de la sociedad, son sujetos de deberes y de derechos y están por tanto sometidos a la ley y tienen derecho a la justicia⁶. Los que gobiernan están también sometidos a la justicia y el bien común. Lo contrario sería un gran contrasentido. En palabras de Santo Tomás, aquella dignidad de la cual gozan los individuos revestidos de autoridad no significa superioridad en relación a otros, sino mayor contribución y responsabilidad frente al bien común.

1 S. RAMÍREZ, *Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1952, 21.

2 Cf. *Ibid.*, 21.

3 Cf. J. MARITAIN, *La persona humana y el bien común*, Buenos Aires, Club de lectores, 1968, 68: «El bien común no se mantiene en su verdadera naturaleza si no respeta aquello que es superior a él; si no está subordinado, no como puro medio sino como un fin infravalente, al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los que depende la vida humana».

4 Cf. S. Th., II-II, q.58, a.6: «Todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero una acción virtuosa no puede ser inútil. Luego parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común. Y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud».

5 Cf. S. Th., I-II, q.96, a.6: «Como ya vimos, toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto que ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres».

6 Cf. T. URDANOZ, *Introducción a la Summa Teológica*, Madrid: BAC, 1956, 246: «La justicia es el hábito virtuoso de la voluntad por la cual somos inclinados con firmeza y constancia a dar a cada uno su derecho».

Por tanto: «Deben contribuir más al bien general, a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otros factores parecidos»⁷.

La sociedad eclesial, en palabras de Juan Pablo II, debe ser un testigo infatigable de una justicia superior a la administrada en el mundo, debe empeñarse incansablemente por ser intérprete de la justicia y de la dignidad de las personas, sosteniendo los derechos fundamentales del hombre⁸. En la Iglesia, el derecho tiene la función de crear una convivencia en comunión, ordenada, sana y jurídica, que, permitiendo la superación del individualismo, fomente una genuina sociabilidad basada en el respeto al otro, reconociéndole derechos inviolables e inalienables. En medio del mundo, la Iglesia debe resplandecer por su misión propia y específica de ser *Speculum Iustitiae*⁹.

Pablo VI, en relación al mismo tema y dirigiéndose a aquellos que en la Iglesia tienen el servicio de la noble virtud de administrar la justicia, sobre cuyo alto ministerio se refleja la luz de Dios, afirmó que este ministerio confiado a la Iglesia debe ser siempre: «Fiel e irreprochable, bajo este prisma se comprende como él deba huir de la más pequeña mancha de injusticia para conservar tal ministerio en su carácter de pureza cristalina»¹⁰. Continuando con esta enseñanza magisterial, sobre este asunto Juan Pablo II enseñó que «el gran respeto debido a los derechos de la persona humana que deben ser tutelados con todo empeño y solicitud, debe inducir al juez a la observancia exacta de las normas de procedimiento que constituyen precisamente las garantías de los derechos de las personas»¹¹.

A la luz de la irrenunciable obligación que impone el Magisterio en relación a la administración de la justicia, en el más inalienable respeto por la dignidad de la persona y sus derechos, nace la pregunta de si en el marco de la vida religiosa existe una efectiva tutela jurídica de los derechos frente al eventual abuso de autoridad de un Superior. Sin embargo, sin afectar la obediencia ni el derecho del Superior a decidir y mandar, ante una conducta delictiva de abuso de potestad, los religiosos siguen siendo fieles cristianos y como tales pueden reclamar

7 S. Th., II-II, q.63, a.2.

8 Cf. JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, 17 de febrero de 1979, n°1. «*Il fatto che i diritti e doveri fondamentali, di cui ogni battezzato è titolare, procedendo dalla rigenerazione in Cristo, precedano e fondino tutte le altre situazioni giuridiche derivanti da ulteriori distinzioni, oltre a conferire loro i caratteri di prevalenza, perpetuità, inalienabilità, irrinunciabilità, fa sì che la loro promozione, difesa e tutela costituisca la finalità primordiale di tutto l'ordinamento canonico*». (D. CITO, La tutela dei diritti fondamentali del fedele nell'ordinamento canonico, in: Atti del XXXV congresso nazionale di diritto canonico (Ariccia 8-11 Settembre 2003), *Studi Giurudici* 64, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 179.

9 *Ibid.*, n°1.

10 PABLO VI, Insegnamenti di Paolo VI, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965, 29-30.

11 JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, op. cit., n°2.

legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a las normas del derecho¹².

De hecho, el derecho canónico tiene mucho que decir sobre la relación entre Superior y súbdito en el contexto eclesial y sobre la forma en que se ejerce la potestad. Los Superiores no pueden ser arbitrarios, sino que deben respetar los derechos de sus súbditos reconocidos y regidos por la ley canónica¹³: «Los Superiores han de cumplir su función de ejercer su potestad a tenor del derecho propio y del universal»¹⁴.

El Superior religioso debe tener siempre presente que gobierna a personas adultas, de fe, consagrados y congregados en torno a Cristo, personas que han abrazado libremente esta opción de vida (cf. c 573§ 2). Por tanto, debe evitar en el servicio de su gobierno todo sesgo propio de nuestra condición humana, como favoritismos, acepción de personas o actitudes, que desdican de su misión de gobierno.

1. NATURALEZA Y FUNDAMENTOS DE LA TUTELA JURÍDICA (c. 221 §1)

En el marco de los principios rectores en la revisión del nuevo CIC se establece expresamente que deben ser reconocidos y tutelados los derechos de cada fiel¹⁵. El primer párrafo del c. 221 dispone que los fieles en la Iglesia tienen el derecho a defenderse y reclamar sus derechos en el fuero eclesiástico competente.

Si bien es cierto que en el Libro II, Título I, se mencionan algunos derechos de los que gozan los fieles, el legislador ha preferido en gran medida no

12 Cf. CIC 83, canon 221§ 1: «*Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*». D. CENALMOR, Comentario al canon 221, in: AA. VV.; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/1: Pamplona: Eunsa, 2002, 145: «El §1 de este canon recoge el derecho de los fieles a invocar y defender legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia; es decir, tanto los enumerados en los cc. 208-220, como los demás que les reconozca el CIC, otra ley eclesiástica general, el Derecho particular u otra fuente del ordenamiento».

13 Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis* (28 de octubre 1965), in: AAS 58 (1966), 708-709: «Más los Superiores, que habrán de dar cuenta a Dios de las almas a ellos encomendadas, dóciles a la voluntad divina en el desempeño de su cargo, ejerzan su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos, de suerte que pongan de manifiesto la caridad con que Dios los ama. Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana».

14 CIC 83, c. 617.

15 Cf. *Communicationes* 1 (1969), 82: «*Et quae in lege naturali vel divina positiva continentur, et quae ex illis congruenter derivantur ob insitam socialem conditionem quam in Ecclesia acquirunt et possident*».

mencionarlos taxativamente, sino más bien de forma general¹⁶. En la opinión de C. de Diego-Lora, esto para evitar: «El temor de que otros derechos de que también goza el fiel pudieran entenderse que quedaran fuera de la protección procesal»¹⁷.

Frente a la lesión de un derecho, todos los fieles pueden defenderse, ya sea por medio de la reclamación legítima ante la autoridad eclesiástica, como también «*in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*»¹⁸, el cual puede ser administrativo o judicial. Todo derecho está protegido a tenor del c.1491, tanto por una acción procesal como por una excepción. Sin embargo, la tradición canónica y la enseñanza evangélica instan a los fieles a evitar cualquier controversia en el Pueblo de Dios, resolviéndolas pacíficamente sin perjuicio de la justicia¹⁹.

La Iglesia reconoce a todos los fieles el derecho a la tutela jurídica, siempre y cuando considere que alguno de sus derechos ha sido lesionados o negados. La contraparte debe ser alguien a quien se pueda someter y quede vinculado al fuero eclesiástico o al menos afectado por este y, a su vez, la materia sobre la cual se juzga debe ser competencia de la Iglesia²⁰.

En aras del bien común y tutelando el principio de justicia, la Iglesia tiene el deber irrenunciable de regular el ejercicio de los derechos propios de los fieles preservando el principio moral de responsabilidad personal y social²¹.

16 Algunos de los derechos que gozan los fieles establecidos por el legislador se encuentran mencionados en los siguientes cánones, sin excluir otros que también se les reconozcan mediante otra fuente del ordenamiento jurídico (cf. CIC 83, cc. 208-220).

17 C. DE DIEGO-LORA, La tutela procesal de los derechos en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, 34 (67) 55.

18 CIC 83, c. 221 §1. Con relación al tema C. de Diego-Lora sostiene la tesis que «Los términos *ad normam iuris*, con que finaliza el texto del c. 221§1, hacen patente que todas esas reclamaciones y defensas que competen a los fieles para que sean tutelados sus derechos en el fuero eclesiástico se han de sujetar en su ejercicio a la forma y al modo de proceder establecido por la ley canónica. No se trata, pues, de reclamaciones y defensas ejercidas al margen del derecho, como pueden serlo una mera protesta oral, escrita, o la solicitud, sin más dirigida a los órganos que en la Iglesia sirven directamente a la función de justicia» (C. DE DIEGO-LORA, op. cit., 56.)

19 Cf. J. CALVO-ÁLVAREZ, Comentario al canon 1446, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada. A cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, vol. II: Pamplona, 2018, 905: «El deber cristiano de evitar litigios es una enseñanza y un precepto que no son nuevos, pero que siempre conviene recordar. Se trata de conciliar a los litigantes».

20 Cf. CIC 83, c. 1401: «*Ecclesia iure proprio et exclusivo cognoscit: 1° de causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas; 2° de violatione legum ecclesiasticarum deque omnibus in quibus inest ratio peccati, quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem*». La redacción del actual canon difiere del antiguo c. 1553 §2 en relación a esta materia, dado que establece: «La justa autonomía del orden temporal marca la frontera del poder jurisdiccional de la Iglesia, de la misma manera que la libertad religiosa limita el ámbito de competencia del ordenamiento jurídico del Estado» (L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al canon 1401, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 835).

21 Cf. CV II, Declaración *Dignitatis humanae* (7 de diciembre 1965), in: AAS 58 (1966) 934: «En el uso de todas las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social: en el ejercicio

En el ámbito canónico, los fieles pueden exigir la tutela de sus derechos, tanto por vía administrativa como judicial. La opción por una de estas formas jurídicas dependerá de la conveniencia o beneficio. En la opinión de algunos canonistas no existen diferencias esenciales entre una y otra vía. Según plantea J. Arrieta:

Solo el *iudicium* canónico permite conocer los asuntos litigiosos de un modo auténticamente procesal; el *processus administrativus* no pasa de ser causa formal de actuación, un procedimiento de mayores o menores garantías para conocer administrativamente unos asuntos litigiosos que por razones de otra índole han sido encomendando a la administración²².

Al respecto, C. de Diego-Lora sostiene que una real tutela de los derechos de los fieles y su defensa legítima se dan cuando estos ejercen el derecho de acudir a los Tribunales de justicia en el fuero eclesiástico, y estos últimos actúan bajo la premisa procesal de igualdad entre las partes y de independencia e imparcialidad²³.

En un proceso canónico en el que los litigantes se enfrentan por intereses incompatibles, aquellos quedan situados: «En posturas de igualdad de partes interesadas en presencia, y bajo la dirección de un órgano competente al que se le atribuye la *potestas iudicialis*»²⁴. En la opinión del mismo autor: «La función judicial en concreto se realiza porque antes de que entre en ejercicio, lo cual solo en el proceso ocurre, se ha producido en el mundo jurídico ajeno al mismo, en las relaciones de alteridad que se originan en la vida social, una situación insoluble para un sujeto interesado en la misma, que dicho sujeto califica de injusta».²⁵

Cabe considerar, por otra parte, lo que establece el c. 1733§ 1 en cuanto a la resolución conciliadora por medio del diálogo y la justicia de las controversias, suscitadas en el Pueblo de Dios, sin tener que llegar al recurso jerárquico: «Que

de sus derechos, cada uno de los hombres y grupos sociales están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos de los otros, los propios deberes para con los demás y el bien común de todos. Con todos hay que obrar según justicia y humanidad». CIC 83, c. 223 §2: «*Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, moderari*».

22 J. ARRIETA, Oportunidad de la tutela procesal de los derechos fundamentales, in: AA. VV, *Les Droits fondamentaux du Chrétiens dans L' Église et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique (Friburgo 6- 11 de octubre de 1981)* 480-481.

23 Cf. C. DE DIEGO-LORA, op. cit., 62: «Cuando los presuntamente afectados por una injusticia no puedan alcanzar la justicia de su situación de un modo espontáneo, pacíficamente y por medios convencionales, habrán de acudir al proceso, en donde la Iglesia les ofrece modos legítimos, sometidos a normas jurídicas, para que la justicia se vea satisfecha. Mantener la injusticia es incompatible con el bien común eclesial».

24 Id, Estudios de derecho procesal canónico III, La función de justicia en la Iglesia, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, 355-356.

25 Id, Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia, Pamplona: Universidad de Navarra, 1976, 156.

siempre implica una imposición de una solución a las partes por parte de la autoridad superior, y lo más probable es que no satisfaga a ambas»²⁶:

Es muy de desear que, cuando alguien se considere perjudicado por un decreto, se evite el conflicto entre el mismo y el autor del decreto, y que se procure llegar de común acuerdo a una solución equitativa, acudiendo, incluso, a la mediación y al empeño de personas prudentes, de manera que la controversia se eluda o se dirima por un medio idóneo²⁷.

La defensa de los derechos es connatural a la dignidad de la persona humana y, por tanto, imperativa. Su fundamento es la justicia en profunda relación con la igualdad. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados y defendidos.

Es común entre la opinión de los canonistas que la tutela jurídica efectiva se funda en el derecho natural²⁸: «*Iure naturali omnia iura defensione aliqua gaudere debent, secus iura non essent*»²⁹. La Iglesia siempre ha declarado y promovido los derechos de los fieles y el actual CIC fue promulgado como una carta fundamental al respecto:

La Iglesia siempre ha afirmado y promovido los derechos de los fieles, y de hecho en el nuevo Código los ha promulgado siempre como carta fundamental, ofreciendo, en la línea de la deseada reciprocidad entre derechos y deberes inscritos en la dignidad de la persona de *Christifidelis*, las garantías legales apropiadas de protección y de tutela adecuada³⁰.

En correspondencia con los principios de revisión del actual CIC, los cuales reconocen y tutelan los derechos de los *Christifidelis*, el actual c. 221 es el fruto de diversos esquemas y fases de redacción a lo largo del proceso codificador. El *Coetus centrali* presentó al Sínodo reunido en Roma diez principios para la

26 M. CORTÉS DIÉGUEZ, Comentario al canon 1733, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 1003. CIC 83, c.1446 §1 «*Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo annitantur ut, salva iustitia, lites in populo Dei, quantum fieri possit, vitentur et pacifice quam primum componantur*».

27 CIC 83, c. 1733§ 1.

28 Cf. R. CASTILLO LARA, La difesa dei diritti nell' ordinamento canonico, in: Il diritto a la difesa nell' ordinamento canonico. Atti del XIX congresso canonistico (Gallipoli – settembre 1987), Città del Vaticano 1988, III, 5: «*Si può ritenere una opinione comune tra i canonisti che il diritto alla difesa nell'ambito processuale, si fonda sullo stesso diritto naturale*».

29 M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. III, De Processibus, Romae*: Marietti, 1948, 98.

30 Cf. JUAN PABLO II, Discorso alla Rota Romana (26 de febrero de 1983), in: AAS 75 (1983) 556.

revisión del CIC³¹, dos de los cuales hacían referencia a la tutela de los derechos; el sexto principio requería que se definiese el significado de derechos y deberes de los fieles y el séptimo requería que se proclamase el principio de tutela jurídica: «*Quaestio eaque gravis in futuro codice solvenza proponitur, videlicet, qua ratione iura personarum definienda tuendaque sint*»³².

La primera formulación del derecho a la tutela aparece en el c. 221 del llamado *Textus Prior de la Lex Ecclesiae Fundamental*. *La Relatio* del texto expone la intención de conceder siempre el recurso judicial a los fieles, en determinados casos también el administrativo, pero con preponderancia del judicial. Además, se establece el derecho a ser juzgado por un Tribunal competente y, a su vez, otorgar a la equidad el carácter de criterio interpretativo en la aplicación de las normas jurídicas³³. Posteriormente, se publicó el llamado *Textus Emendatus* con fecha 25 de julio de 1970³⁴. El texto contaba de un preámbulo y noventa y cinco cánones, uno más que el *Textus Prior*³⁵. Ambos textos tenían el mismo esquema de redacción y contenidos sustanciales en relación al derecho a la tutela, que ahora se enumera como c. 20, a la vez aparece un nuevo c. 21: «*Nemo puniri potest nisi in casibus ipsa lege definitis atque modo ab eadem determinato*»³⁶. En el año 1973 se presentó un nuevo esquema, redactando el c. 21 así: «*Christifidelibus ius est ut poenis canonicis non plectantur, nisi ad normam legis*». En cambio, el c. 22 quedó con la siguiente redacción:³⁷

31 Cf. Comm. 1 (1969), 82: «*Documentum, quod circa recognitionem CIC. In Primo Coetus Generali Synodi Episcoporum a die 30 septembris ad diem 4 octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodalium*».

32 Ibid., 82.

33 Cf. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Legis Ecclesiae Fundamental* *cum relatione*, Civitatis Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 85: «*Intentum § 2 est quod christifidelibus ius quoque est ut iudicentur a tribunali, secundum iuris praescripta, pro eis competenti, et servatis iuris praescriptis; insuper in applicatione praescriptorum iuris servanda est aequitas*».

34 Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamental*. *Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 19.

35 Cf. D. CENALMOR, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, 48: «El canon 21, recoge el principio *nullum crimen, nulla pena sine lege*».

36 PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamental*. *Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 19. «*Schema Legis Ecclesiae fundamentalis est schema legis positivae, qua quidem id intenditur ut imago praebeatur Ecclesiae, uti his in terris est ordinata, ut eiusdem delineetur structura, uti divinitus definita, traditione autem etiam magis determinata est*» (Comm. 3 (1971), 57).

37 P. REYES, *La tutela jurídica en el ordenamiento canónico*, in: Cuadernos doctorales 1993 (11): «El texto de los cánones los hemos obtenido del texto presentado a la discusión en la sesión del 24 al 29 de septiembre de 1976 (cf. Comm. 12 (1980), 40); teniendo en cuenta que en la sesión de 1974 no fueron modificados (cf. Comm. 8 (1976), 78-108). Con los datos de que disponemos no es posible saber si los cambios que se observan en el texto fueron introducidos por el *Coetus parvus* en el esquema de 1973 o por el *Coetus specialis* en la séptima sesión».

Christifidelibus competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico, et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa, ad normam iuris. 2. Christifidelibus ius est quoque ut, si ad iudicium auctoritate competenti vocentur, iudicentur servantis iuris praescriptis, cum aequitate applicandis.

El esquema fue enviado a los miembros de la Pontificia Comisión para la Revisión del CIC y del CCEO³⁸. En relación al c. 22, uno de los consultores propuso, y fue aprobado, suprimir lo referente a la doble vía de la tutela: «*Et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa*»³⁹.

En relación al c. 21, después de una larga discusión no se modificó⁴⁰. En el año 1981 fue presentado el esquema al Romano Pontífice para su aprobación, si bien no llegó a promulgarse⁴¹. Como consecuencia de esta decisión de no promulgar la LEF, para evitar las lagunas jurídicas en los esquemas de los *Coetus*, dado que estos se remitían a la LEF, se decidió insertar algunos cánones de este texto en el CIC⁴². Como consecuencia, el c. 22 aparece sin modificaciones en la nueva redacción como c. 222. El c. 21, ahora c. 221, queda formulado de manera diferente: «*Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis plectantur*». La única variación fue el cambio de la expresión «*ut non*» por «*ne*», pero el contenido del canon se mantuvo invariable⁴³.

La función del derecho en la Iglesia, junto con ordenar las relaciones humanas y administrar la justicia, debe tender siempre a la *lex suprema* que no es otra que la *salus animarum*⁴⁴, mediante la caridad que es el *vinculum perfectionis*, por

38 Cf. Comm. 12 (1980), 25.

39 Realizada la votación se aprobó la modificación del c. 22, que quedó redactado de la siguiente forma: «*1. Christifidelibus competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris. 2. Christifidelibus ius est quoque ut, si ad iudicium auctoritate competenti vocentur, iudicentur servantis iuris praescriptis, cum aequitate applicandis*» (Ibid., 42).

40 Cf. Ibid., 41.

41 Cf. D. CENALMOR, op. cit., 103-106.

42 Cf. Comm. 16 (1984), 91-99.

43 Cf. P. REYES, op. cit: «Esta modificación la hemos obtenido comparando el texto del esquema de 1976 según la última versión dada por el *Coetus Mixtus* y el *SHEMA Novissimum*». El CCEO introdujo el c. 24, que fue redactado de la siguiente manera: «*1. Christifidelibus competit, ut iura, quae in Ecclesia habent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris. 2. Christifidelibus ius quoque est, ut si ad iudicium ab auctoritate competenti vocantur, iudicentur servantis iuris praescriptis cum aequitate applicandis. 3. Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis peuniantur*» (cf. *Codex Canonum Ecclesiarum, auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus*, in: AAS 82 (1990) 1064).

44 Cf. P. FEDELE, Discorsi sul diritto canonico, Roma, in: *Studia et documenta Iuris canonici* 2 (1973), 30: «*Il fine dell'ordinamento canonico non è, come negli altri ordinamenti, circoscritto negli angusti limiti della vita umana e della realizzazione dei beni temporali necessari alla medesima. Il diritto della Chiesa, come ha le sue profonde radici in un ordinamento supremo che non conosce limiti di spazio e di tempo... così ha il suo fine supremo in un bene oltremondano che non ha l'eguale, assoluto, immutabile, insostituibile: la salvezza eterna delle anime*». J. HERVADA,

medio de la cual se refuerza la comunión a través de una convivencia vivida en unidad, justicia, equidad y orden: «*La legge giusta salvaguarda i diritti spettanti a tutti i christifideles, secundum communem omnium conditionem et propriam cuiusque missionem seu mansionem*»⁴⁵. La transversalidad de la *salus animarum*, fin último de todo el ordenamiento canónico, es la principal diferencia con el derecho secular⁴⁶.

El derecho a la tutela no es un derecho individual, sino un bien comunitario mediante el cual la Iglesia no toma posición por cualquiera de las partes. Más bien, salvaguarda el bien común e impide abusos, tanto por parte de la autoridad eclesial como de otros fieles. Este modo de proceder evita la corrupción del derecho y las conductas antijurídicas⁴⁷, y soluciona las controversias interviniendo de forma moderada y caritativa⁴⁸, restableciendo la justicia, protegiendo el bien común y la comunión entre los fieles⁴⁹. Con el fin de cumplir esta directriz, en la redacción de ambos CIC y CCEO se hizo hincapié tanto en la *Iustitia* como en la *aequitas*: «*In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientem aequitatem colat*»⁵⁰.

En opinión de L. Madero: «El derecho a la tutela jurídica y eficaz, imparcial y justa de los propios derechos es un derecho de rango fundamental»⁵¹. Por tanto, el derecho a la tutela no es otra cosa que la respuesta en justicia a la necesidad

El Ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pamplona: EUNSA, 2008, 167: «El ordenamiento canónico se dirige a establecer el orden justo en la Iglesia, ordenando y conduciendo a sus súbditos al bien común; el bien común, a su vez, está subordinado a la *salus animarum*; y en esta misma medida, a ella está subordinado el orden canónico».

45 P. FELICI, *Comunità e dignità della persona*, in: *Persona e ordinamento nella Chiesa*. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico (Milano, 10-16 settembre 1973), Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1975, 11.

46 Cf. P. PELLEGRINO, *La salus animarum*, in: *Ius Canonicum* 44/87 (2004) 141: «*La salus animarum diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia*».

47 Cf. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, 159: «La desviación del Derecho respecto al bien común o del orden social justo supone su corrupción: *non erit lex, sed legis corruptio*».

48 Cf. Comm. I (1969), 79: «*In legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis. quae, totidem virtutes supernaturales, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano*».

49 Cf. A. BLASI, *Il diritto alla difesa come diritto fondamentale nell'ordinamento canonico*, in: *Il diritto ecclesiastico* 98 (1987) 63- 64: «*Per il diritto alla difesa non si può parlare di diritto individuale: lo stato garantisce, con questo principio, delle posizioni che appartengono all'uomo nei confronti degli altri uomini e nei confronti dello stato stesso; la Chiesa invece, usa lo strumento della difesa per impedire abusi delle autorità ecclesiastiche, o di altri fedeli, non per difendere una posizione, bensì per ricostruire l'armonia interrotta dalla nascita della controversia. La soluzione del conflitto assume così la figura di un passo ulteriore verso la salus animarum*».

50 *Ibid.*, 49.

51 L. MADERO, *Tiempo y proceso*. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial, in: *Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique* (6- 11 de ottobre 1981), 583.

de proteger los derechos. En la opinión de C. Mirabelli, en el derecho a la tutela convergen las tres funciones de los derechos fundamentales, a saber: la garantía, la programática y el principio⁵². El c. 221 asegura la tutela de los derechos de los fieles estableciendo además diversas vías jurídicas. El canon en estudio reseña y establece instancias mediante las que la Iglesia garantiza a los fieles para que actúen y defiendan sus derechos, que se extienden a todos los cuerpos jurídicos existentes en la Iglesia como reglamentos, estatutos, constituciones, etc.⁵³.

El canon en estudio es un principio que podría denominarse «principio de defensa o protección». En palabras de Juan Pablo II: «*Ius defensionis sempre integrum maneat*», principio que debe guiar la actividad judicial en la Iglesia⁵⁴. Un punto central en el contenido del canon es la *aequitas* que se encuentra en la intención del legislador desde la redacción original⁵⁵. El concepto de *aequitas* fue recibido desde la jurisprudencia romana, habiendo recibido diferentes denominaciones a lo largo de la historia⁵⁶.

La Iglesia, a la luz de la *Lex suprema*, toma esta institución y la perfecciona, transformándola en lo que hoy conocemos como *aequitas* canónica⁵⁷. El ordenamiento canónico se distingue de los demás ordenamientos por su fin espiritual, que no es otro que la salvación de las almas⁵⁸. En relación al derecho del cual gozan los fieles de ser juzgados con *aequitas*, J. Hervada sostiene: «Aunque se habla de un derecho a ser juzgado con equidad, propiamente la equidad es más un deber del juez que un derecho del justiciable, pues el derecho se refiere a la justicia»⁵⁹.

52 Cf. C. MIRABELLI, La protezione giuridica di diritti fondamentali, in: Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique (6- 11 de ottobre 1981), Fribourg: Éditions universitaires, 1981, 417: «Questo rende evidente come le tre funzioni dei diritti fondamentali, garantista, programmatica e di principio, si implicano reciprocamente».

53 Cf. Ibid., 417.

54 Cf. JUAN PABLO II, Discurso dirigido a la Rota Romana, 26 de enero de 1989. El Papa hace referencia al c. 1598 § 1 en relación a la publicación de las actas. Para profundizar este tema: R. CHACÓN, La publicación de las actuaciones. Intervención de las partes y los abogados, in: REDC 68 (2011) 27.

55 Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione*, op. cit., 15.

56 Cf. O. BUCCI, Per una storia dell' equità, in: *Apollinaris* 63 (1990) 257-287.

57 Cf. PABLO VI, Discorso alla Rota Romana (8 de noviembre de 1973), in: AAS 65 (1973) 112.

58 Cf. A. BLASI, op. cit., 60: «*La gratia. la tolerantia. l'aequitas. danno la elasticità necessaria all'ordinamento canonico e gli permettono la disapplicazione delle leggi quando queste diventano occasione di peccato*».

59 J. HERVADA, Comentario al canon 221, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra: Eunsa, 2021, 207.

2. RECURSOS E INSTANCIAS CANÓNICAS PARA RESTABLECER LA JUSTICIA

La tutela de los derechos fundamentales de los religiosos, quienes son *Christifidelibus*, tiene como base principal una adecuada relación entre el religioso y su Superior jerárquico que permita afirmar el justo equilibrio entre el ejercicio de la potestad conferida y la obligación mediante el voto de obediencia. Si esta no se diera, la Iglesia en su ordenamiento canónico prevé determinados instrumentos (cf. c. 221), exhortando siempre a evitar las controversias por medio de un diálogo fraterno, justo, conciliador con una mirada sobrenatural⁶⁰. El Superior religioso, en el ejercicio de su potestad, debe ser imagen y ejemplo del buen pastor que vino a servir y no a ser servido⁶¹. Según sostiene J. Hervada:

El ejercicio de la función de gobierno obedece a unos principios y a unas reglas que dimanen de su naturaleza y de su finalidad. En este sentido, la función de gobierno representa una actividad ordenada, delimitada, que encuentra en esa ordenación su razón de ser y su justificación... El orden en el ejercicio de la función de gobierno implica fundamentalmente tres requisitos: la circunscripción a sus propios límites (delimitación), el recto uso y la pericia. La falta de esos requisitos engendra los vicios correspondientes: extralimitación, abuso e impericia, cada uno de los cuales tiene distintos efectos jurídicos⁶².

A su vez, el religioso debe adherirse con libertad y disponibilidad a los mandatos del Superior, como Cristo a la voluntad del Padre, cooperando así a la *Aedificatio Ecclesiae*⁶³, que es la misión fundamental de un buen gobierno en la Iglesia,

60 Cf. CIC 83, c. 1446: «§ 1. *Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo annitantur ut, salva iustitia, lites in populo Dei, quantum fieri possit, vitentur et pacifice quam primum componantur.* § 2. *Iudex in limine litis, et etiam quolibet alio momento, quotiescumque spem aliquam boni exitus perspicit, partes hortari et adiuvare ne omittat, ut de aequa controversiae solutione quaerenda communi consilio curent, viasque ad hoc propositum idoneas ipsis indicet, gravibus quoque hominibus ad mediationem adhibitibus.* § 3. *Quod si circa privatum partium bonum lis versetur, dispiciat iudex num transactione vel arbitrorum iudicio, ad normam cann. 1713-1716, controversia finem habere utiliter possit*». Con una redacción y contenido similar, tan solo diferenciado por algunos términos particulares el CCEO, c.1103 realiza la misma exhortación a buscar la conciliación y evitar el litigio en medio del Pueblo de Dios. Cf. CIC 17, c. 1925 §1. «La Exhortación genérica de evitar los juicios y arreglar las diferencias por medios pacíficos es una norma tan jurídica como pastoral muy oportuna, pues el proceso, por el enfrentamiento de posiciones que implica, de alguna forma es siempre un mal que ha de evitarse por todos los medios al alcance, y solo debe recurrir a él cuando no hay otro remedio» (L. GARCÍA MATAMORO, op. cit., 861).

61 Cf. LG, 27.

62 J. HERVADA, Elementos de derecho constitucional canónico, Pamplona: Eunsa, 2014, 232.

63 Cf. D. CITO, op. cit., 184: «*Gli aspetti de libertà de di disciplina sono reciprocamente correlati. I richiami alla comunione ed alla obbedienza (cf. ad esempio i cann. 209, 212, 218, 223) non hanno lo scopo di limitare gli ambiti di libertà stabiliti in precedenza, ma di sottolineare che la libertà nella Chiesa non potrebbe darsi in assenza dei vincoli di comunione*».

dado que «si la condición del Pueblo de Dios es la libertad y la dignidad de los hijos de Dios, la función del gobierno ha de partir de esa condición de los fieles, pues gobierna a quienes tienen por condición básica la libertad y la dignidad»⁶⁴.

La obediencia es un bien eclesial mediante el cual el religioso edifica a la Iglesia, y no puede entenderse tan solo como un medio formal para guardar la disciplina y el orden de forma coactiva y exterior o, aún peor, coartar la libertad, sino que más bien está al servicio de la tutela y la defensa de los derechos de los religiosos y los exhorta ardientemente al seguimiento radical y fiel de Cristo⁶⁵. La potestad ejercida en el servicio y misión del Superior debe desligarse absolutamente de cualquier sesgo de arbitrariedad⁶⁶. En este punto es interesante el aporte de J. Miras que sostiene que un eventual acto arbitrario del Superior no solo provoca acciones injustas por el abuso de potestad, sino que rompen los vínculos teológicos que dan razón a la existencia de esta⁶⁷.

Contrariamente, cuando el Superior, en el pensamiento de D. Cito, ejerce correctamente su potestad, lo realiza en el plano jurídico de la legalidad, discrecionalidad y responsabilidad. H. Pree define la legalidad «como el principio mediante el cual se asegura que el poder permanezca ordenado al fin y misión de la Iglesia, asegurando así a la autoridad la legitimidad en el ejercicio y los límites del poder»⁶⁸. Siguiendo la línea de reflexión anterior, el principio de legalidad está tanto al servicio del religioso como también de la autoridad, dado que garantiza su propia misión al servicio de la Iglesia en el ejercicio de gobierno⁶⁹. En relación a la discrecionalidad, que busca adaptar en situaciones concretas la

64 J. HERVADA, Elementos de derecho constitucional canónico, 231.

65 Cf. V. DE PAOLIS, La disciplina ecclesiale al servizio della comunione, in: *Monitor Ecclesiasticus* 116 (1991) 15-48.

66 Cf. A. ANDRADE, Arbitrariedad, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 447: «En el sentido técnico por arbitrariedad se entiende el ejercicio de una potestad no reglada, no sometida a normas jurídicas, de modo que la actuación de la autoridad sigue los derroteros que le dicta su prudente arbitrio».

67 Cf. J. MIRAS, Sentido ministerial de la potestad de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico, in: *Fidelium iura* 7 (1997) 38: «Hay que aclarar que arbitrario no es solo lo abusivo, injusto o antijurídico, como querría el sentido peyorativo que suele tener el concepto de arbitrariedad en el lenguaje corriente. En general, en sentido técnico, es arbitrario el uso de la potestad que no está sometido a normas jurídicas. Sería arbitrario en ese sentido el ejercicio a jurídico de la potestad. Por tanto, excluir la arbitrariedad no consiste solo en proscibir y perseguir los eventuales abusos, sino, primariamente, y en sentido netamente positivo, en regular jurídicamente el ejercicio de la potestad».

68 H. PREE, Esercizio della potestà e diritti dei fedeli, in: J. CANOSA (ed.), I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico: la ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, Milano: Giuffrè, 2000, 315-316.

69 Cf. J. MIRAS, Sentido ministerial de la potestad de gobierno, 39: «El principio de legalidad aparece también trascendido de sentido ministerial en todas sus dimensiones: Está al servicio de los fieles, pero simultáneamente al servicio de los Sagrados Pastores, en la medida en que tiende a facilitar y garantizar la fidelidad a su misión propia en el ejercicio del gobierno; y, en consecuencia, sirve objetivamente al ordenamiento canónico en la edificación del Pueblo de Dios».

eficacia de una acción, está basada en la imparcialidad, según la conciencia y la prudencia del Superior, por ejemplo, en el momento de aplicar una pena facultativa⁷⁰: «La principal dificultad que plantea la libertad discrecional consiste en evitar que, en su concreto ejercicio, se configure como una libertad ilimitada, dando lugar a abusos y elecciones injustificadas»⁷¹. Por último, en cuanto al principio de responsabilidad⁷², en palabras de J. Miras se puede afirmar que «se da cuando la autoridad rectifica las desviaciones habidas en su práctica»⁷³. Esto puede provocar daños objetivos a los bienes eclesiales en vista a la *salus animarum* y que deben ser reparados.

Si un Superior abusa de su potestad, daña los derechos subjetivos de sus súbditos, lo que requiere reparación; estaría obligado por justicia a resarcir el daño objetivo⁷⁴. Es de suma importancia hacer hincapié en que, para que se realice un acto de justicia, el daño causado no debe solo ser reparado a nivel jurídico, sino también si fuese el caso en el ámbito moral, espiritual y humano⁷⁵. Si después de no conseguir resolver entre las partes el motivo de la controversia no se llegase a una conciliación, la parte que ha sido objeto de daño puede defenderse por medio, entre otras vías jurídicas, de un recurso jerárquico.

El Papa Alejandro III, con vistas a la consolidación en la Iglesia de un sistema jurídico de protección contra las decisiones antijurídicas y la lesión del derecho de los fieles, abre paso a la instancia llamada *apellatio extra iudicium o extraiudicialis*, la cual surge formalmente en el año 1171⁷⁶. Esta constaba de tres tipos de apelación: *contra sententiam*, *ante sententiam* y *ante Litis ingresum*⁷⁷. En relación a la *apellatio extraiudicialis* bloqueaba la ejecución del acto administrativo *lite pendiente nihil innovetur*⁷⁸.

70 Cf. CIC 83, c. 1341: «*Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendam curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari*».

71 B. SERRA, Discrecionalidad Administrativa, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. I, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 374.

72 Cf. CIC 83, c. 128: «*Quicumque illegitime actu iuridico, immo quovis alio actu dolo vel culpa posito, alteri damnum infert, obligatione tenetur damnum illatum reparandi*».

73 J. MIRAS, Sentido ministerial de la potestad de gobierno, 68.

74 Cf. P. GORDON, La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica, in: *Monitor Ecclesiasticus* 98 (1973) 391.

75 «En el derecho administrativo el daño se comprende como la violación del derecho subjetivo y de consecuencia es llamado "daño antijurídico"» (Ibid., 391).

76 Cf. G. DELLAVITE, *Munus pascendi*: autorità ed autorevolezza, Tesi gregoriana 76, Roma 2007, 39; M. LÓPEZ ALARCÓN, El proceso administrativo canónico, in: Derecho Canónico II, Pamplona 1974, 232.

77 Cf. I. GORDON, *De iustitia administrativa in Ecclesia tempore transacto*, in: *Periodica* 61 (1972) 256-280.

78 Cf. G. DELLAVITE, op. cit., 41.

Si el recurso era dirigido contra el obispo, se recurría a la autoridad jerárquica superior, que era el Metropolitano, y si se trataba de este, se recurría a la Santa Sede y por medio de la *appellatio* se daba inicio a la causa contenciosa. El objeto del litigio era la vulneración de un derecho por parte de la autoridad eclesiástica⁷⁹. Con el paso del tiempo, particularmente a partir del Concilio de Trento, este instituto pierde su efecto suspensivo con el Papa Benedicto XIV⁸⁰. Fue el Papa Pío X quien, con la reforma de la Curia Romana, por medio de la Constitución apostólica *Sapienti Consilio*⁸¹, estableció en el c.16 de la *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*⁸², constituyendo que las Congregaciones romanas son competentes para conocer estos recursos jerárquicos, en relación a los decretos de los obispos y que la Sagrada Rota Romana es absolutamente incompetente⁸³. Con esta decisión se marca el fin de la *appellatio extraiudicialis* y aparece el recurso ante las Congregaciones Romanas⁸⁴. Por tanto, se estableció que todo fiel tiene derecho a dirigirse a la Santa Sede⁸⁵.

El Concilio Vaticano II preparó diez postulados por medio del documento *Principia Quae*⁸⁶ para dirigir la reforma del Código de Derecho Canónico. Pablo VI encomendó esto al *Coetus centralis consultorum*⁸⁷. En estos principios se buscaba tutelar legalmente el desarrollo de aquellas técnicas jurídicas que permitieran la defensa del derecho de los fieles y reparar los eventuales daños causados por una acción injusta y lesiva⁸⁸. Particularmente importante en relación a la tutela del derecho de los fieles es el artículo 106 de la Constitución apostólica

79 Cf. J. TRASERRA, La tutela de los derechos frente a la administración eclesiástica, Barcelona: Herder, 1967, 46.

80 Cf. I. GORDON, op. cit., 268-269: «*Tamen, propter abusum, hic effectus limitatus fuit a diversis Romanis Pontificibus, Praesertim a Benedicto XIV per const. "Ad militantis". 3^o martii 1742. Immo, tan frequenter effectus suspensivus appellationis extraiudicialis prohibitus est, prout scribit Ios. Noval "ut vix aut ne vix quidem maneret ut regula generalis ius appellandi extraiudicialiter cum praecipuus verae appellationis effectus sit suspensione sententiae vel decreti contra quae appellatur. Unde merito Codex appellationem extraiudicalem abolevit*».

81 Cf. PÍO X, Constitución apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 7-35.

82 Cf. Id., *Lex Propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 20-35.

83 Cf. CIC 17, c. 1601: «*Contra Ordinariorum decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusive cognoscunt Sacrae Congregationes*».

84 Cf. E. LABANDEIRA, Tratado de Derecho Administrativo Canónico, Pamplona: Ediciones Navarra, 1988, 708.

85 Cf. PÍO X, *Ordo Servandus in Sacris Congregationibus Tribunalis Officiis Romanae Curiae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 36-58.

86 Cf. PCCICR, *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, in: *Communicationes* 1(1969), 77-85.

87 Cf. J.L. GUTIÉRREZ, Storia della formazione dei principi per la riforma del *Codex Iuris Canonici*, in: J. CANOSA (ed.), I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico, Milano 2000, 10-14.

88 Cf. J. CANOSA, La tutela giurisdizionale nei confronti della Pubblica Amministrazione ecclesiastica, in: J. WROCENSKI; M. STOKLOSA (ed.), La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico, Varsovia: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2021, 125-153.

*Regimini Ecclesiae Universae*⁸⁹, que incorporó la creación de la *Sectio Altera* en la Signatura Apostólica⁹⁰, cuya tarea era solucionar las diferencias por un acto de potestad administrativa eclesiástica por medio de una apelación o fallo contra el dicasterio competente⁹¹. El reglamento general de la Curia Romana⁹² regula el procedimiento para los recursos jerárquicos. Los artículos 134 y 135 se refieren a los recursos contra los actos administrativos de la Curia. Los artículos 136 a 138 se dedican a los actos administrativos de autoridades inferiores⁹³.

El actual Código de Derecho Canónico define el recurso jerárquico, según J. Miras, como un recurso administrativo ante la autoridad ejecutiva competente, el cual debe ser resuelto por medio de otro acto administrativo. Se trata de la legítima impugnación de un acto administrativo singular de un Superior jerárquico⁹⁴.

Siguiendo el pensamiento de este autor acerca del tema, se señalarán sucintamente algunos puntos centrales que son parte del recurso jerárquico. Por medio de este, se posibilita, entre otros recursos, el buen gobierno en la Iglesia al revisar las decisiones en el contexto de la vida religiosa de un Superior frente a un súbdito que se considera afectado por alguna razón que sea atendible.

El religioso puede solicitar al Superior que revise la decisión (cf. c. 212§ 2)⁹⁵, como también puede el súbdito impugnar la decisión por medio de una reclamación, regulada según el derecho. Nace así una nueva relación jurídica, llamada contenciosa, entre el autor del acto administrativo y el afectado que pasan a llamarse parte activa y parte pasiva⁹⁶. J. Miras sostiene que «la impugnación puede producirse en vía administrativa, ante una autoridad que conoce y resuelve en

89 Cf. PABLO VI, Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* (15 de agosto de 1967), in: AAS 59 (1967) 885-928.

90 Cf. *Ibid.*, 921: «106. *Per Alteram Sectionem Signatura Apostolica contentiones dirimit ortas ex actupotestatis administrativae ecclesiasticae, et ad eam, ob interpositam appellationem seu recursum adversus decisionem competentis Dicasterii, delatas, quoties contendatur actum ipsum legem aliquam violasse. In his casibus videt sive de admissione recursus sive de illegitimitate actus impugnati*».

91 J. SÁNCHEZ, El recurso jerárquico como vía para lograr la reparación del daño, Universidad Católica de Valencia: 2020, 6. «No obstante hay que señalar que la jurisprudencia administrativa oscila algo a este respecto. En algunas ocasiones la *Selectio Altera* ha admitido su propia competencia sobre los actos discrecionales, si bien limitándose a sus aspectos legales y externos. Pero, en otras ocasiones, ha sostenido que los actos discrecionales, en cuanto tales, no son susceptibles de impugnación» (B. SERRA, *op. cit.*, 375).

92 Cf. JUAN PABLO II, Reglamento Generale della Curia Romana, in: AAS 91 (1999) 682-683, aprobado mediante rescripto de SECRETARIA DE ESTADO, *Rescriptum ex audientia SSmi*. (15 de abril de 1999), in: AAS 91 (1999) 629.

93 Cf. J. SÁNCHEZ, *op. cit.*, 6.

94 Cf. J. MIRAS, Recurso jerárquico, in: Diccionario General de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. I, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 775.

95 Cf. J. MIRAS; J. CANOSA; E. BAURA, Compendio de derecho administrativo canónico, el recurso jerárquico, Pamplona: Eunsa, 2011, 265.

96 Cf. *Ibid.*, 275.

virtud de su potestad ejecutiva. En estos casos se establece una vía jerárquica de revisión de los actos»⁹⁷.

Esta vía que menciona el autor es la que permite al religioso recurrir sucesivamente ante el Superior jerárquico de quien haya resuelto, hasta llegar al dicasterio romano competente, cuya resolución pone fin a la vía administrativa. Posterior a este acto, si el religioso afectado considerara que no se ha hecho justicia, podría impugnar el acto por medio de la vía jurisdiccional. Lo haría ante un tribunal administrativo con competencia exclusiva en esta materia que resuelve en el ejercicio de su potestad⁹⁸.

El religioso, que considerándose perjudicado interpone un recurso, se llama «recurrente»⁹⁹ y, en este caso, el Superior, supuesto autor de perjuicio, sería la parte pasiva o «resistente»¹⁰⁰. Sin embargo, el Código exhorta a evitar cualquier conflicto intentando llegar antes de interponer el recurso administrativo a una conciliación equitativa entre las partes, incluso utilizando un mediador¹⁰¹.

El religioso debe tener la debida capacidad jurídica, la cual es un requisito para interponer el recurso jerárquico¹⁰². Además, para la presentación del recurso jerárquico debe existir un «motivo justo», excluyendo aquellos sin fundamento en la justicia o el derecho¹⁰³. La actual legislación establece dos pasos previos a la

97 Ibid., 776.

98 Cf. CIC 83, c. 1400 §2: «Attamen controversiae ortae ex actu potestatis administrativae deferri possunt solummodo ad Superiorem vel ad tribunal administrativum».

99 Cf. CIC 83, c. 1738: «Recurrens semper ius habet advocatum vel procuratorem adhibendi, vitatis inutilibus moris; immo vero patronus ex officio constituatur, si recurrrens patrono careat et Superior id necessarium censent; semper tamen potest Superior iubere ut recurrrens ipse compareat ut interrogetur».

100 Cf. CIC 83, c. 1734 §1: «Antequam quis recursum proponat, debet decreti revocationem vel emendationem scripto ab ipsius auctore petere; qua petitione proposita, etiam suspensio executionis eo ipso petita intellegitur».

101 Cf. J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 269: «El recurso jerárquico instaura jurídicamente una controversia (que ya existía de manera no formal, es decir, no institucionalizada en un cause jurídico de solución) entre dos partes con intereses en conflicto, y la somete a la autoridad administrativa competente para que la resuelva en uso de su potestad ejecutiva, imponiendo la solución a las partes mediante decreto. Por tanto, siempre intervienen en el recurso una parte activa, a la que el Código llama recurrente y una parte pasiva llamada resistente, que se le opone y que el Código designa como autor del decreto». Cf. P. VALDRINI, Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs, in: L'Année Canonique 28 (1984)83-89.

102 En cuanto a la capacidad para interponer un recurso jerárquico, se aplican los cánones de las normas generales (cf. 1476-1479 y 96-99). «La capacidad jurídica es la aptitud jurídica para ser sujeto en un ordenamiento, o en un ámbito determinado de un ordenamiento, es un requisito que el derecho reconoce abstracto, y por tanto no guarda relación con un acto administrativo determinado» (J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 269).

103 Cf. CIC 83, c. 1737§ 1: «Qui se decreto gravatum esse contendit, potest ad Superiorem hierarchicum eius, qui decretum tulit, propter quodlibet iustum motivum recurrere; recursus proponi potest coram ipso decreti auctore, qui eum statim ad competentem Superiorem hierarchicum transmittere debet». Cf. J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 275: «A tenor del canon, el interesado puede recurrir por cualquier motivo justo. Se trata de una expresión muy amplia que, en realidad, solo excluye absolutamente los recursos que se presentan sin motivo alguno, o por un motivo que no pueda ser calificado como justo. Cabe señalar que podría

presentación del recurso jerárquico. El primero: es el intento de conciliación de las partes ya mencionado anteriormente, incluso con la intervención de un mediador entre las partes. El segundo consiste en que la petición de enmienda sea presentada por escrito al Superior que emitió el decreto¹⁰⁴.

En los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, «Los Superiores tienen potestad judicial y competencia para ejercerla en las controversias que se produzcan entre religiosos, casas, provincias o monasterios del mismo instituto»¹⁰⁵. Así se determina:

A no ser que las constituciones dispongan otra cosa, cuando surge una controversia entre religiosos o casas del mismo instituto religioso clerical de derecho pontificio, el juez de primera instancia es el Superior Provincial o, si se trata de un monasterio autónomo, el Abad local¹⁰⁶.

Teniendo presente lo desarrollado anteriormente, si no hay conciliación de la controversia con el Superior Provincial, la ley codicial establece una segunda instancia para la cuestión a tenor del c. 1438, 3º: «Para las causas tratadas ante el Superior Provincial, el Tribunal de segunda instancia es el del Superior General; para las causas seguidas ante el Abad local, lo es el Tribunal del Abad superior de la congregación monástica». En la opinión de J. Miras, nos encontramos con la dificultad de que, si bien el Código es específico en detallar las condiciones para interponer un recurso jerárquico administrativo, se ocupa en cambio escasamente del procedimiento para que la autoridad dicte una resolución al recurso.

Por medio del silencio de la autoridad¹⁰⁷, o bien del paso del tiempo, fuera de lo establecido en el CIC, sin una resolución, se generan no solo situaciones anti-jurídicas al no cumplir las normas codiciales¹⁰⁸, sino situaciones de abusos y de

fundarse un recurso jerárquico en cualquier motivo que el superior pueda justa y legítimamente tomar en consideración para adoptar una decisión en el marco de las facultades que el derecho le reconoce».

104 Cf. *Ibid.*, 276.

105 D. CENALMOR; J. MIRAS, *El Derecho de la Iglesia*, curso básico de Derecho Canónico, Pamplona: Eunsa, 2010, 530.

106 Cf. CIC 83, c. 1427 § 1.

107 Cf. CIC 83, c. 57: «§ 1. *Quoties lex iubeat decretum ferri vel ab eo, cuius interest, petitio vel recursus ad decretum obtinendum legitime proponatur, auctoritas competens intra tres menses a recepta petitione vel recursu provideat, nisi alius terminus lege praescribatur.* § 2. *Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet.* § 3. *Responsum negativum praesumptum non eximit competentem auctoritatem ab obligatione decretum ferendi, immo et damnum forte illatum, ad normam c. 128, reparandi.*». Cf. CIC 83, c. 1735.

108 Cf. J. MIRAS, *Recurso jerárquico*, 282: «La norma codicial establece que frente al recurso jerárquico la autoridad tiene dos posibilidades de reacción: la emisión y notificación de un nuevo decreto o bien la ausencia de respuesta, frente a esta última opción, el interesado puede, a partir del día trigésimo, recurrir a la presentación del recurso jerárquico a la autoridad competente».

injusticias frente a un derecho lesionado, que debe ser reparado por una resolución y también por un resarcimiento del daño causado¹⁰⁹. Esto se podría situar dentro del abuso de potestad del Superior y esta laguna *iuris*, eventualmente, puede causar que el recurso jerárquico sea inefectivo como una herramienta real en la administración de la justicia en el interior de la Iglesia, siendo solo una declaración de buenas intenciones.

Sin duda, el derecho canónico debe todavía progresar hacia la creación de instituciones que impidan claramente que el ejercicio del poder eclesiástico sea arbitrario. Es función del derecho establecer recursos eficaces que permitan a un religioso oponerse, en el marco del derecho, a los actos de abuso de potestad¹¹⁰.

El actual c. 601 establece que, por medio de la obediencia, el religioso está sometido a su Superior *Vices Dei* cuando manda según las constituciones. ¿Es posible pensar en que pudiese hacer el Superior una interpretación incorrecta en la *praxis* de las constituciones que dieran lugar a una eventual injusticia?

Por ejemplo, frente a un eventual abuso en el ejercicio de la potestad por parte del Superior Provincial que no ha podido llegar a conciliación entre las partes, el religioso en cuestión deberá presentar un recurso jerárquico al Superior General. Si este, a su vez, no repara el daño causado, ni administra justicia, ¿qué opciones reales tiene el religioso en el ordenamiento jurídico de la Iglesia para conseguir la restitución del daño y reparar la injusticia cometida? En este proceso nos encontramos con la disyuntiva de que quien es juez (el Superior) es también parte de la controversia. Quizás por esta razón, en virtud de un ecuaníme derecho a la defensa y de evitar *ob ius defensionis denegatum*, sería valorable pensar en órganos de justicia diocesanos antes de recurrir a los dicasterios de la Sede Apostólica. Otra instancia que la Iglesia establece para tutelar el *ius defensionis* de un religioso que ha sido vulnerado en sus derechos por un Superior es el proceso penal, bien sea éste sustanciado por vía administrativa o judicial. Los Superiores mayores de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de las sociedades

109 Cf. *Ibid.*, 779: «El CIC de 1983 no regula directamente el cauce para reclamar el resarcimiento del daño en la vía jerárquica. El CCEO, en su redacción definitiva, sí incluye el resarcimiento de daños entre las peticiones que cabe hacer en el recurso jerárquico (cf. c. 1000 §3), y establece el criterio para indicar qué autoridades incurren en responsabilidad y en qué medida (cf. c. 1005). En la práctica, el recurrente se verá beneficiado si al plantear el recurso incluye ya entre sus peticiones la relativa al eventual resarcimiento de daños, sin aguardar a la interposición, en su caso, del contencioso-administrativo, ya que de ese modo podrá contar al menos con dos pronunciamientos sobre la cuestión».

110 Cf. P. VALDRINI, Ejercicio del poder y principio de sumisión, in: *Concilium*, 217 (1988) 436.

clericales de vida apostólica de derecho pontificio son reconocidos como Ordinarios¹¹¹.

Estos tienen la competencia para iniciar un proceso penal básicamente por tres principios: primero, por razón del territorio; segundo, de las personas, esto quiere decir por el estado jurídico al que pertenece el acusado, en este caso un religioso; y tercero, por razón de la materia o naturaleza del delito, dado que este puede ser reservado al Romano Pontífice o a otras entidades por él dispuestas¹¹².

En el caso de que el Ordinario opte por el proceso administrativo, debe velar para que su actuar sea imparcial, justo y ecuánime¹¹³. A tenor del c. 1342§ 3, por analogía al Superior, se le aplica todo aquello que corresponde en esta instancia al juez:

Lo que en la ley o en el precepto se prescribe sobre el juez respecto a la imposición o declaración de una pena en juicio, se aplica también al Superior que impone o declara una pena mediante decreto extrajudicial, a no ser que conste otra cosa y no se trate de prescripciones que se refieran solo al procedimiento.

Una diferencia de especial relevancia entre el proceso administrativo y el judicial es que en este último el juez está obligado a inhibirse en razón de su imparcialidad. En cambio, en el proceso penal administrativo no se impone esta posibilidad¹¹⁴. Según algunos autores podría delegar a una persona idónea una parte o la totalidad del proceso¹¹⁵. Según lo que sostiene L. García Matamoro:

La imparcialidad es una exigencia tan radical en la administración de justicia que, siempre que exista un indicio racional de posible parcialidad, que pueda inclinar

111 Cf. CIC, c. 134: «§ 1. *Nomine Ordinarii in iure intelleguntur, praeter Romanum Pontificem, Episcopi dioecesani aliique qui, etsi ad interim tantum, praepositi sunt alicui Ecclesiae particulari vel communitati eidem aequiparatae ad normam c. 368, necnon qui in iisdem generali gaudent potestate executiva ordinaria, nempe Vicarii generales et episcopales; itemque, pro suis sodalibus, Superiores maiores clericalium institutorum religiosorum iuris pontificii et clericalium societatum vitae apostolicae iuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate executiva pollent*».

112 Cf. J. SANCHIS, L'indagine previa al proceso penale (cann. 1717-1719), in: *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 551-550.

113 Cf. C. LÓPEZ, El derecho a la defensa en el proceso penal administrativo, in: *Anuario de Derecho Canónico* 3 (2014) 95.

114 Cf. CIC 83, c. 1448 §: «§ 1. *Iudex cognoscendam ne suscipiat causam, in qua ratione consanguinitatis vel affinitatis in quolibet gradu lineae rectae et usque ad quartum gradum lineae collateralis, vel ratione tutelae et curatae, intimae vitae consuetudinis, magnae similitatis, vel lucri faciendi aut damni vitandi, aliquid ipsius intersit*».

115 Cf. V. DE PAOLIS; D. CITO, Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Roma: Urbaniana University Press, 2008, 246: «*Di fatto il superiore che emette il decreto può risultare direttamente coinvolto nella questione. Anzi sarebbe quanto mai opportuno che il superiore, qualora potesse ingenerarsi il dubbio o il sospetto nei suoi confronti, delegasse una persona idonea a portare avanti il processo almeno nella fase previa della istruttoria e del dibattito. Ma potrebbe includere anche il decreto*».

el ánimo del juez en favor de las partes, el juez y los demás ministros se hacen sospechosos. La sospecha la elimina la ley mandando *a priori* que se abstengan de intervenir en los casos en los que pudieran tener algún interés, afecto o desafecto con las personas o el objeto del juicio¹¹⁶.

Aunque en el proceso administrativo es una opción facultativa, parece conveniente que el Ordinario se haga asesorar por jurisperitos que le ayuden a tomar la decisión adecuada, a la luz de los elementos recabados en la investigación. Es por ello que el decreto final debe reflejar correctamente la motivación de la decisión¹¹⁷. A diferencia del proceso administrativo, en el proceso penal la figura del abogado es obligatoria¹¹⁸.

Teniendo en consideración que la mayor parte de los autores prefieren la opción del proceso judicial penal frente a la excepción del proceso administrativo, argumentando que en la primera se salvaguarda mejor el derecho a la defensa, pudiendo llegar así a un conocimiento más acabado de la verdad, determinar el daño causado por el delito y alcanzar la certeza moral para una sentencia justa y ecuánime. Esta fue la opinión de los consultores de la revisión del Código de Derecho Canónico¹¹⁹, que la vía administrativa debería estar muy bien motivada por causas justas y seguir siendo excepcional como *extrema ratio*¹²⁰. En opinión de G. Erlebach¹²¹:

116 L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al canon 1448, op. cit., 862.

117 Cf. CIC 83, c. 1718 § 3.

118 Cf. CIC 83, c. 1723. Las Normas del año 2021 del Motu proprio SST establecen que en el proceso penal administrativo de los *delicta graviora* (art. 20 §7): «El reo debe siempre proveerse de un Abogado o Procurador, el cual debe ser un fiel con el título de doctor o al menos de licenciado en derecho canónico, admitido por la Congregación para la Doctrina de la Fe, por el Ordinario, el Jerarca o el Delegado de estos. En caso contrario, la Autoridad competente nombrará uno de oficio, el cual desempeñará su encargo hasta que el reo haya nombrado otro».

119 Cf. PCCICR, *Opera Consultorum in apparandis canonum schematibus. Coetus Studiorum de Iure Poenali*, in: Comm. 9 (1977), 161: «*Nonnulli proposuerunt ut poena namquam irogetur via administrative ideoque ne admittantur causae quae excusent a processu iudiciali instituendo proapplicandis poenis. Consultoris, quamvis non ignorant finem huius propositionis ut maior scilicet iustitia assequatur in applicandis poenis, consent tamen propositionem ipsam esse contra realitatem quae exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrative. Ceterum redaction canonis talis est ut clare appareat praeferebatia legislatoris pro via iudiciali. Unus consultor vellet redactionem canonis mutare ita ut dispereat illa praeferebatia pro via iudiciali et appareat sive viam iudicalem sive administrativam aequo iure segue posse in applicandis poenis. Haec tamen proposition allis Consultoribus non placet, ideo redaction huius canonis manet prouti est*».

120 Cf. F. DOTI, *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del processo canonico statale*, Tesi Gregoriana 69, Roma, 2005, 215.

121 G. ERLEBACH, *Defensa*, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 1002. «*In verità nel processo giudiziale si stabilisce il dibattito tra due parti che sono in lite, in modo che la stessa verità giudiziale, come emerge dagli atti... Il giudice è super partes: è colui che semplicemente è chiamato a far emergere la verità e pronunciarsi in favoreggi essa. Siccome poi la giustizia umana è sempre esposta, perché non è sempre facile far emergere la verità, il processo giudiziale, prevede un appello, con la stessa procedura giudiziale, con giudice diversi la cui scelta risponde a criteri di oggettività e di indipendenza... Il*

En los aspectos de mayor interés hacen referencia al derecho de defensa en cuanto “derecho de proceso” penal, en el que el derecho a la defensa puede obtener su máxima expresión, ya que, una vez efectuada la investigación previa, corresponde al Ordinario en principio, la decisión de proceder por vía extrajudicial por vía del proceso penal judicial, a menos que se trate de delitos que comporten una pena que solo pueda imponerse en el fuero judicial.

Frente a las instancias para ejercer el *ius defensionis* de un religioso ante el abuso de potestad del Superior, se han estudiado cada uno de los pasos a seguir, partiendo por el intento de conciliación de la controversia, el recurso jerárquico, una eventual denuncia frente a la autoridad competente que deberá decidir si adoptar el proceso administrativo penal o bien judicial. A diferencia del derecho secular, constatamos que, en el instituto religioso, gobernado por sus autoridades, el Superior puede ser juez, lo cual no asegura la imparcialidad a la hora de tutelar el *ius defensionis* del religioso. V. De Paolis lo afirma:

*Lo stesso superiore, il quale spesso svolge sia la funzione della parte, il superiore, e quella del giudice. È per questo che nella tradizione giuridica, anche canonica, la via giudiziale è stata considerata sempre la via regale per l'amministrazione della giustizia*¹²².

El Libro II, parte III, del CIC establece las normas comunes a todos los Institutos de Vida Consagrada¹²³ y, junto a ellas, las normas relativas a las Sociedades de Vida Apostólica¹²⁴. Dentro de la vida consagrada, las SVA son instituciones con un fin apostólico que llevan una vida fraterna en común, según su carisma y la observancia de sus constituciones. Como establece el c. 731, se asemejan a los IVC y sus miembros pueden o no abrazar los consejos evangélicos, como también determinado por sus propias constituciones abrazar otros vínculos, ya sean votos privados, promesas o juramentos. En cuanto al ejercicio de la potestad que ejercen los Superiores, es eclesial¹²⁵. En las SVA clericales se da una potestad de jurisdicción ordinaria que hace que los Superiores mayores sean Ordinarios¹²⁶ y les confiere potestad de jurisdicción en el fuero interno y externo: «En los Institutos

processo amministrativo, oltre dialettico tra le parti e non garantisce il pronunciamento sulla verità da parte di un giudice super partes. È per questo che nella tradizione giuridica, anche canonica, la via giudiziale è stata considerata sempre la via regale per l'amministrazione della giustizia» (V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella Chiesa*, 242).

122 V. DE PAOLIS; D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, op. cit., 242.

123 Cf. CIC 83, cc. 573-606.

124 Cf. CIC 83, cc. 573-746.

125 Cf. CIC 83, cc. 596-617-618.

126 Cf. CIC 83, c. 134.

religiosos clericales de derecho pontificio tienen, además, potestad eclesiástica de régimen, tanto para el fuero externo como para el interno»¹²⁷.

Aun así, el c. 586§ 1 les reconoce su justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, y establece que el Ordinario del lugar deberá conservar y defender esta autonomía. Las SVA pueden ser laicales, que no incluyen el ejercicio del orden sagrado¹²⁸ o clericales, reconocidas por la autoridad y bajo la dirección de clérigos¹²⁹ de derecho diocesano o Pontificio. En el caso de las SVA clericales, esta distinción es importante a la hora de determinar si los Superiores tienen potestad de régimen¹³⁰, tanto en el fuero interno como en el externo.

Es importante mencionar que, frente al abuso de potestad de un Superior y la tutela del *ius defensionis*, el CIC no reconoce potestad judicial a las SVA laicales, ni siquiera a aquellos institutos clericales que son de derecho diocesano, ni tampoco a los institutos seculares¹³¹. Por consiguiente, deberán recurrir al tribunal diocesano competente, por ende, hay una mayor tutela de la imparcialidad en la búsqueda de la justicia y de la certeza moral de la tutela jurídica. En relación a la situación de los monasterios autónomos, «hay algunos que por estar totalmente aislados son autónomos, por así decirlo de forma especial, y son aquellos cuyos Superiores, que son también Superiores mayores, no tienen por encima ningún Superior religioso fuera del Romano Pontífice»¹³². A él deben recurrir

127 Cf. CIC 83, c. 596 §2. «*L'organizzazione della società comporta la designazione dei superiori al di sotto del superiore generale: ciò suppone i principi dati del c. 620 che determina chi è il superiore maggiore. Restando non definite dal diritto le potestà di un superiore di casa autonoma in una società che le raggruppamenti in federazione; la sua situazione può risultare dal c. 613,2. Si potrebbe anche, in analogia con in c.615, affidare una casa autonoma alla vigilanza del vescovo del luogo. La norma del c. 629 è da rilevare: essa significa che una casa o comunità deve avere un superiore. Quanto alle società di diritto diocesano, la loro dipendenza dall'ordinario del luogo deve essere sottolineata; essa sarà definita dalle costituzioni*» (J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milano: Ancora, 1989, 536).

128 Cf. CIC 83, c. 588: «*1. Status vitae consecratae, suapte natura, non est nec clericalis nec laicalis. § 2. Institutum clericale illud dicitur quod, ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitima traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit, et qua tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur. § 3. Institutum vero laicale illud appellatur quod, ab Ecclesiae auctoritate qua tale agnoscitur, vi eius naturae, indolis et finis munus habet proprium, a fundatore vel legitima traditione definitum, exercitium ordinis sacri non includens*».

129 Cf. CIC 83, c. 589: «*Institutum vitae consecratae dicitur iuris pontificii, si a Sede Apostolica erectum aut per eiusdem formale decretum approbatum est; iuris vero diocesani, si ab Episcopo diocesano erectum, approbationis decretum a Sede Apostolica non est consecutum*».

130 Cf. Vid, nota 115.

131 Cf. CIC 83, cc. 710-730. «Tras una larga evolución doctrinal normativa, el CIC reconoce a todos los institutos religiosos clericales de Derecho Pontificio, sean de estructura centralizada o federativa, una verdadera potestad de jurisdicción sobre sus propios miembros y, por tanto, también la potestad judicial. No se reconoce, en cambio, esa potestad a los institutos religiosos laicales; ni siquiera a los institutos religiosos clericales que son solo de derecho diocesano» (Cf. Z. GROCHOLEWSKI, comentario al canon 1427, comentario exegético al Código de Derecho Canónico in: AA. VV.; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. IV/1: Pamplona: Eunsa, 2002, 1426-1427).

132 L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al canon 614, 381-382.

eventualmente para tutelar el derecho a la defensa en caso de abuso de potestad del Superior.

En el marco de lo presentado, una vez agotadas las instancias canónicas expuestas anteriormente, todos los consagrados tienen el derecho a recurrir, por medio de un recurso jerárquico «*Supplicare*», al Romano Pontífice¹³³, quien imparte justicia por medio de los organismos competentes de la Curia Romana: «Los recursos jerárquicos los recibe el dicasterio competente en la materia, quedando firme lo prescrito en el artículo 21§ 1»¹³⁴. Al respecto, este recurso jerárquico estaba presente en la legislación del Código Pío Benedictino: «No cabe apelación o recurso a la S. Rota contra los decretos de los Ordinarios, sino que en estos recursos entienden exclusivamente las Sagradas Congregaciones»¹³⁵. La intención del legislador busca dar garantía jurídica en el ordenamiento canónico.

La Constitución *Pastor Bonus* en los art. 105 al 111 estableció todo aquello que es competencia de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica¹³⁶. El Papa Francisco, mediante la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, reformó las competencias de los organismos de la Curia Romana¹³⁷. Mediante este documento establece las competencias del actual dicasterio para los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica. En el texto legislativo vigente, el art. 124§ 1 es similar en contenido al art. 108 de la Constitución *Pastor Bonus* y, en general, los artículos relativos a nuestro tema no son modificados sustancialmente.

Es a este dicasterio al que los consagrados deberán recurrir por medio de un recurso jerárquico, en relación a la tutela del *ius defensionis*¹³⁸. El dicasterio tiene, según lo establecido en la norma codicial, tres meses para responder por medio de un decreto. Una vez transcurrido dicho plazo, salvo que la ley establezca otra cuestión, se presume una respuesta negativa a efectos de proposición de un

133 Cf. E. LABANDERA, El recurso jerárquico ante la Curia Romana, in: *Ius Canonicum* 30 (1990) 454.

134 JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), in: AAS 80 (1988) 864.

135 CIC 17, c. 1601.

136 Cf. JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus*, 387: «Resuelve todo aquello que, de acuerdo con el derecho, corresponde a la Santa Sede respecto a la vida y la actividad de los institutos y sociedades, especialmente, respecto a la aprobación de las constituciones, el régimen y el apostolado, la aceptación y formación de los miembros, sus derechos y obligaciones, la dispensa de los votos y la expulsión de los miembros, así como la administración de los bienes».

137 Cf. FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022).

138 Cf. CIC 83, c. 50: «*Antequam decretum singulare ferat, auctoritas necessarias notitias et probationes exquirat, atque, quantum fieri potest, eos audiat quorum iura laedi possint*».

recurso jerárquico¹³⁹ a la instancia superior, que en este caso será el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.

De acuerdo a la reforma de la Constitución *Praedicate Evangelium*,¹⁴⁰ a este Tribunal Supremo le corresponden las siguientes funciones:

§ 1. La Signatura Apostólica, como Tribunal administrativo para la Curia Romana, juzga los recursos contra los actos administrativos singulares, sea que hayan sido realizados o aprobados por los dicasterios y la Secretaría de Estado, siempre que esté en discusión si el acto impugnado ha violado alguna ley, al deliberar o al proceder. § 2. En estos casos, además de juzgar la violación de la ley, la Signatura Apostólica puede juzgar también, siempre que lo pida el que recurre, lo referente a la reparación de los eventuales daños causados por el acto en cuestión. § 3. Juzga también otras controversias administrativas que le remita el Romano Pontífice o las instituciones curiales. Finalmente, juzga los conflictos de competencia que se susciten entre dicasterios y entre estos y la Secretaría de Estado.

La tutela jurídica del derecho de los religiosos en la Iglesia exige que cada instancia no solo garantice la justicia¹⁴¹, sino también el resarcimiento si lo hubiese de un eventual daño, que no es tan solo a la persona del religioso como tal, sino a la comunidad y comunión eclesial¹⁴². Es incuestionable que a lo largo de la historia la Iglesia ha ido adecuando, reorganizando e innovando la legislación canónica, respondiendo a las necesidades y desafíos de los tiempos. Así como en el

139 Cf. CIC 83, c. 57: «§ 1. *Quoties lex iubeat decretum ferri vel ab eo, cuius interest, petitio vel recursus ad decretum obtinendum legitime proponatur, auctoritas competens intra tres menses a recepta petitione vel recursu provideat, nisi alius terminus lege praescribatur.* § 2. *Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet.* § 3. *Responsum negativum praesumptum non eximit competentem auctoritatem ab obligatione decretum ferendi, immo et damnum forte illatum, ad normam c. 128, reparandi.*».

140 FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, art. 197. «§ 2. *Ipsam Tribunal videt de contentiōibus ortis ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae ad eam legitime delatis, de aliis controversiis administrativis quae a Romano Pontifice vel a Romanae Curiae dicasteriis ipsi deferantur, et de conflictu competentiae inter eadem dicasteria*» (Cf. CIC 83, c. 1445§ 2).

141 Salvaguardando el principio de la tutela jurídica del derecho de los religiosos, recientemente el Papa Francisco, por medio de la Letra apostólica en forma di Motu proprio en los art.1 y 2, modifica el tiempo de diez a treinta días para que un religioso expulsado pueda recurrir a la autoridad competente. Esta modificación se aplica al CIC 83, c. 700 y en caso del c. 501§ 2 CCEO se modifica el tiempo de quince a treinta días (cf. FRANCISCO, Letra Apostólica in forma di Motu proprio, con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso da un istituto di vita consacrata (2 de abril de 2023).

142 Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 2008): «Así como los procesos canónicos hacen referencia a los aspectos jurídicos de los bienes salvíficos o de otros bienes temporales que sirven a la misión de la Iglesia, la exigencia de unidad en los criterios esenciales de justicia y la necesidad de poder prever racionalmente el sentido de las decisiones judiciares se convierte en un bien eclesial público, de particular importancia para la vida interna del Pueblo de Dios y para su testimonio institucional en el mundo».

pasado ha sido pionera y artífice de diversos cambios codiciales en favor de la justicia, comunión y tutela de un buen gobierno de parte de la autoridad.

3. ¿EXISTE EN LA IGLESIA UNA TUTELA JURÍDICA EFECTIVA DE LOS DERECHOS DE LOS RELIGIOSOS FRENTE AL ABUSO DE POTESTAD?

Hoy, frente a la realidad eclesial y cambio de paradigma social que estamos viviendo, es imperativo examinar con autocrítica si las instancias eclesiales responsables de tutelar el *ius defensionis* e impartir justicia responden en la *praxis* real y efectivamente a la tarea encomendada por la Iglesia: «El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles, así como entre ellos y la autoridad eclesiástica»¹⁴³. Por consiguiente, es imperiosa la atenta vigilancia sobre el ejercicio de gobierno en la vida consagrada, como también el discernimiento de la necesidad eclesial de organismos intermedios de justicia, por ejemplo, entre el Superior General de un instituto y los organismos de la Curia Romana competentes, para evitar así que la administración de la justicia se vea ralentizada y desnaturalizada.

En relación a los órganos de la Sede Apostólica competentes en esta materia, el elevado número de causas, las diferencias culturales, el idioma o el cómputo del tiempo dificultan la falta de comprensión de los contextos vitales en donde se producen las situaciones que reclaman justicia y reparación. Esto resta eficacia a los principios dados en la legislación de la Iglesia. Al respecto, el Papa Francisco afirmó:

La sinodalidad en los procesos implica un ejercicio constante de escucha. También en este ámbito es necesario aprender a *escuchar*, que no es simplemente oír. Es necesario comprender la visión y las razones del otro, casi identificándose con el otro. Como en otros ámbitos de la pastoral, también en la actividad judicial es necesario favorecer la cultura de la escucha, presupuesto de la cultura del encuentro. Por eso son perjudiciales las respuestas estándar a los problemas concretos de las personas individuales. Cada una de ellas, con su experiencia a menudo marcada por el dolor, constituye para el juez eclesiástico la concreta “periferia existencial” de la que debe moverse toda acción pastoral judicial¹⁴⁴.

143 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes de la plenaria del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (4 de febrero de 2011).

144 FRANCISCO, Discurso dirigido a los Oficiales de la Rota Romana, con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022).

Para que exista una tutela jurídica efectiva de los derechos de los religiosos, se debe establecer no solo la observancia inquebrantable de los principios normativos, sino también junto a ello, un sano equilibrio en el ejercicio de la potestad y la vigilancia en aquellos que están llamados a gobernar. Evitando cualquier posibilidad de reproducir la estructura de un Estado absoluto o bien democrático, que ensombrecería la comprensión de la naturaleza de la Iglesia y su fin último que es la *salus animarum*.

La triada obediencia, potestad y derecho a la defensa, de la cual se ocupó profusamente el Magisterio postconciliar, tanto en su dimensión teológica y pastoral como jurídica, interpela a la Iglesia y a la ciencia canónica invitándolas desde la dimensión doctrinal y la praxis a abordar de forma renovada este tema y a responder así a los actuales desafíos y dificultades a los que se enfrenta la vida consagrada, especialmente en determinadas situaciones que reclaman la restitución de la justicia. El ejercicio de la potestad en la Iglesia es evangélico solo cuando se ejerce cristológicamente. El Superior religioso, como garante de la potestad a él confiada, debe ayudar y acompañar a sus hermanos para que vivan con fidelidad el carisma del fundador usando los medios que la Iglesia le proporciona (cf. c. 670).

El Superior apela al voto de obediencia del súbdito para validar la obligación del cumplimiento de lo mandado. Cuando el ejercicio de esta potestad no se realiza conforme al Derecho, se llevan a cabo conductas antijurídicas, que lesionan los derechos del religioso y dañan gravemente la comunión al interior de la comunidad.

En la reflexión del reciente Sínodo de la Sinodalidad se afirmaba que «Los casos de abuso de distinto género que dañan a las personas consagradas y a los miembros de las asociaciones laicales, apunta a un problema en el ejercicio de la autoridad y requiere intervenciones decididas y apropiadas»¹⁴⁵. En esta constante búsqueda el Sínodo ha propuesto que se empleen eficientes formas jurídicas que puedan vigilar, regular y purificar la actual concepción y el ejercicio de la potestad, Así como ser proactivos frente a la tutela de los derechos ante cualquier tipo de abusos, implementando a nivel de derecho organismos de corresponsabilidad, activando también estructuras y procesos que regulen el correcto ejercicio de la potestad y tutelen el derecho de los *Christifideles* frente a la lesión de sus

145 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos, Primera sesión (4 al 29 de octubre de 2023), Informe de síntesis, una Iglesia Sinodal en Misión, 24d.

derechos¹⁴⁶. En el ejercicio de su potestad el Superior debe recordar siempre que es «siervo y no señor».

El Papa Francisco en su discurso a los Oficiales de la Rota Romana, los exhorto a crecer en la cultura de escuchar, de comprender al otro en su visión y razones, crecer como Iglesia en el presupuesto del encuentro y por tanto evitar aquellas respuestas institucionales o estándar que son perjudiciales para responder evangélicamente a los problemas concretos e individuales de las personas que son muchas veces experiencias marcadas por el dolor las cuales constituyen verdaderas «periferias existenciales»¹⁴⁷.

Ahora bien, la tutela jurídica de los derechos es connatural a la dignidad de la persona humana y, por tanto, imperativa. Su fundamento es la justicia en profunda relación con la igualdad. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados y defendidos desde una perspectiva deontológica. La función del derecho en la Iglesia, junto con ordenar las relaciones humanas y administrar la justicia, debe tender siempre a la *lex suprema*, que no es otra que la *salus animarum*.

El derecho a la tutela no es un derecho individual, sino un bien comunitario, mediante el cual la Iglesia no toma posición por una de las partes, sino más bien salvaguarda el bien común e impide abusos, los cuales son una corrupción del derecho y una conducta antijurídica. Hoy, en nuestro actual ordenamiento jurídico, en la *praxis*, nos encontramos con procedimientos e instancias que deben ser nuevamente revisadas, ya no solo a la luz de las directrices conciliares, sino también a la luz de los hechos vividos en la Iglesia en el último tiempo. En la práctica, se vislumbra de forma difuminada la tutela jurídica del derecho de los religiosos frente a instancias y procedimientos que llevan, no tan solo tiempos que de por sí son extensos, instancias resolutorias que son impersonales y que en ocasiones desconocen el contexto vital en el cual ocurren los hechos, sino que además el religioso que denuncia se encuentra que el denunciado es juez y parte en la controversia. En el caso de un miembro de un instituto clerical de derecho

146 Cf. *Ibid.*, 28

147 FRANCISCO, Discurso dirigido a los Oficiales de la Rota Romana, con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022). «*si deve vedere e forse rivedere anche il modo di esercitare il servizio dell'autorità. Infatti, è necessario vigilare sul pericolo che esso possa degenerare in forme autoritarie, a volte dispotiche, con abusi di coscienza o spirituali che sono terreno propizio anche per abusi sessuali, perché non si rispetta più la persona e i suoi diritti. E inoltre vi è il rischio che l'autorità venga esercitata come privilegio, per chi la detiene o per chi la sostiene, quindi anche come una forma di complicità tra le parti, affinché ognuno faccia quello che vuole, favorendo così paradossalmente una specie di anarchia, che tanto danno comporta per la comunità*» (FRANCISCO, Udienza ai partecipanti all'Assemblea dell'Unione Superiori Generali (26 de noviembre de 2022).

pontificio, la propia institución representada por el Superior provincial, como juez de primera instancia, y el Superior general, como juez de segunda instancia, son quienes deben administrar la justicia y tutelar los derechos de los religiosos.

Sin duda, el ordenamiento canónico prevé un posible recurso jerárquico al competente Dicasterio de la Curia Romana, llegando hasta el Tribunal de la Signatura Apostólica. Desde que comienza la controversia buscando una eventual conciliación con el Superior Provincial, si fuese el caso, hasta un decreto resolutorio del Tribunal de la Signatura Apostólica, ¿cuánto tiempo puede pasar? ¿De qué forma en pro de la justicia es desafiado el ordenamiento canónico hoy para dar una respuesta pronta y eficaz a un religioso que sufrió la lesión en sus derechos fundamentales? ¿Cuáles son los costos humanos, espirituales, físicos, pastorales y vocacionales frente a la tardía respuesta de quien está llamado a tutelar los derechos de quienes libremente abrazaron la obediencia en el estado de vida religiosa para dar su vida por Cristo al servicio del Pueblo de Dios?

Los desafíos planteados no tienen solo una vía de solución, por el contrario, la propuesta es multifactorial y pretende continuar con el atento estudio, discernimiento y aplicación según sea el caso de instrumentos e instancias que aseguren el derecho a la defensa de un religioso:

1) Efectuar una acuciosa definición del perfil del posible Superior teniendo presente sus cualidades humanas, inteligencia emocional, su capacidad de trabajo en equipo y su desempeño en otras tareas a él confiadas.

2) Organizar instancias de formación, diálogo y actualización de los Superiores, con relación al ejercicio de la potestad y liderazgo, como sobre la comprensión del voto de obediencia y sus implicaciones canónicas y prácticas.

3) Realizar un acompañamiento y una atenta vigilancia, tanto con visitas canónicas como con otras instancias informales, por parte del Superior jerárquico o bien por medio de un representante de su consejo (cf. 628 §1).

4) Escuchar con atención y diligencia a los miembros del instituto, previamente a la elección de un Superior, en virtud de la subsidiariedad y activa responsabilidad de todos los religiosos.

5) Desarrollar de forma accesible y práctica protocolos internos eficientes y procedimentales ante la denuncia de un religioso.

6) Crear organismos pertenecientes a la Conferencia Episcopal de cada país, que, acompañados por las respectivas CONFER, puedan elaborar un vademécum

accesible, con protocolos claros de actuación frente a la denuncia de un religioso. Este organismo de recepción de denuncias y acompañamiento orienta y asesora al religioso canónicamente, brindándole también apoyo espiritual y, si fuese el caso, psicológico, buscando siempre la verdad y la justicia. Es importante hacer hincapié que este organismo externo es de recepción y cauce de denuncias, junto con el acompañamiento del religioso denunciante, en ningún caso disminuye la autoridad personal del Superior ni mucho menos puede inmiscuirse en asuntos internos del gobierno del instituto.

Para enfrentar el abuso de potestad y tutelar el derecho a la defensa, las autoridades jerárquicamente competentes deben actuar con responsabilidad, diligencia, alteridad, claridad y caridad activando protocolos eficaces de actuación. Es importante hacer frente a este flagelo del abuso de potestad en la vida religiosa para salvaguardar la dignidad del religioso en cuanto persona, el cumplimiento irrestricto del derecho universal y propio del instituto, la justicia y equidad, todo esto en vistas a la *salus animarum*. San León Magno afirmaba, «amar a Dios no es otra cosa que amar la justicia».

CONCLUSIONES

Sin perjuicio de la obediencia ni de la autoridad del legítimo Superior, ante una clara conducta delictual de abuso de potestad (cf. c. 1378 §1), los religiosos siguen siendo fieles cristianos y, como tales, pueden «reclamar legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a la norma del derecho» (cf. c. 221 §1). Desde el tiempo del monacato en la Iglesia, han existido límites al ejercicio de la potestad de los superiores. A modo de ejemplo, el Papa Gregorio I estableció que no se les podía imponer a los monjes una vida más estricta que aquella que habían aceptado libremente. El límite de la potestad del Abad se encontraba en los derechos inherentes a la naturaleza de la persona humana. En consecuencia, los derechos esenciales, en cuanto a la dignidad de toda persona, y los específicos, en cuanto al estado religioso, son sin duda marcos de ejecución en el ejercicio de la potestad del Superior.

En el Código de 1917, el término «derecho», para referirse a los religiosos, no era habitualmente usado, sino que más bien se hacía referencia a los «privilegios» (cf. can. 613 §1 CIC 17) y «obligaciones» (cf. can. 625 CIC 17). El título XIII de dicho CIC trataba de las obligaciones y privilegios de los religiosos. Sin duda, faltaba en la legislación canónica una cierta codificación acerca de los derechos

de los religiosos, en cuanto personas y en cuanto religiosos. El actual CIC en el Libro II, Capítulo IV, lleva por título «De las obligaciones y derechos de los institutos y de sus miembros» (cf. can. 662-672) queda establecido: «La persona posee derechos inalienables en cuanto hijo de Dios, los cuales deben ser respetados y a los cuales no puede renunciar. Por ende, el ejercicio de la potestad del Superior tiene límites establecidos por el derecho, de forma que si los vulnera estaría incurriendo en un delito» (cf. can. 1378 §1; 1326 §1°, 2°).

La tutela jurídica de los derechos de los religiosos debe garantizar que estos puedan iniciar jurídicamente una acción para reclamar ante la autoridad competente la objetiva lesión de sus derechos y el restablecimiento de la justicia. La autoridad tiene la obligación tanto de impartir justicia como de velar por la justa reparación. La Iglesia, por medio de sus leyes, debe tutelar tanto el ejercicio de la defensa de los derechos como evitar cualquier peligro de indefensión «*ob ius defensionis*» o vulneración de los derechos, lo cual atentaría directamente contra la dignidad de los religiosos. Si la autoridad, ante posibles abusos de potestad de parte de un Superior, encontrara *fumus commissi delicti* deberá proceder con diligencia, evitando la más mínima probabilidad de pasividad y arbitrariedad.

La dificultad se presenta en el caso de que un religioso miembro de un instituto de derecho pontificio considere que han sido vulnerados sus derechos por parte del Superior provincial, dado que este es juez de primera instancia. El CIC establece recurrir al Superior provincial como juez de primera instancia intentando llegar a una conciliación y evitar así las controversias en el Pueblo de Dios. Es decir, a quien está siendo denunciado, es a quien se debe recurrir. ¿Ofrece esta acción una garantía jurídica de imparcialidad y tutela de los derechos del religioso denunciante? ¿Quién es garante de la justicia e imparcialidad entre estas partes que están en contraposición? El CIC establece que el juez de segunda instancia es el Superior general (cf. c. 1438 §1°, 3°). Nos encontramos aquí con la dificultad de que el instituto sigue siendo juez y parte en la controversia.

En cuanto a esto, se plantea la interrogante: ¿Puede el Superior garantizar como juez, ya sea de 1° o 2° instancia, la debida imparcialidad? El Código exige al juez la correspondiente imparcialidad en el proceso. Estos elementos son esenciales, dado que aseguran la igualdad entre las partes, la imparcialidad e independencia jurídica. Con vistas a una correcta administración de la justicia, es indispensable que el Superior sea ajeno a todo tipo de interés personal o institucional que tenga relación con la controversia. Por este motivo, la figura del Superior como juez frente a una denuncia es cuestionable con relación a los principios

mencionados anteriormente. El religioso, de acuerdo a las actuales normas canónicas, no tiene la opción real de recusar en segunda instancia al Superior general como juez, por ejemplo, debido tanto a su relación tanto con el sujeto denunciado como a la posible relación directa o indirecta con el objeto de la controversia. Por tanto, ¿ante quién reclama o recusa el religioso?

Considerando la normativa vigente en esta materia, indudablemente debe ser revisada para proporcionar las necesarias garantías de una real tutela jurídica. Actualmente, un religioso que denuncia el delito de abuso de potestad se encuentra con que el juez (su Superior) no es garante de una independencia jurídica; al contrario, es probable que su actuar esté interferido por diversos factores humanos o institucionales, afectando al debido proceso y a las debidas garantías jurídicas en conformidad con la ley, que deben traducirse en decisiones justas que aseguren la tutela de los derechos dentro del plazo de un tiempo razonable. La Iglesia, en palabras de Juan Pablo II, debe ser *Speculum Iustitiae*, dado que, como sociedad sobrenatural, debe administrar una justicia superior a la del mundo, posibilitando instancias y procesos que excluyan la más mínima sospecha de injusticia, parcialidad, inacción o incerteza jurídica por parte de sus miembros. A su vez, debe favorecer la revisión y modificación de las normas canónicas que le permitan tutelar el derecho a la defensa, el cual se funda en el derecho natural, en vista de una correcta administración de la justicia, la comunión eclesial y la *salus animarum*.

Por consiguiente, es imprescindible la atenta vigilancia de parte de los Superiores jerárquicos sobre aquellos que ejercen autoridad. Por otra parte, el legislador debe hacerse cargo de la imperiosa necesidad de establecer órganos de justicia externos a los propios institutos, como ocurre en el derecho secular, por ejemplo, los organismos supranacionales (Tribunal de Estrasburgo). En función de lo planteado, es necesario estudiar la creación de organismos de justicia dependientes de las Conferencias Episcopales, apoyados por la Confederación de religiosos de cada país, que constituyan una instancia previa antes de recurrir al competente Dicasterio de la Curia Romana.

En lo que respecta a la autoridad del Superior religioso, esta es delegada de la jerarquía de la Iglesia, no es de institución divina y, por tanto, debe ejercerse en comunión con la Iglesia. La vida consagrada es un don en la Iglesia. Tiene un carácter eclesial más allá de las estructuras del propio instituto; por tanto, el abuso de potestad y la tutela jurídica del derecho de los consagrados no es algo que deba

resolverse dentro del propio instituto, sino que, por el contrario, debe resolverse de “cara a la Iglesia”.

La reflexión jurídica y la relectura en la comprensión de la figura del Superior, del ejercicio de la potestad y la concepción de la obediencia han propiciado al interior de la vida consagrada la revisión de sus estructuras y praxis de gobierno. Esto ha permitido prevenir conductas abusivas en el ejercicio de la potestad. Sin duda, la praxis y el acontecer eclesial en estos últimos años nos han indicado la necesidad de revisar nuevamente nuestras estructuras para corregir el distorsionado ejercicio y comprensión de la potestad y reparar así la herida que está causando en la vida consagrada, dado que sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados ni defendidos. Concluyo con las palabras que dirigió Benedicto XVI a los participantes de la plenaria del Tribunal de la Signatura Apostólica en el 4 de febrero de 2011: «El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles, así como entre ellos y la autoridad eclesiástica».

REFERENCIAS

- ANDRADE, A. C., Arbitrariedad, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario general de derecho canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 446-449.
- ARRIETA, J. I., Oportunidad de la tutela procesal de los derechos fundamentales, in: AA.VV., Les Droits fondamentaux du Chrétiens dans L'Église et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique (Friburgo 6-11 de octubre de 1981) 480-481.
- BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 2008) [en línea] [ref. 02.02.2024]: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080126_roman-rot.html
- BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes de la plenaria del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (4 de febrero de 2011) [en línea] [ref. 02.02.2024]: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110204_segnatura-apostolica.html.
- BLASI, A., Il diritto alla difesa come diritto fondamentale nell ordinamento canonico, in: Il diritto ecclesiastico, 98 (1987) 57- 64.
- BUCCI, O., Per una storia dell' equita', in: Apollinaris, 63 (1990) 258-351.
- CALVO, J., Comentario al canon 1446, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe y anotada. A cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra, Facultad de Derecho Canónico, vol. II: Pamplona, 2018, 905- 906.

- CANOSA, J., La tutela giurisdizionale nei confronti della Pubblica Amministrazione ecclesiastica, in: J. WROCENSKI; M. STOKLOSA (ed.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico*, Varsovia: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2021, 125-153.
- CASTILLO, R. J., La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico, in: *Il diritto a la difesa nell'ordinamento canonico. Atti del XIX congresso canonistico (Gallipoli – settembre 1987)*, Città del Vaticano: LEV, 1988, 120.
- CENALMOR, D., *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, 526.
- CENALMOR, D.; MIRAS, J., *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, Pamplona: Eunsa, 2010, 573.
- CITO, D., La tutela dei diritti fondamentali del fedele nell'ordinamento canonico, in: *Atti del XXXV congresso nazionale di diritto canonico (Ariccina 8-11 Settembre 2003)*, Studi Giurudici 64, Città del Vaticano: LEV, 2004, 175-190.
- CODIGO DE DERECHO CANÓNICO (1917) y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino, versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2019.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), in: AAS 57 (1965) 5-75.
- Declaración *Dignitatis Humanae* (7 de diciembre 1965), in: AAS 58 (1966) 931-946.
- Decreto *Perfectae Caritatis* (28 de octubre 1965), in: AAS 58 (1966) 702-712.
- CORONATA CONDE, M., *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1, Italia: Taurini, 1928, 656.
- CORTÉS DIÉGUEZ, M, L., Comentario el canon 1733, in: *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid: BAC, 2021, 1003-1004.
- DE DIEGO LORA, C., La tutela procesal de los derechos en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, XXXIV, 67 (1994) 55- 64.
- DE PAOLIS, V., La disciplina ecclesiale al servizio della comunione, in: *Monitor Ecclesiasticus*, 116 (1991) 15-47.
- DE PAOLIS, V.; CITO D, Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, 390.
- DELLAVITE, G., *Munus pascendi: autorità ed autorevolezza*, [Tesi gregoriana 76], Roma: PUG, 2007, 384.
- DOTTI, F., *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del proceso canonico statale*, [Tesi Gregoriana 69], Roma: PUG, 2005, 285.
- ERLEBACH, G., *Defensa*, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 999-1002.
- FEDELE, P., *Discorsi sul diritto canonico*, vol. I, Roma: Libri cattolici, 1973, 247.

- FELICI, P., comunità e dignità della persona, in: *Persona e ordinamento nella Chiesa*. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico (Milano, 10-16 settembre 1973), Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1975, 7-15.
- FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022) [en línea] [ref. 02.02.2024]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/2022_0319_-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html.
- Discurso a los Oficiales de la Rota Romana con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022) [en línea] [ref. 02.02.2024]: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/january/documents/20220127-rotaromana.html>
- GARCÍA MATAMORO, L., Comentario al canon 1448, in: *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 862.
- Comentario al canon 614: in: *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 381-382.
- GORDON, I., De iustitia administrativa in Ecclesia tempore transacto, in: *Periodica*, 61 (1972) 251-256.
- La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica, in: *Monitor Ecclesiasticus*, 98 (1973) 384-419.
- GUTIÉRREZ, J. L., Storia della formazione dei principi per la riforma del Codex Iuris Canonici, in: J. CANOSA (ed.), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico*, Milano, 2000, 5-29.
- HERVADA, J., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona: Eunsa, 2014, 296.
- Comentario al canon 221, in: *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra: Eunsa, 2021, 207.
- El Ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pamplona: Eunsa, 2008, 289.
- JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), in: *AAS* 80 (1988) 841-889.
- Discurso a la Rota Romana (26 de febrero de 1983), in: *AAS* 75 (1983) 554-559.
- Discurso a la Rota Romana (17 de febrero de 1989), in: *AAS* 59 (1967) 921.
- Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 1989), in: *AAS* 81 (1989) 922-927.
- LABANDEIRA, E., *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona: Ediciones Navarra, 1988, 536.
- El recurso jerárquico ante la Curia Romana, in: *Ius Canonicum*, 30 (1990) 449-465.
- LÓPEZ, C., El derecho a la defensa en el proceso penal administrativo, in: *Anuario de Derecho Canónico*, 3 (2014) 73-148.
- MADERO, L., Tiempo y proceso. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial, in: *Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique* (6- 11 de octubre 1981), E. Corecco (ed), N. Herzog y A. Scola, Friburgo-Milano, 1981, 581-583.

- MARITAIN, J., La persona humana y el bien común, Buenos Aires: Club de lectores, 1968, 111.
- MIRABELLI, C., La protezione giuridica di diritti fondamentali, in: Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique (6- 11 de ottobre 1981), Fribourg: Éditions universitaires, 1981, 397-418.
- MIRAS, J., Recurso jerárquico, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 6, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 775-779.
- Sentido ministerial de la potestad de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico, in: *Fidelium iura*, 7 (1997) 29-70.
- MIRAS, J.; CANOSA, J.; BAURA DE LA PEÑA, E., Compendio de derecho administrativo canónico, Pamplona: Eunsa, 2011, 396.
- PABLO VI, Constitución apostólica *Regimini Universae Ecclesiae* (15 de agosto de 1967), in: AAS 59 (1967) 885-928.
- Discorso alla Rota Romana (8 de noviembre de 1973), in: AAS 65 (1973) 112.
- Insegnamenti di Paolo VI, Città del Vaticano: LEV, 1965, 29-30.
- PELLEGRINO, P., La *salus animarum*, in: *Ius Canonicum*, 44/87 (2004) 141-151.
- PÍO X, Constitución apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 7-19.
- Lex Propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 20-35.
- Ordo Servandus in Sacris Congregationibus Tribunalis Officiis Romanae Curiae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 36-58.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, in: *Communicationes*, 1 (1969) 77-85.
- Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.
- PREE, H., Esercizio della potestà e diritti dei fedeli, in: J. CANOSA (ed.), I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico: la ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, Milano: Giuffrè, 2000, 305-341.
- RAMÍREZ, S., Doctrina Política de Santo Tomás, Madrid: Instituto Social León XIII, 1952, 84.
- REYES, P., La tutela jurídica en el ordenamiento canónico, in: Cuadernos Doctorales, 11 (1993) 351-430.
- SÁNCHEZ, J., El recurso jerárquico como vía para lograr la reparación del daño, [Tesina Universidad Católica de Valencia], Valencia 2020, 74.
- SÁNCHEZ, J. M., L'ingagine previa al proceso penale (cann. 1717-1719), in: *Ius Ecclesiae*, 4 (1992) 551-550.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma de Teológica, Madrid: BAC, 1994.
- SECRETARÍA DE ESTADO, Regolamento Generale della Curia Romana, in: AAS 101 (1999) 630-699.
- SERRA, BE., Discrecionalidad administrativa, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 373-376.

TRASERRA, J., La tutela de los derechos frente a la administración eclesiástica, Barcelona: Herder, 1967, 193.

URDANOZ, T., Introducción a la Summa Teológica, Madrid: BAC, 1956, 923.

VALDRINI, P., Ejercicio del poder y principio de sumisión, in: *Concilium*, 217 (1988) 427-436.

A atribuição de uma causa de nulidade matrimonial a um juiz único

The assignment of the marriage nullity case to a single judge

BONIFÁCIO L. CARVALHO CONDE

Licenciado en Derecho Canónico

Canciller de la Curia Diocesana de Beira

bconde.fdc@upsa.es

ORCID: 0009-0006-1257-2796

Recepción: 31 de mayo de 2024

Aceptación: 17 de junio de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.81.47>



RESUMO

Com a reforma matrimonial levada a cabo pelo Papa Francisco, por meio da qual se introduziu algumas novidades concernentes a atribuição de uma causa de nulidade matrimonial à um juiz único (c. 1673 § 4), algumas dioceses moçambicanas – que ao longo de muito tempo não podiam conhecer causas de nulidade matrimonial essencialmente por escassez de pessoal formado em Direito Canónico – optaram por essa fórmula. Neste artigo apresenta-se o procedimento seguido pelo Bispado da Beira, a mais recente diocese moçambicana a constituir um tribunal unipessoal à luz do c. 1673, depois de ter permanecido mais de 40 anos sem poder administrar a justiça aos fiéis de maneira efetiva. Pretende-se, a partir deste exemplo concreto, demonstrar como tal normativa pode ser aplicada numa Igreja particular e quais serão suas implicações para o futuro da atividade dos tribunais eclesiásticos.

Palavras-chave: competência, jurisdição, matrimónio, tribunal.

RESUMEN

Con la reforma matrimonial llevada a cabo por el Papa Francisco, que introdujo algunas novedades relativas a la atribución de una causa de nulidad matrimonial a un único juez (c. 1673 § 4), algunas diócesis mozambiqueñas -que durante mucho tiempo no pudieron conocer de causas de nulidad matrimonial debido esencialmente a la escasez de personal formado en Derecho Canónico- han optado por esta fórmula. Este artículo presenta el procedimiento seguido por el Obispado de Beira, la más reciente diócesis mozambiqueña en crear un tribunal unipersonal en virtud del c. 1673, después de más de 40 años sin poder administrar efectivamente justicia a los fieles. A partir de este ejemplo concreto, se pretende demostrar cómo puede aplicarse esta ley en una Iglesia particular y cuáles serán sus implicaciones para el futuro de los tribunales eclesiásticos.

Palabras clave: competencia, jurisdicción, matrimonio, tribunal.

ABSTRACT

With the marriage reform carried out by Pope Francis, through which some novelties were introduced concerning the attribution of cause of marital nullity to a single judge (1673 § 4), some Mozambican dioceses – which for a long time they could not know causes of marriage nullity essentially due to a shortage of personnel trained in Canon Law – they opted for this formula. This article presents the procedure followed by the Bishopric of Beira, the most recent Mozambican diocese to establish a single judge according to c. 1673, after having remained for more than 40 years without being able to effectively administrate justice to the faithful. The aim, from this concrete example, is to demonstrate how such regulations can be applied in particular Church and what their implications will be for the future of the activity of ecclesiastical courts.

Keywords: competence, court, jurisdiction, marriage.

1. AS CAUSAS DE NULIDADE MATRIMONIAL

A linguagem jurídica requiere uma comunicação clara e precisa, de maneira que cada termo deve expressar um conceito, e cada conceito deve ser expressado por um termo. Entretanto, é possível constatar, no âmbito do Direito Canônico, certos termos muito «elásticos», isto é, termos capazes de acolher sentidos muito distintos, levando assim, muitas vezes, a interpretações ambíguas.

O termo «causa» ou «causas» é um deles. Este termo é empregado várias vezes ao longo do CIC 83¹ e quase sempre com o sentido de «razão de», «motivo fundante», «motivos alegados», «razão em virtude da qual um ato se torna digno de merecer a proteção de direito», «circunstância que justifica uma atuação», «circunstância que legitima»², entretanto, no âmbito do direito processual, ele é empregado para indicar o objeto e a matéria dos processos com o fim de distingui-los dos aspectos formais de um processo³ ou também para designar um direito juridicamente controvertido ou uma controvérsia levada a um tribunal⁴.

Ainda que uma causa de nulidade matrimonial seja uma causa matrimonial, convém aclarar que estes termos não são equivalentes, dado que toda causa de nulidade matrimonial é uma causa matrimonial, mas nem toda causa matrimonial é causa de nulidade matrimonial. A seguir, se esclarece cada um desses conceitos.

1.1. Conceito de causas matrimoniais

Por causas matrimoniais há-de entender-se a discussão e decisão legítima que teve lugar num tribunal eclesialístico com vista a dirimir uma controvérsia cujo objeto

1 V.gr. causa para a dispensa (c. 90); para a remoção ou transferência do ofício (c. 190,2; 193,1 e 2), para a excardinação (c. 270); para a renúncia de um ofício (c. 189); para proibir o matrimónio (c. 1077); para a alienação de bens (c. 1293); para a separação dos cônjuges (cc. 1151-1153), etc. causa grave (c. 41); causa pia (c. 1299); causa de canonização dos servos de Deus (c. 1403,1); causa sobre o vínculo da sagrada ordenação (c. 1425,1,1^o), etc.

2 J. OTADUY, Causa del ato jurídico, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. I, 2^a ed., Pamplona: Ed. EUNSA, 2020, 948; J. CANOSA, Causa grave in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, op. cit., vol. I, 958; Id., Causa justa, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, op. cit., vol. I, 966; Id., Causa motiva in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, op. cit., vol. I, 969.

3 M. ARROBA CONDE, Derecho procesal canónico, Madrid: EDIURCLA, 2022, 55; C. DIEGO-LORA, Introdução geral aos cc. 1671-1716 in: Á. MARZOA; J. MIRAS; R. RODRIGUEZ OCAÑA (coord.), Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, vol. IV/2, 3^a ed., Pamplona: EUNSA, 2002, 1797.

4 L. GARCÍA MATAMORO, La jurisdicción eclesialística en las causas matrimoniales de los bautizados, Roma: Pontificia Strudiorum Universitas a S. Thoma Aq in Urbe, 1992, 46.

era o vínculo matrimonial, promovida por alguém que reivindicava ou reclamava um direito ou pedia que fosse declarado um facto jurídico com relação a tal objeto⁵.

De acordo com Matamoro, é conveniente distinguir as causas matrimoniais em dois subgrupos principais, isto é, as causas estritamente matrimoniais e causas matrimoniais em sentido amplo:

Ahora bien, dentro de este marco (...) que encerraría el universo jurídico de las causas matrimoniales es necesario hacer alguna delimitación más concreta, ya que la gama de las posibles controversias a las que se podría dar el calificativo de matrimoniales sería amplísima y de los más variado. Por eso, según mi punto de vista, sería necesario distinguir entre causas matrimoniales propiamente dichas o causas matrimoniales en sentido estricto, y causas matrimoniales en general o en sentido amplio⁶.

Deste modo, as causas estritamente matrimoniais serão as contempladas no CIC sob o título «Dos processos matrimoniais» (cc. 1671-1707) ou também dito por outras palavras são as causas que recolhe o Código sob os enunciados «Das causas para declarar a nulidade do matrimónio» (cc. 1671-1691), «Das causas de separação dos cônjuges» (cc. 1692-1696), «Do processo para a dispensa do matrimónio rato e não consumado» (cc. 1697-1706) e «Do processo sobre a morte presumida do cônjuge» (c. 1707)⁷.

As causas matrimoniais em sentido amplo são aquelas que versam sobre os efeitos meramente civis⁸. Entre os efeitos meramente civis encontramos a determinação do ressarcimento dos danos patrimoniais causados por um dos cônjuges, da quantia do dote; as medidas referente aos filhos menores (v. gr. a guarda e custódia dos menores; regime de visitas, etc.), o domicílio conjugal e enxoval (atribuição do uso da vivenda a um dos cônjuges e aos filhos); os interesses económicos (dissolução do regime económico matrimonial; obrigações alimentícias; pensão entre cônjuges por desequilíbrio económico); etc.⁹.

Em conformidade com a disposição do c. 1672 § 1 as causas sobre os efeitos meramente civis como regra geral serão conhecidas pelo juiz civil.

5 Ibid., 47.

6 Ibid., 47.

7 Ibid., 47-48.

8 S. MORÁN; M. DE ANTA, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Madrid: BAC, 1964, 236.

9 V. REINA; J. MARTINELL, *Curso de derecho matrimonial*, Madrid: Marcial Pons, 1995, 645-648; J. LLOBELL, *Comentário ao c. 1672*, in: Á. MARZOA; J. MIRAS; R. RODRIGUEZ OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/2, op. cit., 1834.

Excepcionalmente a Igreja pode julgar sobre tais efeitos, se a legislação acordada com o Estado outorga ao juiz eclesiástico essa competência¹⁰.

1.2. Conceito das causas de nulidade matrimonial

García Faílde define uma causa de nulidade matrimonial como:

La contienda, entre dos o más personas, presentada legítimamente a un proceso, admitida a trámite por el tribunal y, contenida, por ejemplo en los siguientes términos expresados a modo de proposición interrogativa o dubitativa “Si consta de la nulidad del matrimonio, celebrado entre A y B, por...”¹¹.

Uma causa de nulidade matrimonial constitui, por tanto, uma subcategoria das causas matrimoniais em sentido estrito promovida por alguém que pede que seja declarado um facto jurídico (nulidade de um matrimónio), seja por via de um processo ordinário ou de um processo mais breve ou ainda por via de um processo documental, alegando algum ou alguns motivos para tal.

2. JURISDIÇÃO E COMPETÊNCIA DA IGREJA SOBRE AS CAUSAS DE NULIDADE MATRIMONIAL

Tal como afirma Pio Pinto jurisdição e competência são conceitos que se referem a mesma realidade (o exercício da potestade pública), mas não em sentido idêntico nem unívoco¹². A seguir, ademais de apresentar o conceito da jurisdição e a maneira como ela foi compreendida e exercida ao longo da história, apresentamos igualmente o conceito da competência e os foros de competência para as causas de nulidade matrimonial.

2.1. Jurisdição

A jurisdição, na Igreja, é a potestade que possuem os sujeitos destinados a exercer determinadas funções jurídicas públicas, em concreto a administração da

¹⁰ L. GARCÍA MATAMORO, Comentário ao c.1671, in: PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico 1983, Edición bilingüe comentada, 10ª ed., Madrid: BAC, 2021, 966.

¹¹ J. GARCÍA FAÍLDE, Causa judicial, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. I, op. cit., 964.

¹² V. PIO PINTO, Los procesos en el Código de Derecho Canónico. Comentario sistemático al Libro VII después de la reforma del Papa Francisco con el M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Madrid: BAC, 2021, 68.

justiça¹³ ou também o conjunto de matéria que a Igreja se atribui a capacidade de julgar¹⁴.

O estudo histórico que já a seguir apresentamos nos permite constatar que a Igreja, desde os começos, teve consciência da sua jurisdição sobre as causas matrimoniais e que o exercício desta, apesar de ser por vezes condicionado pelos poderes seculares, não constitui de maneira alguma uma concessão graciosa de tais poderes, senão que se trata de um poder que ela recebeu do seu fundador.

a) Do século I ao século IX

Nos primeiros nove séculos do cristianismo, ainda que estivesse consciente de seu poder legislativo e judicial com relação ao matrimónio, a Igreja não quis subtrair-se por completo da legislação matrimonial romana, senão que procurou adaptar seu direito matrimonial ao romano, permitindo aos seus fiéis observar tal legislação sempre que esta não se opusera à lei de Deus¹⁵.

No século IV, o imperador Constantino não só reconheceu oficialmente a jurisdição da Igreja, como também abriu as portas para que as partes interessadas numa controvérsia pudessem acudir aos tribunais episcopais¹⁶. A partir deste século passou a vigorar o que podemos chamar de «jurisdição paralela», dado que a Igreja não detinha a exclusividade para conhecer certas causas¹⁷.

b) Do século X ao século XIX

O sistema de jurisdição paralela continuou existindo, ao menos, até ao século IX e, ainda que não seja possível determinar com precisão a data em que a Igreja passou a exercer de maneira exclusiva a jurisdição em tudo o que diz respeito ao matrimónio, Herráiz Bayod, afirma que a grande maioria dos autores defende que tal facto sucedeu ao longo do século X e que perdurou até ao século XVI¹⁸.

Nos séculos XVI-XIX, são frequentes as discussões em relação a jurisdição sobre as causas matrimoniais, isto porque os Estados não só pretendem recuperar a

13 J. OTADUY, *Jurisdicción*, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. IV, op. cit., 913.

14 L. GARCÍA MATAMORO, *La jurisdicción*, 32.

15 J. HERRÁIZ BAYOD, *La competencia de las Iglesia en el matrimonio: antecedentes históricos y doctrinales y proceso redaccional de los cánones 1016, 1960 y 1961 CIC17*, Roma: *Pontificia Universitas Sanctae Crucis*, 2008, 23-25.

16 J. GAUDEMET, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. L'Église dans l'empire romain (IV-V siècles)*, Paris: SIREY, 1970, 18.

17 J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 25; A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, vol. I, New York: BURT FRANKLIN, 1968, 9.

18 J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 32; 38.

jurisdição sobre os matrimónios, cujo monopólio se encontrava nas mãos da Igreja, senão também chegam a considerar a jurisdição da Igreja como uma intolerável usurpação dos direitos dos Estados¹⁹. A Igreja por seu turno, sem negar os direitos dos Estados, continua a reafirmar a sua jurisdição sobre tais causas. A seguir apresentamos brevemente alguns contornos destas discussões que serviram para assentar a doutrina da Igreja sobre esta matéria.

Os escritores da idade média tendem a considerar a dupla jurisdição sobre o matrimónio, isto é a jurisdição da Igreja e a jurisdição dos Estados.

São Tomás, por exemplo, admitia que o matrimónio dos cristãos, ainda que fosse sacramento continuava sendo uma união natural, e em virtude disso, se assimilava aos contratos humanos, pelo que, tanto a lei civil como a lei eclesiástica podiam regular o matrimónio²⁰.

São Boaventura defendia a opinião segundo a qual se o Estado tem jurisdição sobre os contratos e se considera o matrimónio como um contrato, então o Estado terá também jurisdição sobre o matrimónio pelo que não se pode falar da jurisdição exclusiva da Igreja²¹.

Nesta mesma ordem de ideia se pronunciou Guilherme de Ockam, em seu *Tractatus de iurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus*, no qual defende que o matrimónio cristão ademais de ser sacramento, é como o matrimónio dos infieis, um contrato matrimonial e, por tanto, sobre ele recai a jurisdição da autoridade secular²².

Para Francisco de Vitória, o príncipe secular, pelo género e natureza da sua potestade tem força e jurisdição sobre o matrimónio, e por tanto, pode proibir certos tipos de uniões, legislar e impor impedimentos semelhantes aos que põe a Igreja. Não obstante, diz Vitória, a Igreja pode proibir ao príncipe secular o uso desta jurisdição²³.

Vitória volta a fundamentar a potestade os príncipes na questão do matrimónio-contrato, de tal modo que, mesmo no caso de matrimónios sacramentais, em virtude

19 L. GARCÍA MATAMORO, La jurisdicción, 68.

20 J. WERCKMEISTER, L'apparition de la doctrine du mariage contrat dans le droit canonique du 12^e siècle, in: RDC, 53 (2003) 18. 46-48.

21 J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 43-44.

22 M. GERPE, La potestad del Estado en el matrimonio de cristianos y la noción contrato-sacramento, Salamanca: UPSA, 1970, 31; G. JOYCE, Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale, Alba: Edizioni Paoline, 1954, 223.

23 A. FUENMAYOR, Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio, in: REDC, 2 (1947) 380.

de estes serem também contratos, não ficarão fora da competência da autoridade civil²⁴.

Com os reformadores a tendência desta dupla jurisdição tende a desfazer, dado que eles irão apoiar a jurisdição exclusiva dos Estados.

Martinho Lutero em sua obra *De captivitate babylonica*, aborda a realidade matrimonial de uma maneira muito diferente, isto porque ademais de combater a condição sacramental do matrimónio, defendia que o matrimónio era uma instituição de carácter meramente social e civil, um contrato profano, uma coisa externa e mundana, como os vestidos e a comida, a casa, submetidos à autoridade civil e não à autoridade eclesiástica²⁵.

João Calvino não só subscreve as afirmações de Lutero, como também acusou à Igreja de ter inventado a sacramentalidade do matrimónio, com o fim de reservar-se a jurisdição sobre ele²⁶.

O Concílio de Trento, por um lado admite o duplo elemento «contrato» e «sacramento» referidos ao matrimónio, mas não desarticulados, senão como elementos que estão tão unidos a semelhança do que sucede com o fogo e o calor e por outro, determina que a jurisdição sobre as causas matrimoniais pertence aos juízes eclesiásticos, através da proposição: «*Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit*»²⁷.

Alguns autores do regalismo e do iluminismo, tais como Jean Launoy, Marco Dominis, Billuart, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, defendiam a interferência da autoridade secular nos assuntos internos da Igreja, especialmente quando se tratasse de afirmar os direitos destas sobre a matéria matrimonial. Estes não só defendiam a absoluta jurisdição dos Estados sobre as causas matrimoniais, como também afirmavam que a Igreja podia ter alguma jurisdição sobre ditas causas por concessão graciosa das autoridades seculares²⁸.

O Papa Pio IX na alocução *Acerbissimum vobiscum* (1852), reprova a pretensão daqueles que consideravam o matrimónio apenas como um contrato civil e e submetiam as causas matrimoniais apenas aos tribunais seculares e reivindica o

24 J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 54.

25 J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 70; V. REINA; J. MARTINELL, op. cit., 116.

26 M. GERPE, op. cit., 67.

27 H. DENZINGER; A. SCHONMETZER. (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 1812, Barcelona: Herder, 1976; L. GARCÍA MATAMORO, *La jurisdicción*, 113.

28 A. MÁRQUEZ, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio* (cc.1059 CIC 83), Madrid: Univ. San Damaso, 2014, 40-42; J. HERRÁIZ BAYOD, op. cit., 72; 84-86.

direito da Igreja para determinar tudo aquilo que de qualquer modo pode referir-se ao matrimónio²⁹.

Este mesmo Papa na alocução *Nunquam certe* (1868) reprovava a decisão das autoridades austríacas de subtrair toda a autoridade e jurisdição da Igreja com relação as causas matrimoniais³⁰.

Na carta *Ci siamo* (1879), o Papa Leão XIII afirma que o matrimónio é um ato essencialmente sacro e religiosos cujo ordenamento pertence à potestade da Igreja não por delegação do Estado senão por mandato do Fundador do cristianismo e autor dos sacramentos³¹.

c) A partir do CIC 17

No Código Pio-benedictino, isto nos cc. 1960 e 1961 se fala da dupla jurisdição sobre as causas matrimoniais: os juízes eclesiásticos conheceriam as causas estritamente matrimoniais e juízes civis conheceriam as causas acerca dos efeitos meramente civis, sempre quando estas fossem tratadas como causa principal.

Pouco antes da entrada em vigor do novo Código, foi publicado o m. p. *Causas matrimoniales* (1971), cujas principais modificações foram: 1º A substituição da expressão *inter baptizatos* por *baptizatorum*, pelo que a Igreja teria jurisdição sobre uma causa matrimonial pelo simples facto de uma das partes estar baptizada; 2º A substituição da expressão *iure proprio et exclusivo* por *iure proprio*, por questões ecuménicas; 3º A omissão da expressão *idem obtinet si una tantum sit baptizata*, patente na Instrução *Provida Mater Ecclesia*, a qual ficará subentendida na expressão *baptizatorum*³².

d) Disciplina vigente

Na disciplina vigente, em concreto, no c. 1671 vemos que se mantém o disposto no m. p. *Causas matrimoniales* com relação a substituição da expressão *inter baptizatos* por *baptizatorum*; se mantém igualmente, na redação deste cânone, a expressão *iure proprio* (excluindo *iure exclusivo*).

Deste modo quando se emprega a expressão *iure proprio* se há entender como a autonomia da Igreja frente à dos Estados seculares, uma autonomia que pertence à

29 PIO IX, Alocução *Acerbissimum*, (27 Setembro 1852), in: GASPARRI, P., *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Roma: Typis Polyglotis Vaticanis, 1927, 877.

30 Id., Alocução *Nunquam certe*, (22 Junho 1868), in: GASPARRI, P., op. cit., vol. III, 19.

31 LEÓN XIII, Carta *Ci siamo*, art. 2, (01 Junho 1879), in: GASPARRI, P., op. cit., vol. III, 132.

32 L. DEL AMO, Dos comentarios al motu proprio "Causas matrimoniales", in: REDC, 28 (1972), 701; L. GARCÍA MATAMORO, La jurisdicción, 104-105.

Igreja mesma como resultado de sua jurisdição e não por concessão de uma outra autoridade ou entidade jurídica distinta da mesma³³.

2.2. Competência

A competência pode ser definida como a atribuição a um determinado órgão jurisdicional de certas pretensões com preferência aos demais órgãos jurisdicionais³⁴; ou também como a porção de *iurisdictio* conferida, segundo determinados critérios, a cada magistrado³⁵ ou ainda a concreta medida da jurisdição atribuída a cada um dos órgãos judiciais³⁶.

Por conseguinte, não basta só ter a jurisdição sobre as causas matrimoniais em geral, senão também é necessário, em cada caso, que o órgão que vai administrar a justiça, disponha de competência em relação a uma singular e determinada causa, com um objeto e uns sujeitos determinados, daí que se fale de critérios de competência.

Deste modo se pode falar de competência territorial (a conexão de uma causa singular a um determinado território); competência em função da matéria (que se refere ao objeto da causa) e competência funcional (que diz respeito a condição jurídica da pessoa ou ao grau do tribunal). O contrário da competência é a incompetência, podendo esta ser absoluta (quando a transgressão das normas que regulam a competência tenha como efeito a nulidade insanável da sentença) ou relativa (quando a transgressão não comporta a nulidade da sentença)³⁷.

Para conhecer as causas matrimoniais no geral são competentes os seguintes tribunais:

33 L. GARCÍA MATAMORO, La jurisdicción, 56-57; R. SANCHEZ, El fuero competente en las causas matrimoniales según el motu proprio causas matrimoniales y las normas especiales norteamericanas, Roma: Pontificia Strudiorum Universitas a S. Thoma Aq in Urbe, 1979, 45-46.

34 C. DIEGO-LORA; R. RODRÍGUEZ-OCANA, Lecciones de Derecho Procesal Canónico. Parte General, 2ª ed., Pamplona: EUNSA, 2020, 311.

35 J. OTADUY, Jurisdicción in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, op. cit., vol. IV, 913.

36 L. GRAZIANO, Competencia in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, op. cit., vol. II, 913.

37 C. PAPAIE, I processi. Commento ai canoni 1400-1670 del Codice di Diritto Canonico, Roma: Urbaniana University Press, 22-23.

- A nível da Santa Sé: o Romano Pontífice (seja por reserva como por advocação; podendo este julgar pessoalmente ou por meio de outros) assim como os tribunais apostólicos³⁸.
- A nível das Igrejas particulares: os tribunais territoriais observando a competência por razão do grau e sempre quando gozem de algum título de competência para julgar acerca da validade de um matrimónio concreto³⁹.

Já para determinar quais são os tribunais que têm competência para conhecer as causas de nulidade matrimonial, em particular, independentemente do tipo de processo que se siga (ordinário, mais breve ou documental), devemos acudir ao c. 1672, que nos diz:

Para as causas de nulidade de matrimónio não reservadas a Sede Apostólica, são competentes:

1º o tribunal do lugar em que se celebrou o matrimónio;

2º o tribunal do lugar em que uma ou ambas partes têm o domicílio ou quase domicílio;

3º o tribunal do lugar em que de facto hão de ser recolhidas a maior parte das provas.

a) As causas reservadas à Sede Apostólica

Por Sede Apostólica há de entender-se os tribunais que operam nela, sendo o primeiro de todos o do Romano Pontífice e os demais são: a Assinatura Apostólica, a Rota Romana e a Penitenciaria Apostólica.

A reserva feita pela Santa Sé em relação a algumas causas determina sua competência absoluta em relação às mesmas, excluindo *ipso facto* aos tribunais inferiores de conhecer-lhas.

Na Santa Sé encontramos três tipos de foro: foro pessoal, foro primacial e foro apostólico.

Em relação ao foro pessoal, o Romano Pontífice é competente para conhecer as causas de nulidade do matrimónio de quem exerce a autoridade suprema de um Estado (c.1405 § 1).

38 J. LLOBELL, op. cit., 150-152.

39 Ibid., 161-163.

Como dissemos anteriormente, o Romano Pontífice pode julgar as causas pessoalmente, ou por meio dos tribunais apostólicos ou por juízes delegados, por meio da comissão da competência. Contudo, em primeira instância, o Papa renuncia habitualmente ao exercício da potestade judicial. Os motivos são de fácil compreensão:

- Fazer mais ágil o processo e favorecer a proximidade entre o juiz e as partes (do contrário, se perde tempo, implica gastos na tradução, complexidade para recolher as provas).
- Dificuldade de defesa da parte demandada e a capacidade do tribunal para conhecer a verdade.
- Perigo de colapsar o funcionamento dos tribunais apostólicos por elevada quantidade das causas⁴⁰.

b) As causas não reservadas

Para as causas não reservadas, o legislador fixa três possíveis foros (da celebração, do domicílio ou quase-domicílio e das provas) que são concorrentes e de livre eleição por parte do autor; o art.7,1 do m.p. MIDI recorda que estes três foros são equivalentes entre si, sem que haja uma ordem de predileção entre eles, claro, salvaguardando na medida do possível a proximidade entre o juiz e as partes⁴¹.

- O foro da celebração

O matrimónio não pode deixar de celebrar-se em algum lugar, seja em forma ordinário, extraordinária o com dispensa da forma canónica, seja sob a jurisdição de uma circunscrição territorial ou pessoal. No c.1118, o Código já nos indica os possíveis lugares da celebração: Igreja paroquial, outra Igreja não paroquial ou Oratório ou outro lugar conveniente. De tal maneira que mesmo no caso de dispensa da forma canónica (cc.1127 § 2 e 1129), se fixa como lugar da celebração o do Ordinário do lugar que concedeu a dispensa, uma vez que a teor do c.1121 § 3 é seu dever anotar tal dispensa e os dados (lugar) da celebração no livro da Cúria e da paróquia em que se tramitou o expediente matrimonial.

Se se trata de Ordinariatos militares, onde o âmbito de jurisdição é pessoal, o castrense só será competente por este título quando o matrimónio tenha sido

40 J. LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, Pamplona: Ediciones RIALP, 2014, 151.

41 C. PEÑA GARCÍA, *El proceso ordinario de nulidad matrimonial en la nueva regulación procesal*, in: M. OLMOS ORTEGA et al. (coord.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid: DYKINSON, 2016, 83.

celebrado nalgum dos lugares submetidos à jurisdição territorial do Ordinário, cumulativamente com o tribunal do Ordinário do lugar⁴².

- O foro do domicílio ou quase-domicílio

A Igreja, em sua organização, por questões pastorais, segue dois princípios: o da territorialidade (dioceses e paróquias) que é o principal e o da personalidade, que é secundário; e em função disso, uma pessoa pode ter domicílio, quase-domicílio, ser transeunte ou vago.

O domicílio adquire-se pela residência num determinado lugar (paróquia ou diocese) e pela intenção de aí permanecer perpetuamente se nada impede ou ainda pelo transcurso de tempo (cinco anos contínuos) residindo neste mesmo lugar (c.102 § 1). O quase-domicílio adquire-se pela residência num determinado lugar (paróquia ou diocese) e pela intenção de aí permanecer por três meses se nada impede ou quando o tempo de estância provisória num determinado lugar se prolongue de facto por três meses (c.102 § 2).

Se perde o domicílio o quase-domicílio quando alguém se ausenta de um lugar com a intenção de não voltar mais a este lugar: neste caso deve dar-se ambas condições, isto é, não é suficiente a ausência sem intenção, nem a intenção sem o abandono efetivo (cf. c.106).

A normativa do c.1672 n. 2º representa uma mudança em relação a anterior normativa (c.1673 n. 3º) que prescrevia um duplo foro (do demandado e do autor) e com exigências bem distintas para invocar um ou outro. No entanto, tal normativa não está isenta de perigos:

La actual amplitud de los fueros competenciales, unida a la libertad del actor a la hora de elegir entre los diversos fueros competentes podría tener el efecto indeseado de favorecer una especie de “turismo procesal” en busca de tribunales más benévolos o más ágiles, lo que a la larga puede acabar provocando situaciones de profundo escándalo eclesial y desprestigio de los tribunales eclesiásticos, así como la concentración de causas en determinados tribunales, en detrimento de la rapidez de los procesos⁴³.

Outro aspeto não menos relevante tem que ver a salvaguarda da defesa da parte demandada, uma vez que o autor ao escolher o seu domicílio o quase-domicílio que

42 J. LLOBELL, Comentário ao c. 1673, in: Á. MARZOA; J. MIRAS; R. RODRIGUEZ OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/2, op. cit., 1840.

43 C. PEÑA GARCÍA, *El proceso ordinario de nulidad matrimonial en la nueva regulación procesal* in: M. OLMOS ORTEGA et al. (coord.), op. cit., 89.

não coincidem com o da parte demandada, pode causar um prejuízo excessivo ao demandado (v.gr. deslocações, gastos, etc.), daí ser conveniente que se potencie e melhore a dinâmica de cooperação entre os tribunais.

- O foro das provas

Na tradição canónica a prova tem sido definida como a demonstração que se faz ao juiz dos factos controvertidos ou duvidosos, por meio de argumentos legítimos ou admitidos pela lei, com o fim de lograr o convencimento do juiz⁴⁴.

As provas podem ser:

- Livre e legal, se a lei deixa ao critério do juiz valorar o se dispõe expressamente o valor que se deve atribuir.
- Plena, se cumpre os requisitos da lei, produzindo a devida certeza jurídica, tanto ao juiz como à lei para ditar sentença e semi-plena, se não alcança o grau de certeza, seja por ser produzida de modo imperfeito, ou por necessitar de outros artigos e adminículos para corroborá-la.
- Direta ou indireta, quando a argumentação proposta se baseia sobre um facto percebido com os próprios sentidos da pessoa ou não é percebido imediatamente pelo proponente, senão indiretamente, dito indício depois de uma investigação posterior pode provar o primeiro facto que interessa diretamente.
- Simples o atual e pré-estabelecida ou pré-constituída, se se forma no curso do processo o com anterioridade, ainda que se torne processual somente no momento da apresentação do juiz.
- Judicial ou extrajudicial, se é recolhida em juízo e respeitando as regras processuais ou se pé recolhida fora do processo e sem observância das formas⁴⁵.

Por lugar onde se há de «recolher as provas» entenda-se a diocese ou o território que abarca o tribunal diocesano (não a nação). No território do tribunal devem encontrar-se a «maior parte» das provas e não «algumas» das provas. Para determinar o «número das provas» se há de considerar as provas solicitadas por todas as partes privadas e públicas e não só pelo autor. Por «maior número de

44 L. GARCÍA MATAMORO, Comentário aos cc.1526-1529, in: PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, op. cit., 900; M. ARROBA CONDE, op. cit., 464.

45 Ibid., 901.

provas» há de entender não só sua quantidade senão também a importância, isto é, seu peso em ordem a proporcionar ao tribunal a certeza moral, para evitar assim que se apresente um grande número de provas pouco relevantes e assim se determinar fraudulentamente a competência⁴⁶.

3. CRITÉRIOS CANÓNICOS PARA CONFIAR UMA CAUSA DE NULIDADE MATRIMONIAL A UM JUIZ ÚNICO

Um tribunal se diz unipessoal ou singular quando está composto ou conhece a causa um só juiz (juiz único, juiz monocrático)⁴⁷, que pode ser o Vigário judicial ou o seu adjunto, ou um outro juiz nomeado pelo Bispo diocesano⁴⁸ e, no caso do processo mais breve diante do Bispo, o próprio Bispo⁴⁹.

A opção por um tribunal colegiado tem sua razão de ser: é um tribunal que procede colegialmente e dita sentença por maioria de votos (c.1426 § 1) e consequentemente sendo três juízes, seis olhos, há maior colaboração e é mais provável que as decisões serão de melhor qualidade; há maior garantia de um conhecimento mais completo da causa e de um critério mais ponderado e menos exposto a erros, aceção de pessoas, parcialidade, prevaricação ou suborno; podem ver-se e ponderar-se melhor as razões; se decide com quietude mais perfeita e com maior tranquilidade de espírito⁵⁰.

No entanto, nos tribunais colegiais pode surgir um certo desleixo e um dos juízes colegiais simplesmente seguir o critério dos demais; na prática, ou não se dá tal atuação colegial em muitos tribunais ou tal atuação se converteu em algo puramente formal, uma vez que em muitos casos, se reduz a uma assinatura ou a um voto escrito

46 J. LLOBELL, Comentário ao c. 1673, in: Á. MARZO; J. MIRAS; R. RODRIGUEZ OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/2, op. cit., 1846-1847; C. DIEGO-LORA; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, op. cit., 326.

47 J. LLOBELL, *Los procesos*, 194.

48 V. PIO PINTO, op. cit., 111.

49 «En el proceso más breve, en cambio, las cosas son sustancialmente distintas (...) tiene como único juez al mismo Obispo...» (TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, Subsidio aplicativo del motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* [ref. de 31 de Maio de 2024] Disponível em web: <<http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Sussidio/Subsidio%20Aplicativo%2C%20espa%C3%B1ol.pdf>>; «La nueva reforma confía al Obispo no solo ejercer la función de juez personalmente en el caso del *processus brevior*, sino ejercerla como único sujeto juzgador (...) el *Mitis Iudex* excluye la posibilidad, por parte del Obispo, de delegar a otras personas la potestad judicial en el caso del *processus brevior*» (V. PIO PINTO, op. cit., 502-503).

50 L. DEL AMO, Nueva tramitación de las causas matrimoniales, Salamanca: GRAFICESA, 1971, 111; J. ACEBAL LUJÁN, Naturaleza de las cuestiones prejudiciales in: SÁNCHEZ, J. (coord.), *Lex Ecclesiae*. Estudios en Honor del Prof. Dr. Marcelino Cabrerros De Anta, Salamanca: UPSA, 1972, 479; J. LLOBELL, op.cit., 128; C. DIEGO-LORA, Estudios de derecho procesal canónico. Temas sobre causas matrimoniales, vol.2, Pamplona: EUNSA, 1973, 127.

que se envia ao presidente do turno que acaba reunindo-se consigo mesmo e com os votos dos outros juizes⁵¹; por outro lado, nas atuações colegiais falta a imediação para que cada um dos juizes logre um conhecimento direto e imediato de todos os factos controvertidos e dos meios probatórios que oferecem as partes, uma vez que muitas vezes somente o instrutor estará em contato com as partes e aos demais cabe decidir *ex actis et probatis*⁵².

Vários autores são favoráveis a que se confiem as causas matrimoniais a um tribunal unipessoal:

De Agar, por exemplo defende que o recurso ao juiz único não seja excepcional senão precisamente que seja um meio habitual e ordinário de afrontar as causas de nulidade em primeira instância⁵³.

Acebal Luján, por sua vez, defende que atendendo ao princípio de economia processual será conveniente optar pelo tribunal unipessoal⁵⁴.

Para Morán Bustos, desde o ponto de vista da celeridade do processo o critério de tribunal unipessoal tem muita mais incidência que o colegiado; este autor propõe que a opção pelo juiz unipessoal não seja excepcional nem vinculada às situações de necessidade, senão que seja subsidiária; afirma igualmente que se podia estabelecer como critério geral o juiz único, deixando a colegialidade como opção a ser determinada pelo presidente nos casos mais difíceis⁵⁵ e inclusive chega a afirmar a possibilidade de um juiz único também na segunda instância e a possibilidade de que este juiz único seja leigo⁵⁶.

Llobell também é favorável a que se confiem as causas de modo habitual a um único juiz, tanto em primeira como em segunda instância e que se permite que esse juiz seja leigo, homem ou mulher, competente e bom cristão⁵⁷.

A opção por um tribunal unipessoal também encontra argumentos favoráveis⁵⁸:

51 C. MORÁN BUSTOS, La celeridad procesal y el respeto a la verdad del matrimonio en los procesos canónicos, [Tese de doutoramento], Universidad Complutense de Madrid, 2020, 541.

52 J. ACEBAL LUJÁN, op. cit., 479.

53 J. DE AGAR, Aspectos sustantivos de la reforma del *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in: Anuario de Derecho Canónico, 7 (2018) 88.

54 J. ACEBAL LUJÁN, op. cit., 479.

55 C. MORÁN BUSTOS, C., op. cit., 541-542.

56 Id., Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio, in: IC, 56 (2016) 26.

57 J. LLOBELL, Los procesos, 127-128.

58 L. TKACZYK, El proceso más breve ante el Obispo en la nueva normativa del m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Su especialidad y pautas de desarrollo, Pamplona: EUNSA, 2019, 109; S. MORÁN; M. DE ANTA, Comentarios al Código de Derecho Canónico, vol. III, Madrid: BAC, 1964, 264; C. MORÁN BUSTOS, La celeridad procesal, 542.

- O tribunal unipessoal não tem a obrigação de atuar colegialmente, ainda que se preveja a possibilidade da colaboração de dois assessores, a opinião destes não é vinculante e conseqüentemente, o juiz único tem mais responsabilidade de seus atos que os juízes num tribunal colegiado.
- Em virtude de coincidir o juiz único as funções de presidente, ponente e instrutor, prevalece o princípio de imediação cuja essência consiste em que não haja intermediários entre o juiz e a causa, nem sequer o instrutor; o juiz único tem um contato mais direto e imediato possível com a realidade processual e com as partes (ele mesmo interroga as partes e as testemunhas, assiste as suas reações, ouve as suas alegações, etc.); o juiz único está mais vinculado com a causa de tal maneira que se podem exigir responsabilidades pelas demoras de maneira mais direta.
- Se facilita uma compreensão melhor de todos os aspetos que rodeiam uma causa de nulidade e se evitam todos os tempos mortos que o exercício efetivo da colegialidade bem realizada comporta, ou seja, se poupa tempo ao ser simplificada a fase decisória e da publicação da sentença definitiva.

Assim, se pode confiar uma causa de nulidade a um juiz único: 1º se não é possível constituir um tribunal colegial na diocese; 2º se não é possível constituir um tribunal colegial no tribunal próximo;

3.1. Se não é possível constituir um tribunal colegial na diocese

A diocese é definida, no c.369, como uma porção do povo de Deus, congregada por meio do anúncio do Evangelho e da celebração da Eucaristia e encomendada ao Bispo com a colaboração de seu presbitério. Por conseguinte, a teor do c.381, o Bispo diocesano, a quem foi confiado uma diocese, tem potestade ordinária (porque vai anexa ao ofício); própria (não é Vigário do Papa); plena (se desenvolve por meio das três funções: legislativa, executiva e judicial) e imediata (a exerce sobre os seus súbditos).

O Bispo diocesano, no exercício da sua função pastoral, não pode deixar nunca de sentir-se responsável da reta administração da justiça na sua própria diocese, de tal maneira que fará o possível para erigir um tribunal diocesano para a mesma⁵⁹.

59 C. DIEGO-LORA; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, op. cit., 270.

A opção por um tribunal diocesano próprio tem sua razão de ser: permite que a justiça possa administrar-se a todos, ricos e pobres, fiéis da cidade assim como do campo, com prontidão, economia e garantias de acerto; permite a proximidade e o acesso fácil do interessado litigante ao tribunal que lhe vai fazer justiça, com menos incómodos, menores fastos e sem maiores perigos de fraude; permite melhor produção de provas, uma vez que em tribunais distantes do lugar dos factos, com juízes, ministros e advogados desconhecidos da índole das pessoas, do ambiente familiar, dos costumes e modos sociais há sempre perigo de enganos, deturpações, abusos de temeridade, e dificuldades para a justa defesa das partes que litigam⁶⁰.

Importa sublinhar, no entanto, que não é suficiente a constituição de um tribunal diocesano na diocese, senão também, por tratar-se de um tribunal que deve conhecer causas de nulidade matrimonial, a teor do c.1673 § 3, o mesmo há de ser um tribunal colegial. Como já sabemos, um tribunal se diz colegiado ou colegial quando está composto por um número ímpar de juízes (três ou mais). Com a reforma do MIDI este tribunal colegial pode ser formado por juízes clérigos e leigos, dos quais, o presidente há de ser sempre clérigo, sem necessidade de uma licença especial concedida pela Conferência Episcopal.

Por conseguinte, pode dar-se a impossibilidade do Bispo constituir um tribunal colegial nestas condições (três juízes clérigos ou dois juízes clérigos e um juiz leigo ou ainda um juiz clérigo e dois juízes leigos), então, pode este Bispo diocesano simplesmente deixar de sentir-se responsável da reta administração da justiça na sua diocese? Pois a resposta é negativa: O Bispo diocesano não pode simplesmente deixar de sentir-se responsável da reta administração da justiça na sua diocese, por isso a norma prevê duas possibilidades mais: a de aceder a um tribunal mais próximo ou a de confiar as mesmas causas a um juiz único.

3.2. Se não é possível constituir um tribunal colegial no tribunal próximo

A hipótese de acudir a um tribunal mais próximo não era prevista no CIC83⁶¹. A *Dignitas Connubii*, recebendo a práxis da Assinatura Apostólica, configurou expressamente a possibilidade de acudir a um tribunal mais próximo em seu artigo 24 § 1, o qual afirma: «se não é possível de nenhum modo constituir o tribunal

60 L. DEL AMO, Nueva tramitación, 28-29.

61 El c.1423,1 prescribe: «en sustitución de los tribunales diocesanos, mencionados en los cc.1419-1421, varios Obispos diocesanos, con la aprobación de la Sede Apostólica, pueden constituir un tribunal único de primera instancia para sus diócesis...», o sea, en la imposibilidad de constituir un tribunal diocesano en la propia diócesis, el Código previa la posibilidad de constituir un tribunal interdiocesano y no tanto la de acudir a un tribunal cercano.

diocesano ou interdiocesano, o Bispo diocesano deve pedir a Assinatura Apostólica a prorroga da competência a favor de um tribunal vizinho, com o consentimento do Bispo moderador deste tribunal». O tribunal vizinho neste caso não seria um novo tribunal, senão um tribunal pré-existente, seja diocesano o interdiocesano⁶².

Entretanto, na redação do c.1673 § 4 em lugar de falar de «tribunal vizinho» se optou por «tribunal mais próximo»: será essa mudança uma mera questão redaccional ou uma real vontade do legislado de mudar a disciplina canónica? Pois tudo indica que se trata de uma verdadeira mudança de disciplina, isso porque, por um lado, a tradução italiana de *vicinum tribunal* (tribunal limítrofe) parecia indicar que o tribunal a ser elegido pelo Bispo deveria guardar uma proximidade geográfica, mas no atual c.1673 § 4 se fala de *vicinius tribunal* (tribunal mais próximo), justamente para dizer que a proximidade não tem que ser necessariamente geográfica, podendo assim o Bispo diocesano optar inclusive por um tribunal metropolitano do qual a sua diocese não é sufragânea, o ainda por um tribunal diocesano ou interdiocesano que pertença a outra Conferência Episcopal⁶³.

Por outro lado, de acordo com a prescrição da *Dignitas Connubii* para acudir a um tribunal vizinho era necessário obter a prorroga de competência dada pela Assinatura Apostólica, porém de acordo com a prescrição do c.1673 § 4 conjugado com o c.1674 § 2, para acudir a um tribunal mais próximo não é necessário obter tal prorroga⁶⁴.

Ademais do exposto sobre a possibilidade de acudir ao tribunal mais próximo é necessário acrescentar quanto segue:

- O tribunal mais próximo deve ser sempre colegial uma vez que é o requisito prévio para que um tribunal conheça as causas de nulidade matrimonial (seria ilógico acudir a um tribunal mais próximo unipessoal tendo seu próprio tribunal unipessoal).
- Ainda que o Código preveja a possibilidade de acudir ao outro tribunal isso não significa que se trata de um direito absoluto ou que se proceda automaticamente (o moderador do tribunal cercano pode exigir alguns requisitos prévios, como por exemplo, um acordo prévio entre o interessado e o que admite).

62 M. DEL POZZO, L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica alla luce del m.p. "Mitis Iudex", in: Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, 11 (2016) 16.

63 M. DEL POZZO, op. cit., 17.

64 C. MORÁN BUSTÓS, Retos de la reforma, 544; M. DEL POZZO, op. cit., 17.

- Deve haver garantia de certa celeridade, em sentido de que o Bispo diocesano não há de confiar as suas causas a um tribunal mais próximo que se encontra sobrecarregado, nem o tribunal mais próximo há de admitir o pedido de tal Bispo no caso de encontrar-se sobrecarregado para evitar o colapso do mesmo.

Em consequência, se o tribunal mais próximo não é colegial, não aceita fazer convénio com o Bispo do tribunal *ad quem* ou se encontra sobrecarregado, o Bispo diocesano deve por em marcha uma outra alternativa, sem descartar a de confiar as causas a um juiz único.

4. DIOCESES MOÇAMBICANAS E JUÍZ ÚNICO NAS CAUSAS DE NULIDADE MATRIMONIAL

Numa das suas incursões para à Índia, isto em 1498, os portugueses descobrem Moçambique e a partir deste momento começa o processo de evangelização deste território⁶⁵.

Quando finalmente este país alcançou a independência de Portugal (1975), através de um longo processo de luta armada, a Igreja Católica foi perseguida, seus bens foram confiscados e muitos missionários tiveram que abandonar o país.

Nestas condições, a Igreja teve que centrar seus esforços no mais básicos: garantir a assistência espiritual das pequenas comunidades cristãs, pelo que, muitos outros aspectos da vida eclesial ficaram suspensos ou deixados ao segundo plano, como é o caso da administração da justiça.

Depois de ter passado mais de 30 anos sem receber informes sobre o estado e a atividade dos tribunais eclesiásticos de Moçambique, como por exemplo, do Tribunal da Beira, o Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica decidiu colocar-se em contacto com o respetivo Bispado para aclarar a situação⁶⁶.

O Bispado da Beira, em resposta a tal correspondência, alegou que, entre outras coisas, o seu tribunal estava inativo desde a independência de Moçambique por falta de pessoal formado em Direito Canónico:

65 E. MORIER-GENOUD, *The Catholic Church, Religious Orders and the making of politics*, in: *colonial Mozambique: The case of the Diocese of Beira: 1940-1974* [Tese de doutoramento], Nova Iorque: UMI, 2005, 41.

66 SUPREMO TRIBUNAL DA ASSINATURA APOSTÓLICA, Prot. N.0181/05 SAT, de 24 Junho 2005

Depois da independência nacional em 1975 muitos missionários saíram desta Arquidiocese, inclusive os membros do tribunal que então funcionava imperfeitamente. De lá até a criação da Arquidiocese da Beira (1984) não foi possível criar o tribunal por falta de pessoal formado (...) agora temos um sacerdote formado em Direito Canónico nas questões dos tribunais. Assim criamos o Tribunal Metropolitano (...) o programa que temos em mão é preparar o pessoal nomeado para as funções⁶⁷.

Tanta era a preocupação da Santa Sé com relação a administração da justiça em Moçambique, que para evitar mais demoras, considerando de pessoal formado em Direito Canónico, em outra carta recordou ao Bispado da Beira a possibilidade da dispensa do título para os demais ministros: «No caso que qualquer Juiz, Defensor do Vínculo, ou Promotor de Justiça não tenha ainda a licença em direito canónico se pode pedir a dispensa...»⁶⁸.

Não obstante a estas facilidades, tal Tribunal continuava sem funcionar devidamente. Em carta data de 3 de Novembro de 2008, a Assinatura Apostólica enviou uma série de «instruções» para colocar em funcionamento um sistema eficaz dos diversos tribunais eclesiásticos em Moçambique, prevendo inclusive a possibilidade de confiar as causas de nulidade matrimonial a um juiz único⁶⁹, mas mesmo assim o Tribunal seguiu inativo.

Em finais do ano 2023, o Bispado da Beira decidiu confiar as causas de nulidade matrimonial a um juiz único e para tal tomou em consideração os seguintes critérios⁷⁰:

- A impossibilidade de constituir um tribunal colegial na própria diocese: atualmente existem na Arquidiocese da Beira apenas dois sacerdotes formados em Direito Canónico, não podendo por isso formar um tribunal colegial de pelo menos três juízes.

Também se pensou na possibilidade de se constituir um tribunal interdiocesano, porém das 4 dioceses que formam parte da província eclesiástica, duas estão atualmente em sede vacante.

- A impossibilidade de constituir um tribunal colegial no tribunal mais próximo: o Tribunal mais próximo seria o da Diocese de Chimoio, a uns 200 Km da Diocese da Beira, porém a Diocese de Chimoio não dispõe de um

67 ARQUIDIOCESE DE BEIRA, Prot. N.04/07, de 18 Janeiro 2007.

68 SUPREMO TRIBUNAL DA ASSINATURA APOSTÓLICA, Prot. N.0181/07 SAT, de 15 Fevereiro 2007.

69 NUNCIATURA APOSTÓLICA EM MOÇAMBIQUE, Prot. N.2693/08, de 3 de Novembro de 2008.

70 ARQUIDIOCESE DE BEIRA, Decreto com Prot. N.62/023, de 10 de Agosto de 2023.

Tribunal diocesano. E dentre as Dioceses que dispõem de um Tribunal em funcionamento, a que poderíamos considerar como mais próxima (Diocese de Inhambane) dista a uns 718 Km da Diocese da Beira, pelo que, considerando as condições das vias de acesso (intransitáveis), os meios de comunicação (correios que não funcionam), as distâncias e os gastos, tampouco resulta viável esta via.

O Bispado da Beira entende que a opção pelo juiz único é algo provisório e se está preparando para num futuro breve erigir um tribunal interdiocesano, como forma de fazer face as demandas de nulidade matrimonial. Desde a ativação deste Tribunal deram entrada umas sete causas de nulidade matrimonial, e até ao presente foi finalizada uma causa⁷¹.

CONCLUSÕES

De tudo o que foi anteriormente exposto, podemos apontar alguns pontos em forma de conclusão:

Não se pode, em nome da insuficiência de quadros formados em Direito Canónico, continuar a adiar a administração da justiça nos tribunais da Igreja. Em causa está o bem-estar espiritual de vários fiéis que desejam aclarar a sua situação matrimonial e desse modo participarem mais ativamente na vida das suas comunidades cristãs. Nesta ordem de ideia, a disposição do c. 1673 constitui sim um grande paliativo para essa situação. De facto, o exemplo seguido pelo Bispado da Beira nos mostrou que é possível colocar em prática aquela disposição.

A atribuição das causas de nulidade matrimonial ao um juiz único não constitui uma derrogação da norma do c. 1425 a qual dispõe que de modo geral tais causas sejam confiadas a um tribunal colegial; deste modo, se pode optar pelo juiz único sempre quando se observem os critérios patentes no c. 1673 § 4.

Olhando para os motivos apresentados pelo Bispado da Beira para a adesão a fórmula de tribunal unipessoal descrito no c. 1673 § 4, nos damos conta de que a opção pelo juiz único, especialmente para as dioceses que se debatem com o tema da escassez de clero ou de pessoal formado em Direito Canónico, resulta ser um recurso viável, na medida que com isto se garante, entre outras coisas a celeridade do processo, o princípio da imediação e a contenção dos gastos.

71 ARQUIDIOCESE DE BEIRA, Relatório do Tribunal, de 31 Janeiro 2024.

REFERENCIAS

Fontes

- FRANCISCO, m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (15 agosto 2015), disposiciones finales, in: AAS, 107 (2015) 958-970.
- PABLO VI, m.p. *Causas matrimoniales* (28 marzo 1971), in: AAS, 63 (1971) 441-446.
- PIO IX, *Alocução Acerbissimum*, (27 Setembro 1852), in: GASPARRI, P., *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Roma: Typis Polyglotis Vaticanis, 1927, 877.
- Alocução Nunquam certe*, (22 Junho 1868), in: GASPARRI, P., *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, Roma: Typis Polyglotis Vaticanis, 1927, 19.
- LEÓN XIII, Carta *Ci siamo*, art. 2, (01 Junho 1879), in: GASPARRI, P., *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, Roma: Typis Polyglotis Vaticanis, 1927, 132.
- SUPREMO TRIBUNAL DA ASSINATURA APOSTÓLICA, Prot. N.181/05 SAT, de 24 junho 2005.
- Prot. N.181/07 SAT, de 15 fevereiro 2007.
- TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, Subsidio aplicativo del motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* [en línea] [ref. de 31 de Maio de 2024]: <<http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Sussidio/Subsidio%20Applicativo%2C%20espa%C3%B1ol.pdf>>.
- NUNCIATURA APOSTÓLICA EM MOÇAMBIQUE, Prot. N.2693/08, de 3 novembro 2008.
- ARQUIDIOCESE DE BEIRA, Decreto com Prot. N.62/023, de 10 de Agosto de 2023.
- Prot. N.04/07, de 18 enero 2007.
- Relatório do Tribunal, de 31 Janeiro 2024.

Bibliografia

- ARROBA CONDE, M., *Derecho procesal canónico*, Madrid: EDIURCLA, 2022.
- DEL AMO, L., Dos comentarios al motu proprio “Causas matrimoniales”, in: REDC, 28 (1972) 699-721.
- Nueva tramitación de las causas matrimoniales*, Salamanca: Graficesa, 1971.
- DENZINGER, H.; SCHONMETZER, A. (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1976.
- DIEGO LORA, C.; RODRÍGUEZ OCAÑA, R., *Lecciones de Derecho Procesal Canónico*, 2ª ed., Pamplona: EUNSA, 2020.
- ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, vol. I, New York: BURT FRANKLIN, 1968.
- FUENMAYOR, A., Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio, in: REDC, 2 (1947) 377-391.
- GARCÍA FAÍLDE, J., *Nuevo tratado de derecho procesal canónico*, 3ª ed., Madrid: Ed. Universidad San Dámaso, 2020.
- GARCÍA MATAMORO, L., *La jurisdicción eclesiástica en las causas matrimoniales de los bautizados*, Roma: *Pontificia Strudiorum Universitas A S. Thoma Aq in Urbe*, 1992.
- GAUDEMET, J., *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. L'Église dans l'empire romain (IV-V siècles)*, Paris: SIREY, 1970.

- GERPE, M., La potestad del Estado en el matrimonio de cristianos y la noción contrato-sacramento, Salamanca: UPSA, 1970.
- HERRÁIZ BAYOD, J., La competencia de la Iglesia en el matrimonio: antecedentes históricos y doctrinales y proceso redaccional de los cánones 1016, 1960 y 1961 CIC17, Roma: *Pontificia Universitas Sanctae Crucis*, 2008.
- JOYCE, G., Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale, Alba: Edizioni Paoline, 1954.
- LLOBELL, J., Los procesos matrimoniales en la Iglesia, Pamplona: Ediciones RIALP, 2014.
- MÁRQUEZ, A., La competencia de la Iglesia en el matrimonio (c.1059 CIC 83), Madrid: Univ. San Damaso, 2014.
- MARZOA, Á.; MIRAS, J.; RODRIGUEZ OCAÑA, R. (coord.), Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, vol. I-V, 3ª ed., Pamplona: EUNSA, 2002.
- MORÁN BUSTOS, C., La celeridad procesal y el respeto a la verdad del matrimonio en los procesos canónicos [Tese de doutoramento], Universidad Complutense de Madrid, 2020.
- Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio, in IC 56 (2016).
- MORÁN, S.; DE ANTA, M., Comentarios al Código de Derecho Canónico, vol. I-IV, Madrid: BAC, 1964.
- MORIER-GENOUD, E., The Catholic Church, Religious Orders and the making of politics in colonial Mozambique: The case of the Diocese of Beira: 1940-1974 [Tese de doutoramento], Nova Iorque: UMI, 2005.
- OLMOS ORTEGA, M. (coord.), Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco, Madrid: DYKINSON, 2016.
- OTADUY, J.; VIANA, A.; SEDANO, J. (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico, vol. I-VII, 2ª ed., Pamplona: Ed. EUNSA, 2020.
- PEÑA GARCÍA, C., Matrimonio e causas de nulidad en el Derecho de la Iglesia, 2ª ed., Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018.
- PIO PINTO, V., Los procesos en el Código de Derecho Canónico. Comentario sistemático al libro VII después de la reforma del Papa Francisco con el M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Madrid: BAC, 2021.
- PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico 1983, Edición bilingüe comentada, 10ª ed., Madrid: BAC, 2021.
- REINA, V.; MARTINELL, J., Curso de derecho matrimonial, Madrid: Marcial Pons, 1995.
- SÁNCHEZ, J. (et al.), *Lex Ecclesiae*. Estudios en Honor del Prof. Dr. Marcelino Cabrerros de Anta, Salamanca: UPSA, 1972.
- SANCHEZ, R., El fuero competente en las causas matrimoniales según el motu proprio causas matrimoniales y las normas especiales norteamericanas, Roma: *Pontificia Studiorum Universistas a S. Thoma Aq in Urbe*, 1979.
- TKACZYK, L., El proceso más breve ante el Obispo en la nueva normativa del m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Su especialidad y pautas de desarrollo, Pamplona: EUNSA, 2019.
- WERCKMEISTER, J., L'apparition de la doctrine du mariage contrat dans le droit canonique du 12e siècle, in: RDC, 53 (2003) 18-48.

La actividad misionera en la Iglesia particular

Missionary activity in the particular Church

JULIO GARCÍA MARTÍN, CMF

Dr. en Utroque iure y en Misionología

jugarmartincmf@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5284-9979

Recepción: 7 de enero de 2024

Aceptación: 15 de febrero de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.81.71>



RESUMEN

El Código de 1917 dedicaba un Capítulo al gobierno de las misiones no constituidas en diócesis y el can. 1350 a la actividad misionera entre acatólicos. El Código vigente dedica un Título a la actividad misionera y algunas normas dispersas que conciernen a dicha actividad en toda Iglesia particular porque las diferencias entre territorios de misión y diócesis han disminuido por lo que ha equiparado a los presidentes de las Iglesias particulares al obispo diocesano con algunas excepciones y ha establecido normas comunes, antes propias de las misiones *ad gentes*, para favorecer la actividad misionera. Por ello, el derecho común es más misionero y toda Iglesia particular debe realizar la misión *ad gentes* con los no creyentes residentes en su territorio.

Palabras clave: misiones, cuasiparroquia, nuevas Iglesias, obispo diocesano, primera evangelización.

ABSTRACT

The 1917 Code dedicated a Chapter to the government of missions not constituted as dioceses and can. 1350 to missionary activity among acatholics. The current Code dedicates a Title to missionary activity and some scattered norms that concern such activity in every particular church, because the differences between mission territories and dioceses have diminished and therefore has equated the presidents of particular churches to the diocesan bishop, with some exceptions, and has established common norms, formerly proper to the missions *ad gentes*, to favor missionary activity. Therefore, the common law is more missionary and every particular church must carry out the mission *ad gentes* with the non-believers residing in its territory.

Keywords: missions, quasi-parish, new Churches, diocesan bishop, first evangelization.

1. INTRODUCCIÓN

En el año 2022 se ha celebrado el IV centenario de la fundación de la Sagrada Congregación *de Propaganda Fide* constituida por Gregorio XV en 1622 para que se encargase de todo lo concerniente a las misiones para la predicación del Evangelio y enseñanza de la doctrina católica en todo el mundo y lo relativo a los herejes, cismáticos e infieles¹. Se trata, pues, de un acontecimiento que no puede pasar inadvertido y una ocasión propicia, sin duda, que nos brinda la oportunidad, o impone la obligación, para tomar contacto con el denominado derecho canónico observado en las misiones, comúnmente denominado derecho misionero, que es la base de la flexibilidad del derecho actual, pero sin entrar en las cuestiones históricas, excepto en los casos en que sea estrictamente necesario. Son los casos relativos a la finalidad del derecho misionero, la organización de las misiones, el deber misionero de los obispos.

Además, en ese mismo año 2022 ha sido promulgada la constitución *Praedicate Evangelium* para reformar la Curia Romana, entre cuyos componentes está el denominado dicasterio para la Evangelización, en lugar del Pontificio Consejo para la Nueva evangelización y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, hecho que también suscita el interés por afrontar esta materia relativa a las misiones y al régimen jurídico que las rige. La citada constitución establece que el dicasterio está al servicio de la evangelización, en general, y se compone de dos secciones: una para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo y la otra para la institución de nuevas Iglesias particulares², o territorios de primera evangelización³. Las normas sobre esta sección no usan las palabras «misiones» ni de «misioneros», sino las expresiones «primera evangelización» y «nuevas Iglesias particulares». Aquí se observa un cambio, al menos lingüístico, respecto a la constitución *Pastor bonus* que hablaba explícitamente de misiones y

1 GREGORIO XV, Const. *Inscrutabili divinae providentiae*, 22 de junio de 1622, in: *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus* (= *Collectanea*), *Romae* 1907, vol. I, n. 3, 3: «Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum Evangelium, et Catholicam doctrinam superintendant, ministros necessarios constituent, et mutant ... intentis studiis admitendi, ut oves miserabiliter errantes, Christi ovile adducantur, desinant per infelicia pascua infidelitatis, et heresum vagari». Se advierte que hay quienes hablan de la Bula *Inscrutabili*, pero en *Collectanea* se lee «*Constitutio Gregorii PP. XV. De erectione S.C. de Propaganda Fide*».

2 FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 de marzo de 2022, art. 53, «§ 1. El dicasterio está al servicio de la obra de evangelización para que Cristo, luz de los pueblos, sea conocido y testimoniado de palabra y de obra, y se edifique su Cuerpo místico, que es la Iglesia. El dicasterio es competente para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo y para la institución, acompañamiento y apoyo de nuevas Iglesias particulares, sin perjuicio de la competencia del Dicasterio para las Iglesias Orientales».

3 *Ibid.*, art. 61.

misioneros⁴. Según la constitución *Praedicate Evangelium*, el dicasterio ya no tiene competencia sobre los misioneros ni interviene en la colaboración de los institutos con los obispos diocesanos porque respeta el principio de la justa autonomía en cumplimiento del can. 790.

Este cambio de lenguaje manifiesta una nueva situación, advertida desde hace tiempo⁵, por lo que hablar hoy de las misiones y del derecho misionero, tal como se venía haciendo, puede parecer algo sorprendente, porque una entrada dedicada al derecho misionero se encuentra en algún diccionario de derecho canónico sobre la legislación anterior⁶, pero no en diccionarios de derecho canónico posteriores⁷, y en otros aparece como derecho especial⁸ en la división del derecho canónico en relación con la materia u objeto de las normas, o como régimen especial de la misión *ad gentes*⁹.

Por otra parte, hay que tener presente que el derecho especial observado en estas misiones es como algo pasajero, mientras «subsiste aún el estado de misión», porque la finalidad de la misión es que el aumento de fieles permita la aplicación y observancia de la disciplina común en todas las Iglesias particulares¹⁰. Por este motivo no ha de extrañar que las normas especiales para la actividad misionera vayan dejando su lugar a la disciplina común, pero, tal como pretendía el Concilio ecuménico Vaticano I, siempre que las circunstancias lo permitan¹¹.

4 JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, usa la palabra «misioneros» en los nn. 60; 88 §1 y 90 §1, y la palabra «misiones», incluido el sistema de la comisión y los territorios de misiones, en los nn. 89; 90 y 92, pero no hace referencia a las nuevas Iglesias particulares. Cf. DÍEZ, L., *Index verborum constitutionis apostolicae Ioannis Pauli Pp. II "Pastor Bonus" de Curia Romana*, in: BASSO, M. (a cargo de), *Opus iustitiae pax. Miscellanea in onore del Prof Xavier Ochoa*, Città del Vaticano: LEV, 1990, 425.

5 JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, 37, b), tiene presente mundos y fenómenos sociales nuevos y en el n. 65 afirma que los cambios de la misión crean dificultad incluso a los misioneros.

6 NAZ, R., *Missions (Le droit des)*, in: NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris : Letouzey & Ané, 1957, vol. VI, col. 908-916.

7 Por ejemplo: CHIAPPETTA, L., *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Bologna: EDB, 1994, 442, que, sin embargo, trata con cierta amplitud del Título (*ibidem*, 110-113). CORRAL SALVADOR, C. (dir.) - URTEAGA EMBIL, J. M^o, *Diccionario de derecho canónico*, 2^a ed., Madrid: Teenos, 2000; PÉREZ DE HEREDIA, I. - LLAQUE, J. L., *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona: Herder, 2008.

8 LEE, I. TING PONG, *Il diritto missionario nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in: *La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico 14-25 febbraio 1983*, Roma: Pont. Univ. Urbaniana, 1983, 409; OTADUY, J., *Derecho especial*, in: *Diccionario general de derecho canónico*, Cizur Menor (Navarra) 2012, vol. III, 129.

9 JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 37, a).

10 CLEMENTE IX, Const. *Speculatores domus Israel*, 13 de septiembre de 1669, in: *Collectanea*, vol. I, n. 186, 61: «Nos attendentes eo potissimum fine in Sinarum [...] ibique constitutos esse Episcopos Vicarios Apostolicos, ut ex christianis indigenis seu incolis illarum partium instituerentur clerici et sacerdotes, ac crescente fide fideliumque numero, disciplinae ecclesiasticae usus paulatim introduceretur».

11 CONC. ECU. VATICANO I, Esquema *Super Missionibus Apostolicis, Adnotationes* (A): «1^o Episcoporum et vicariorum apostolicorum qui praesident in locis missionum iura, facultates et officia ad normam

En esta perspectiva, al inicio de la revisión del Código de 1917, por principio, se trataba de las Iglesias particulares, de las provincias eclesiásticas y de las regiones eclesiásticas bajo el título *de circumscriptionibus ecclesiasticis*¹² en el que la jerarquía misionera era equiparada a la jerarquía ordinaria, por lo que no fue revisado el Capítulo *De los Vicarios y Prefectos apostólicos* (cánn. 293-311). Las normas excepcionales, como los cc. 420 y 495, §2, fueron introducidas por las observaciones que hizo la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Y dado que en los territorios en los cuales se llevan a cabo las misiones ha habido muchos cambios favorables a la disciplina común, tanto por razones pastorales como tecnológicas, esos han propiciado que la legislación de 1983 no haya recogido algunas normas de la legislación de 1917. Así, por ejemplo, la facilidad de las comunicaciones, desconocidas en 1917, ha llevado al legislador a no recoger ciertas disposiciones motivadas por las circunstancias de entonces¹³. Por otra parte, ha ampliado las normas sobre la actividad misionera, de manera que ahora se puede hablar de régimen especial para regular esta actividad¹⁴.

En este sentido una aclaración la ofrece el Concilio ecuménico Vaticano II sobre la misión de la Iglesia y sobre las misiones, que enseña:

Por eso hace suyas las palabras del Apóstol: «¡Ay de mí si no evangelizare!» (I Co 9,16), y sigue incesantemente enviando evangelizadores, mientras no estén plenamente establecidas las Iglesias recién fundadas y ellas, a su vez, continúen la obra evangelizadora. El Espíritu Santo la impulsa a cooperar para que se cumpla el designio de Dios, quien constituyó a Cristo principio de salvación para todo el mundo. Predicando el Evangelio, la Iglesia atrae a los oyentes a la fe¹⁵.

Este texto pone de manifiesto que el mandato de Cristo de evangelizar a todas las gentes es una obligación para la Iglesia y que el fin de la evangelización es

iuris communis moderari, quantum patiuntur peculiare sacramentorum missionum circumstantiae», in: MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz: ADEVA, 1961, vol. 53, col. 53.

¹² *Opera Consultorum de parandis canonum schematibus. I. De clericis - De sacra hierarchia*, in: *Communicationes* 4 (1972) 39.

¹³ CIC 17, c. 293 §2 establecía que el modo cómo el Vicario y el Prefecto apostólico tomaba posesión de su oficio, pero no establecía un tiempo dentro del cual tomar posesión porque tenía en cuenta las comunicaciones de entonces, como preveía el c. 341 §2 para los obispos de fuera de Europa, que podían realizar la visita *ad limina* cada diez años. El c. 333, en cambio, establecía el tiempo límite de cuatro meses para los obispos residenciales. En la legislación vigente, el c. 382 establece los mismos plazos de tiempo para todos los que gobiernan una Iglesia particular.

¹⁴ Podemos mencionar, LEE, I. TING PONG, *L'azione missionaria*, 393-404. Id., *Il diritto missionario nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, *ibid.*, 405-421; MOYA RENÉ, R., *Dimensión misional de la Iglesia en el nuevo Código de derecho canónico*, in: *Studium* 24 (1984) 111-133; GARCÍA MARTÍN, J., *L'azione missionaria della Chiesa nel Codex Iuris Canonici*, 2ª ed., Roma: EDIURCLA, 2005.

¹⁵ LG 17; AG 6.

fundar nuevas Iglesias tanto en su sentido institucional, constituir la sagrada jerarquía y las estructuras jurídicas propias comunes, sino también dotarlas de personas y medios para realizar la evangelización en otros lugares¹⁶. La evangelización lo abarca todo por lo cual, cuando se dirige a quienes no forman parte de la Iglesia, tiene una forma particular misionera, requiere la implantación de la Iglesia, la fundación de nuevas Iglesias particulares¹⁷. De aquí deriva la necesidad de una actividad específica y de normas especiales para regular la fundación de las nuevas Iglesias. Dicha acción de los evangelizadores es definida así por el Concilio ecuménico Vaticano II:

Las empresas concretas con las que los heraldos del Evangelio enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo, reciben el nombre «misiones», las cuales se llevan a cabo por medio de la actividad misionera y de ordinario se realizan en determinados territorios señalados por la Santa Sede¹⁸.

El texto pone en claro que las «misiones» se llevan a cabo por la actividad misionera, que de ordinario se realizan en los denominados territorios de misión por la Sede Apostólica, pero dado que tal actividad se realiza con los que no creen en Cristo y no están bautizados, por razón de tales destinatarios el citado Concilio ha debido aclarar que tal actividad se realiza también en otros territorios no reconocidos jurídicamente como tales por la Santa Sede¹⁹. Esto quiere decir que el concepto actividad misionera (misiones) es más amplio que el concepto jurídico «territorios de misión».

16 AG 6: «El fin propio de esta actividad misional es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no ha arraigado. De suerte que de la semilla de la palabra de Dios crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez, las cuales, provistas convenientemente de su propia Jerarquía unida al pueblo fiel y de medios connaturales al pleno desarrollo de la vida cristiana, aportes su cooperación al bien de toda la Iglesia».

17 Cf. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972, 417ss.

18 AG 6.

19 AG 6 nota 37: «En esta noción de la actividad misionera, como es claro, se incluyen realmente también aquellas regiones de América Latina en las que todavía no existen ni jerarquía propia, ni madurez de vida cristiana, ni predicación suficiente del Evangelio. El que estos territorios sean reconocidos de hecho como de misiones por la Santa Sede, no depende del Concilio. Por lo cual, respecto a la conexión entre la noción de actividad misionera y determinados territorios, convenientemente se dice que esta actividad «de ordinario» se ejerce en ciertos territorios designados por la Santa Sede».

2. LEGISLACIÓN ESPECIAL PARA LAS MISIONES ENTRE ACATÓLICOS EN EL CÓDIGO DE 1917

Uno de los aspectos que se pueden destacar en la historia de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide es el relativo a la organización de las misiones, incluyendo los países bajo dominio protestante, constituyendo vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas, porque no había posibilidad de constituir diócesis, y las numerosas disposiciones dadas para favorecer la evangelización en dichas misiones²⁰. Sobre tales disposiciones conviene tener presente que esas fueron emitidas por los Romanos Pontífices y varias Sagradas Congregaciones de la Curia Romana además de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Este derecho se distanciaba de la disciplina común en varios aspectos, como se reflejaba en las fórmulas de las facultades y los privilegios, aunque no en todos los casos. Estas disposiciones no derogaban el derecho común que se aplicaba en las diócesis. Por ello, como se ha dicho antes, el Concilio ecuménico Vaticano I quería implantar el derecho común en las misiones con la equiparación de los Vicarios apostólicos a los obispos residenciales, pero donde eso fuera posible, es decir, con la necesaria cautela. Esta intención era conforme con la finalidad de las misiones.

El Código de 1917 sintetizó en dos Capítulos las disposiciones sobre las misiones entre infieles. Tales normas canónicas para las misiones dieron lugar al llamado derecho misionero interno²¹, o derecho de las misiones²², considerado un derecho especial, extraordinario²³, dado para favorecer la evangelización, que es el fin de la legislación canónica universal de la Iglesia²⁴.

El Capítulo *De los Vicarios y Prefectos apostólicos* (cc. 293-311), colocado en el Libro II *De las personas*, y considerado un derecho especial completo²⁵, contenía normas relativas al gobierno de los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas, después aplicadas también a las misiones independientes o *sui iuris*²⁶,

20 Cf. GARCÍA MARTÍN, J., *La formazione del diritto missionario durante il sistema tridentino (1565-1917)*, Venecia: Marcianum Press, 2013.

21 VROMANT, G., *Ius missionarium, I. Introductio et normae generales*, Bruxelles: Schent, 1934, 12; PAVENTI, X., *Breviarium iuris missionalis*, 2ª ed., Romae: Officium Libri Catholici, 1960, 4-5.

22 NAZ, R., *Missions (Le droit des)*, in: NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VI, col. 908-916.

23 LEE, I. TING PONG, *Il diritto missionario*, 405.

24 JUAN PABLO II, *Const. ap. Sacrae disciplinae leges*, 25 de enero de 1983, in: *AAS* 75-II (1985) VII.

25 MAROTO, F., *Il Diritto canonico e le missioni*, in: *Il pensiero missionario*, 1 (1929) 20-26, consideraba a este derecho como específico, bastante completo, cierto y bien determinado y ordenado regularmente en un capítulo.

26 S.C. DE PROPAGANDA FIDE, *Pro audientia Sanctissimi*, 7 de noviembre de 1929, in: *Sylogae praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum*, n. 146, 349: «e, allo scopo di evitare incertezze e confusioni, dichiarare,

pero no a las abadías y prelaturas *nullius*, que eran equiparadas a las diócesis²⁷. Fuera del citado Capítulo se encontraba la nueva institución de la cuasiparroquia para los vicariatos y prefecturas apostólicas²⁸. El derecho misionero se completaba con las normas de derecho divino y con el derecho eclesiástico común, como, por ejemplo, para la administración de los sacramentos, la predicación, los procesos, o el régimen interno propio de los regulares, religiosos, que estaba bajo la autoridad del Superior religioso²⁹. Esto quiere decir que las normas especiales para las misiones no abrogaban las normas comunes para las diócesis, sino que eran un derecho especial hasta que en las misiones se constituyeran diócesis.

El Capítulo *De las sagradas misiones (De sacris missionibus)*, formado por los cc. 1349-1351, estaba colocado en el Título XX *De la predicación de la divina palabra* de la parte cuarta *Del magisterio eclesiástico* del Libro III *De las cosas*. Dicho Capítulo consideraba las misiones en una doble perspectiva: como actividad pastoral y actividad misionera porque empleaba el concepto «misión» en el sentido amplio de evangelización, cometido propio de toda la Iglesia, que se realizaba por medio de dos actividades distintas por razón de los destinatarios. En efecto, el can. 1349 regulaba las predicaciones extraordinarias a los católicos, comúnmente llamadas misiones populares, y también misiones internas, que se distinguían de las misiones externas dirigidas a los paganos³⁰. De las misiones *ad extra ad gentes*, dirigidas a los acatólicos, como los protestantes y los infieles, se ocupaba únicamente el can. 1350, pero siempre consideradas como obligación de la Iglesia de anunciar fielmente el Evangelio a todas las gentes según el mandato de Cristo³¹. Sobre la actividad misionera, el can. 1350 establecía lo siguiente:

§ 1. Los Ordinarios de lugar y los párrocos han de mirar como encomendados a ellos en el Señor a los acatólicos que moran en sus diócesis y parroquias.

al tempo stesso, che i Canoni del Codice di Diritto Canonico che si riferiscono alle Prefetture Apostoliche ed ai Prefetti Aposto lici, possono applicarsi «servatis servandis», su linea generale, anche alle Missioni indipendenti ed ai loro Superiori».

27 CIC 17, c. 215, §2: «En derecho, bajo el nombre de diócesis se entiende también la abadía o prelatura *nullius*, y bajo el nombre de obispo, el Abad, o Prelado *nullius*, a no ser que por la naturaleza del asunto o por el contexto de la frase aparezca otra cosa».

28 CIC 17, c. 216, §3: «Las partes de la diócesis de las cuales se habla en el § 1 son las parroquias; las partes del vicariato o prefectura apostólica, si se les asigna un rector particular, se llaman cuasiparroquias».

29 CIC 17, c. 296: «§2. Aun cuando, fuera de los casos previstos en el derecho, en modo alguno esté permitido a los Vicarios y Prefectos apostólicos inmiscuirse en la disciplina religiosa, la cual depende del Superior religioso, con todo, si...».

30 Cf. WERNZ, F. X. - VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Tomus IV. De rebus. Vol. II. Magisterium ecclesiasticum. Bona temporalia eorumque administratio, Romae* 1935. 58ss; CORONATA, M. A CONTE, *Institutiones iuris canonici ad usum cleri. vol. II de rebus, Taurini - Romae* 1939, 273ss.

31 CIC 17, c. 1322 §1: «Nuestro Señor Jesucristo confió el depósito de la fe a la Iglesia, para que ella, asistida perennemente por el Espíritu Santo, guardara religiosamente la doctrina revelada y la expusiera fielmente».

§ 2. En otros territorios se reserva exclusivamente a la Sede Apostólica todo el cuidado de las misiones entre los acatólicos.

El § 1 establecía que la evangelización de los acatólicos, o sea, de los bautizados que no estaban en plena comunión eclesial, y de los no bautizados, que no formaban parte de la Iglesia católica, que residían en la diócesis bien fundada con todas sus estructuras, era cometido de todos los obispos residenciales y de todos los párrocos. Esto significa que la actividad misionera no era externa, o periférica, sino bien insertada en la misma vida de la Iglesia. Por tanto, según esta disposición canónica, no es posible afirmar que la misión con los acatólicos, protestantes e infieles, estuviera reservada exclusivamente a la Sede Apostólica³² ni unida y reducida a la fundación de Iglesias *in partibus infidelium* y a la constitución de la jerarquía³³. Esto lo confirma el can. 252 §3 porque determina que el estado de misión también subsiste donde está organizada la sagrada jerarquía o están constituidas diócesis de manera incipiente, razón por la cual tales diócesis dependían de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, pues la evangelización era incipiente y la actividad misionera debía desarrollarse en tales diócesis³⁴. Quiere decir esto que la actividad misionera tenía una doble finalidad: constituir diócesis, y que estas alcancen la plenitud de personas y medios. Lo que establece el canon es que los obispos residenciales no tenían solicitud particular sobre la obra misionera desarrollada fuera de la propia diócesis. Una razón es que no podían ejercer jurisdicción fuera de su diócesis. Por ello Pío XI animaba a los obispos a colaborar en la propagación de la fe con estas palabras: «según os lo permitan los propios y particulares trabajos del desempeño de vuestro cargo»³⁵.

El § 2 trata de esta misma actividad llevada a cabo en territorios donde la Iglesia local no estaba fundada y estaban reservados exclusivamente a la Santa Sede. Ahora bien, dichos territorios dependían de varios organismos de la Santa Sede, además de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (can. 252 §3), por

32 Como hacen, por ejemplo, DE ECHEVERRÍA, L., «Comentario al c. 782», in: DE ECHEVERRÍA, L. (dir.), Código de derecho canónico. Edición bilingüe comentada, 6ª ed., Madrid: BAC, 1985, 406: «El antiguo Código se limitaba a reservar a la Sede Apostólica, y excluir, por consiguiente, a los obispos, todo el cuidado de las misiones entre acatólicos»; RETAMAL, F., «Comentario al c. 782», in: MARZO, A. - MIRAS, J. - RODRÍGUEZ-OCANA, R., Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, vol. III, Pamplona: EUNSA, 1996, 163, afirma explícitamente que la evangelización de los acatólicos durante la legislación anterior estaba reservada únicamente a la Sede Apostólica.

33 Como sostiene GERRI, P., *Diritto canonico e Pastorale: la «norma missionis»*, in: *Apollinaris* 91 (2018) 102.

34 CIC 17, c. 252: «§ 3. Su jurisdicción está circunscrita a las regiones en donde no habiéndose todavía constituido la sagrada Jerarquía, subsiste aún el estado de misión. También están sujetas a esta Congregación las regiones en las cuales, aunque está organizada la Jerarquía, lo está sólo de manera incipiente».

35 Pío XI, Enc. *Rerum Ecclesiae*, 28 de febrero de 1926, in: *AAS* 18 (1926) 69.

motivos históricos o por razones especiales³⁶, como la Congregación para las Iglesias Orientales, la Congregación Consistorial³⁷, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extranjeros³⁸.

El can. 1350 disponía que en ambas situaciones se realizaba la misma misión de la Iglesia, aunque los destinatarios no tenían la misma condición y que sólo cambiaban las circunstancias externas, pero no la misión en sí. De aquí se deduce que la misión de evangelizar de la Iglesia, como había indicado Gregorio XV, comprende dos actividades pastorales de modo que el mandato de Cristo de evangelizar no se agota con la evangelización de los herejes e infieles. En efecto, los obispos residenciales, por razón de su oficio³⁹, tenían la obligación de predicar el Evangelio a sus feligreses⁴⁰ y con los no católicos debían llevar a cabo la actividad misionera porque estaban encomendados a ellos en el Señor, también en virtud del oficio. Esto quiere decir que la actividad misionera en el sentido estricto, que busca la conversión de las personas y su incorporación plena a la Iglesia católica, no estaba limitada a los territorios reservados exclusivamente a la Santa Sede, sino que también debía ser realizada en todas las diócesis plenamente constituidas en las que residieran también los acatólicos.

De aquí resulta evidente que la legislación anterior tenía presente el deber misionero de los obispos residenciales en sus diócesis y de los párrocos en sus parroquias, y que, desde su inicio, la Sagrada Congregación de Propaganda Fide había recordado a los obispos su deber para con las misiones *ad extra*⁴¹, pero su colaboración resultó ser muy escasa y esta es la situación que reflejaba el citado can. 1350, pero no negaba el deber misionero de los obispos residenciales⁴². Tal deber fue recordado por las encíclicas misioneras posteriores al Código⁴³. Pío XII

36 PABLO VI, Motu p. *Ecclesiae sanctae*, 6 de agosto de 1966, III, 13 §1, in: AAS 58 (1966) 785.

37 PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, 46, in: AAS 59 (1967) 900, la puso el nombre de Sagrada Congregación para los obispos.

38 *Ibid.*, 26-28, l.c., 897-898, que con la reforma de la Curia Romana pasó a ser el Sagrado Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, formando parte de la Secretaría de Estado o papal. Cf. SEUMOIS, A., Le problème de la réorganisation territoriale de la S.C. «de Propaganda Fide», in: *Documents Omnis terra*, 11 (Rome 1971/72) 315-329.

39 CIC 17, c. c. 336 §3.

40 CIC 17, c. 1327 §2.

41 Circ., 15 de enero de 1622, in: *Collectanea*, vol. I. n. 2, 2: «E perché i Vescovi e i Prelati devono avere grandissima parte in opera così apostolica, essendo egli no propriamente succeduti in luogo degli Apostoli...».

42 LEE, I. TING PONG, L'azione missionaria, 396: «Pensare che il dettato del canone volesse escludere i Vescovi da una partecipazione effettiva dell'attività missionaria è totalmente sbagliato: il canone prende atto che questa partecipazione non c'era e ne trae le conseguenze, anche se dolorose».

43 BENEDICTO XV, Enc. *Maximum illud*, 30 de noviembre de 1919, in: AAS 11 (1919) 440-455; PÍO XI, Enc. *Rerum Ecclesiae*, 28 de febrero de 1926, in: AAS 18 (1926) 65-83; PÍO XII, Enc. *Evangelii praecones*, 2 de junio de 1951, in: AAS 43 (1951) 497-528; *Id.*, Enc. *Fidei donum*, 21 de abril de 1957, in: AAS 49 (1957) 225-248; JUAN XXIII, Enc. *Princeps pastorum*, 28 de noviembre de 1959, in: AAS 51 (1959) 833-864.

puso de relieve la dimensión universal del ministerio sacerdotal. Por ello, no parece posible sostener que el Código anterior no trataba de las misiones entre infieles, como, en cambio, parecía una opinión bastante difundida.

Por lo tanto, esta disposición demuestra que el derecho que regulaba la actividad misionera en sentido estricto no se circunscribía a las normas especiales correspondientes a los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas, sino que también comprendía la disciplina común sobre las misiones entre acatólicos en las diócesis para las cuales no establecía un derecho especial. Así, el catecumenado en las diócesis de mayoría católica no estaba regulado⁴⁴ porque no se consideraba necesario en los países de mayoría católica tener dicha institución permanente⁴⁵, mientras que sí estaba institucionalizado desde hacía mucho tiempo en las misiones dependientes de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Por ello, el Concilio ecuménico Vaticano II determinó que el catecumenado fuese restablecido en todas las diócesis⁴⁶.

Además, el citado Concilio distingue entre actividad misionera y territorios de misión. Esta determinación es de carácter jurídico, organización jerárquica, y la actividad es de carácter pastoral, o evangelizador, abarcando un ámbito más amplio⁴⁷.

3. LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y LA ACTIVIDAD MISIONERA EN EL CÓDIGO DE 1983

El Código vigente, en conformidad con la enseñanza y disposiciones del Concilio ecuménico Vaticano II⁴⁸, distingue claramente la misión de la Iglesia y los distintos modos cómo se lleva a cabo. En efecto, los cc. 383 y 528 §1, que tratan la función pastoral del obispo diocesano y de los párrocos respectivamente, establecen que la única misión de la Iglesia se realiza con diversas actividades,

44 CIC 17, c. 752 §1: «Al que es adulto no se le puede bautizar a no ser sabiéndolo y queriéndolo él y estando bien instruido; además, se le ha de amonestar para que se arrepienta de sus pecados». En el Índice analítico-alfabético del Código de derecho canónico, publicado por la BAC, 9ª ed., Madrid 1974, no aparece ninguna de las dos palabras.

45 ALONSO LOBO, A., De las cosas, in: ALONSO LOBO, A. - MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, L. - ALONSO MORÁN, S., Comentarios al Código de Derecho Canónico con el texto legal latino y castellano, Madrid: BAC, 1963, tomo II, 125-126.

46 SC 64.

47 AG 6 nota 37.

48 *Ibid.*, 6: «De este modo, la actividad misionera entre los infieles difiere de la actividad pastoral que hay que realizar con los fieles y de las iniciativas que hay que tomar para restaurar la unidad de los cristianos».

como la pastoral ordinaria, la nueva evangelización, el ecumenismo⁴⁹ y las misiones, o actividad misionera por razón del destinatario⁵⁰. El Código tiene un Título sobre la actividad misionera, pero no tiene ni un Título ni un Capítulo sobre la misión de la Iglesia.

a) *La misión de la Iglesia*

La misión de la Iglesia es tratada por diversos cánones. La norma fundamental es, por su colocación y contenido, el can. 204 §1⁵¹. Ante todo, conviene recordar que este canon es nuevo en la legislación, cuyo fundamento son la enseñanza y disposiciones del Concilio ecuménico Vaticano II⁵². El canon pone de relieve que la Iglesia tiene una misión recibida de Dios y que todos los bautizados, incorporados a Cristo, participan de dicha misión, cada uno a su modo, o según su condición y oficio (cc. 208; 781). Tal participación es connatural al ser cristiano, del mismo modo que la consagración religiosa para el que emite los votos (cc. 574 §2; 783). Todo bautizado cumple su deber con una colaboración activa y con la cooperación misionera, dependiendo de la Iglesia particular en la que vive, si es de antigua cristiandad o de primera evangelización. En toda circunstancia es absoluta actualidad la disposición del can. 225⁵³. Por consiguiente, el concepto «misionero» se aplica a todos los fieles en sentido amplio, de modo que ya no es posible encerrarlo en una categoría de personas⁵⁴, pero misioneros en sentido estricto son los enviados por la jerarquía⁵⁵.

49 CIC 83, c. 755. En la legislación anterior estaba encuadrado bajo la palabra acatólico.

50 CIC 83, cc. 294 §1 y 297 también distinguen entre la pastoral ordinaria y especial y las misiones.

51 CIC 83, c. 204 §1: «Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo». El c. 216 declara la participación de los fieles en la misión de la Iglesia según su estado y condición.

52 LG 17; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, de manera específica.

53 CIC 83, c. 225: «§ 1. Puesto que, en virtud del bautismo y de la confirmación, los laicos, como todos los demás fieles, están destinados por Dios al apostolado, tienen la obligación general, y gozan del derecho tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo; obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo. § 2. Tienen también el deber peculiar, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares».

54 MOYA RENÉ, R., Dimensión misional de la Iglesia en el nuevo Código de derecho canónico, in: *Studium*, 24 (1984) 115; GARCÍA MARTÍN, J., La actividad misionera según la doctrina y la legislación de la Iglesia, Buenos Aires: Ed. Claretiana, 1998, 138-140.

55 CIC 83, c. 784. AG 23: «Aunque a todo discípulo de Cristo incumbe el deber de propagar la fe según su condición, Cristo Señor, de entre los discípulos, llama siempre a los que quiere para que lo acompañen y los envía a predicar a las gentes [...] Porque son sellados con una vocación especial los que, dotados de un carácter natural conveniente, idóneos por sus buenas dotes e ingenio, están dispuestos a emprender la obra misional, sean nativos del lugar o extranjeros: sacerdotes, religiosos o laicos. Enviados por la autoridad legítima, se dirigen con fe y

La misión de la Iglesia, según el can. 747 §1⁵⁶, es la que Cristo le ha confiado y consiste en predicar el Evangelio a todas las gentes⁵⁷, pues todos los hombres tienen el derecho y el deber de buscar la verdad en aquello que se refiere a Dios y a su Iglesia. Una vez conocida, debe observarla e incorporarse a la Iglesia (can. 748 §1). Dicha misión es la misma siempre, salvífica⁵⁸, de carácter espiritual, pero no material, política, económica o social⁵⁹, porque libra de los pecados (can. 849)⁶⁰, tal como se deduce del mandato de Cristo: «*el que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará*» (Mc 16,16)⁶¹. Por esta razón la evangelización «constituye el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera»⁶², pues las otras religiones no pueden ser consideradas como un camino supletorio⁶³, porque no son expresión de la voluntad

obediencia a los que están lejos de Cristo, segregados para la obra a que han sido llamados (Cf. Act., 13,2), como ministros del Evangelio, “para que la obla ción de los gentiles sea aceptada y santificada por el Espíritu Santo” (Rom. 15,16)». Todo el Capítulo IV del decreto *Ad gentes* está dedicado a los misioneros en sentido estricto.

56 CIC 83, c. 747 §1: «La Iglesia, a la cual Cristo Nuestro Señor encomendó el depósito de la fe, para que, con la asistencia del Espíritu Santo, custodiase santamente la verdad revelada, profundizase en ella y la anunciase y expusiese fielmente, tiene el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes, utilizando incluso sus propios medios de comunicación social».

57 «*Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado*» (Mt 28,19-20). Este mandato de Jesucristo comprende el ejercicio de las tres funciones: sacerdotal, profética y real simultáneamente y tiene por objeto hacer discípulos, ganar prosélitos, o sea, que se incorporen a la Iglesia.

58 AG 6: «Se hace así patente que la actividad misionera fluye de la misma naturaleza íntima de la Iglesia, cuya fe salvífica propaga, cuya unidad católica perfecciona dilatándola, con cuya apostolicidad se sustenta...». Cc. 207 §2; 574 §2.

59 JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 83. En el esquema de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*, c. 50 §2, in: *Communicationes*, 13 (1981) 59, estaba expresamente indicado así.

60 En este sentido, el c. 208 dice que es una regeneración. CIC 83, c. 840: «Los sacramentos del Nuevo Testamento, instituidos por Cristo Nuestro Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial; por esta razón, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia al celebrarlos».

61 DH 11.

62 JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 2.

63 RATZINGER, J., o.c., 445-446: «c) La idea de la posibilidad de salvación más allá de los límites de la Iglesia, en virtud de la voluntad salvadora de Dios que actúa en todas partes. Ciertamente que esta posibilidad de salvación en ninguna parte se vincula directamente con las otras religiones *como tales*, de suerte que apareciesen como una especie de camino supletorio de la salvación, sino que se liga a estos dos elementos: la gracia salvadora de Dios, por una parte, y la obediencia a la conciencia». JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 17, denunció una especie de equiparación de las otras religiones al cristianismo, «pero no dicen nada sobre el misterio de la redención»; C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000, in: *AAS* 92 (2000) 742-765, n. 21-22: «Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones». De hecho, algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios. A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se

divina, sino hechuras humanas, si bien el hombre puede salvarse por la gracia de Dios cuando lo busca con corazón sincero y obra en consecuencia⁶⁴.

Como se ha dicho antes, la acción misionera lleva consigo la implantación de la Iglesia donde no está implantada. En este sentido, la actividad misionera no tiene límites territoriales ni está circunscrita a los denominados «territorios misioneros». De aquí se deduce el carácter misionero del Código, pues facilita la evangelización del mundo.

Otra norma sobre la misión de la Iglesia es el can. 781⁶⁵, que, siguiendo el can. 204 §1, afirma que la Iglesia es misionera por su naturaleza, por lo que la evangelización es un deber fundamental del cristiano, y establece claramente la distinción entre la misión de la Iglesia y la actividad misionera, y pone de relieve que no puede haber contraposición entre la misión de la Iglesia y la actividad misionera. Esta distinción es de gran importancia para comprender la necesidad de dicha actividad porque, a consecuencia del lenguaje, se ha dado la confusión o identificación entre misión de la Iglesia y misiones o actividad misionera específica. En efecto, fue advertido que el parentesco etimológico de los dos términos «*apostolado*» y «*misión*» induce con frecuencia a aplicar la palabra misión a toda forma genérica de actividad apostólica⁶⁶. Sin embargo, el can. 781 emplea la expresión «actividad misional», igual que el can. 786 remarca «actividad propiamente misional», en su significado técnico y específico de actividad realizada por personas dedicadas, escogidas, preparadas y enviadas por la autoridad, que son denominados «misioneros», para evangelizar a los no cristianos y crear nuevas Iglesias.

De ahí se colige que el Código ha traducido a lenguaje jurídico esta misión de la Iglesia, de manera que consiente a la Iglesia presentarse de forma más adecuada para la evangelización del mundo⁶⁷ y, al mismo tiempo, ha clarificado la situación de incertidumbre terminológica.

puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. *I Co* 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación».

64 LG 16: «Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna».

65 CIC 83, c. 781: «Como, por su misma naturaleza, toda la Iglesia es misionera, y la tarea de la evangelización es deber fundamental del pueblo de Dios, todos los fieles, conscientes de su propia responsabilidad, asuman la parte que les compete en la actividad misional».

66 PABLO VI, *Nuntius scripto datus. Universis sacris Pastoribus et Christifidelibus, ob celebrandum diem rei missionali provehendae per totum terrarum orbem dicatum*, 22 de mayo de 1969, in: AAS 61 (1969) 732. el mensaje para la celebración del Día Mundial Misionero.

67 JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

b) *El Título “De la actividad misional”*

El Código vigente trata de la actividad misionera y de los territorios de misión en el Título *De la actividad misional*⁶⁸, colocado en el Libro III *De la función de enseñar de la Iglesia*, porque tal actividad es la ejecución del mandato de Cristo de enseñar en su suprema ejecución práctica porque en ella prevalece el elemento de la predicación del Evangelio⁶⁹. El Título, formado por los cc. 781-792, es una síntesis de la enseñanza y de las disposiciones del Concilio ecuménico Vaticano II⁷⁰, por lo que es considerado un tratado teológico-jurídico sobre la actividad misionera⁷¹, que ha puesto de relieve algunos aspectos como: 1) la misión de la Iglesia, que «es, por su naturaleza, misionera»⁷² y, por consiguiente, el empeño misionero de todo el Pueblo de Dios; 2) la función de los obispos, religiosos y fieles laicos; 3) las Iglesias particulares de misión.

El Título es más amplio y apropiado que el Capítulo *De sacris missionibus* porque establece principios válidos para toda Iglesia, de manera que el Código es considerado más misionero⁷³, lo cual puede entenderse también como un esclarecimiento y ampliación de las disposiciones del anterior can. 1350 y de la situación de incertidumbre terminológica posterior al Concilio ecuménico Vaticano II. En efecto, el Título emplea las palabras «misión» (cc. 790 §1; 792) y «misiones» (c. 791, 2º) vinculadas a determinados territorios reconocidos por la autoridad competente con un acto jurídico, mientras que considera la actividad misionera como acción apostólica específica relacionada con los no bautizados donde quiera que se encuentren. Por ello se advierte que «misiones» o «territorios de misión» y «actividad misionera» no son sinónimos⁷⁴. Esta distinción plantea unos problemas que conviene aclarar para evitar confusiones, pues se ha llegado a confundir la misión de la Iglesia con las misiones.

68 *De opera Consultorum in apparandis canonum schematibus. I. Coetus de Magisterio ecclesiastico*, in: *Communicationes*, 7 (1975) 149. Al inicio de la revisión de la materia fueron propuestos los títulos *De Sacris missionibus, De populorum Evangelizatione y de activitate missionaria* ya que el criterio seguido era poner los títulos empleados y adaptados por el citado Concilio. Posteriormente le hicieron otras observaciones, PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim adinadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, in: *Communicationes*, 14 (1982) 98.

69 *Communicationes*, 6 (1974) 56.

70 LG 17 y 23; ChD 6; AG en su conjunto.

71 LEE, I. TING PONG, *L'azione missionaria*, 393-404.

72 AG 2.

73 Cf. LEE, I. TING PONG, *Il diritto missionario*, 419.

74 CIC 83, c. 782 §2: «Cada obispo, en cuanto que es responsable de la Iglesia universal y de todas las Iglesias, muestre una solicitud peculiar por la tarea misional, sobre todo suscitando, fomentando y sosteniendo iniciativas misionales en su propia Iglesia particular».

Se dice «clarifica» porque después del Concilio ecuménico Vaticano II se ha hablado mucho de la «misión» con varios significados, más bien genéricos⁷⁵, y bastante menos, o poco, de las misiones, como si estas fueran un problema, pues se decía que se ha pasado de las misiones a la misión⁷⁶, y ahora se habla de Iglesias jóvenes o Iglesias en formación⁷⁷. La consecuencia es que las misiones han perdido importancia en todos los sentidos: personal, económico, eclesial y jurídico.

El Grupo de estudio encargado de la revisión del Código indicaba que el Título contenía los siguientes elementos⁷⁸. Ante todo, trata de quienes por oficio deben anunciar el Evangelio en todo el mundo (c. 781) y dirigir y promover las iniciativas y actividades relativas a la obra misional (c. 782). Define la acción misional propiamente dicha y su finalidad (c. 786)⁷⁹, razón por la que el c. 786 podía haber sido el primero del Título, y quiénes son misioneros en sentido técnico y cuáles son sus funciones (c. 784) y sus métodos de evangelización (c. 787). También establece las funciones de los catequistas (c. 785), la admisión al catecumenado, que debe ser regulada por normas (c. 788), y la formación posterior de los neófitos (c. 789). Finalmente trata de algunas obligaciones del obispo diocesano y de la Conferencia episcopal (cc. 790-792).

El c. 781 establece el deber misionero de todo bautizado, en aplicación del c. 204 §1. El c. 782 §1 determina que dirigir y coordinar la actividad misionera es competencia del Romano Pontífice y del Colegio episcopal. La actuación del Colegio episcopal es según los cc. 336-341. El § 2 del c. 782 recuerda a cada obispo,

75 Una muestra. El Vicariato de Roma envió un cuestionario en 1987 para preparar el sínodo diocesano, donde se encontraba la siguiente pregunta:

«3. Secondo la Sua esperienza e percezione, che cosa richiama al fedele la parola « missione »? (al massimo due risposte): - l'impegno, il servizio della Chiesa nei riguardi del mondo; - l'evangelizzazione, la catechesi; - l'impegno caritativo verso i poveri, gli emarginati, ecc.; - l'azione dei missionari nei paesi non ancora cristiani (Africa, Asia, ecc.); - l'apostolato (la pastorale) della Chiesa verso i propri fedeli; - l'educazione religiosa dei giovani; - l'azione della Chiesa per la pace, per i diritti umani; - altro (specificare)».

76 Un ejemplo: TИHON, P., Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II, in: Nouvelle Revue Théologique, 107 (1985) 520-536, 698-721.

77 Cf. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Guida pastorale "Le giovani chiese", 1 de octubre de 1989, in: ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. VIII, n. 5356, col. 11684-11726.

78 En los *Praenotanda* del esquema de 1977 Libri tertii *De Ecclesiae munere docendi*, in: *Communicationes*, 9 (1977) 262.

79 CIC 83, c. 786: «La actividad propiamente misional, mediante la cual se implanta la Iglesia en pueblos o grupos en los que aún no está enraizada, se lleva a cabo por la Iglesia principalmente enviando predicadores hasta que las nuevas Iglesias queden plenamente constituidas, es decir, cuando estén provistas de fuerzas propias y medios suficientes para poder realizar por sí mismas la tarea de evangelizar». En esta definición no es empleada la palabra «misiones» como hacía el n. 6 del decreto *Ad gentes*, ya mencionado, que figura como fuente del canon junto con el n. 17 de la const. dogm. *Lumen gentium*.

diocesano o titular, su deber de favorecer la actividad misionera a nivel diocesano y universal. El c. 783 establece el deber misionero de los miembros de los institutos de vida consagrada en virtud del carácter eclesial de la consagración, que han de cumplir según el modo propio de su Instituto.

El 784 determina la constitución y finalidad de los misioneros y quiénes pueden serlo, de manera que supera la norma anterior ampliando el concepto jurídico⁸⁰. El c. 785 regula las competencias del catequista de las misiones.

Sin embargo, se advierte que el Título no dispone nada sobre el deber misionero de los clérigos seculares, pero no puede dudarse de su deber misionero porque el c. 1008 determina que mediante el sacramento del orden sagrado participan de las tres mencionadas funciones de Cristo y el c. 245 §1 establece que el espíritu misionero debe estar presente en los candidatos al sacerdocio desde el tiempo de la formación, la cual le hace estar dispuesto a servir a las Iglesias particulares más necesitadas (c. 257 §1).

Por estos motivos, se afirma que es un Título apropiado que establece principios válidos para toda Iglesia, de manera que el Código es considerado más misionero⁸¹. Dicho contenido puede entenderse también como un esclarecimiento y ampliación de las disposiciones del anterior c. 1350. Además hay que notar que dicho Título, aunque esté dentro del Libro III, contiene también normas sobre el gobierno de las diócesis que podrían haber estado colocadas en el Libro II⁸².

c) *La actividad misionera*

Como se ha dicho, el Código actual ha concedido a la actividad misionera, la primera evangelización, mayor espacio que el otorgado por la legislación anterior. Por este motivo la nueva legislación ha regulado en sus principios generales la actividad misionera de la Iglesia de una manera mucho más abierta que la legislación anterior instando a todos los bautizados a cumplir su deber con la misma.

Según el c. 786, actividad misionera es la que realizan los predicadores del Evangelio para implantar la Iglesia constituyendo nuevas Iglesias particulares hasta que se constituyan diócesis y que estas lleguen a su plenitud, es decir, cuando estén provistas de fuerzas propias y medios suficientes para poder realizar por sí mismas la tarea de evangelizar. El canon indica que la tarea principal del

80 Cf. GARCÍA MARTÍN, J., La actividad misionera según la doctrina y la legislación de la Iglesia, 134-140.

81 Cf. LEE, I. TING PONG, Il diritto missionario, 419.

82 Por ejemplo, el c. 781 parece una repetición del c. 204 §1; el c. 783, un duplicado del c. 673, y el c. 790, de los cc. 682 y 523.

misionero es anunciar el Evangelio. Esto implica la administración de los sacramentos, el bautismo, la eucaristía (c. 369). La actividad misionera se distingue de la pastoral ordinaria por sus destinatarios, métodos y finalidad.

Los destinatarios de la actividad misionera son los que todavía no han recibido el bautismo (c. 788), con los que se realiza la primera evangelización, y con los que habiéndolo recibido necesitan continuar con su formación cristiana (c. 789). Según el c. 383 §4 los no bautizados se encuentran en cualquier Iglesia particular, no sólo los de los territorios de misión, tanto por la descristianización de los países católicos como por la movilidad de emigrantes de países no católicos. Por ello, el c. 528 §2 establece que el párroco debe empeñarse para que el mensaje evangélico llegue a quienes no profesen la verdadera fe. Por esto sorprende mucho un comportamiento generalizado de obispos diocesanos, sacerdotes y laicos con los no bautizados, emigrantes o no, limitándose a acompañar y a dar de comer (la *caritas* diocesana y comedores sociales), cuando su principal deber es evangelizar y enseñar en la verdad (caso de la homosexualidad y los actos homosexuales) para su conversión. Por eso enseña Juan Pablo II⁸³:

En efecto, no se puede dar una imagen reductiva de la actividad misionera, como si fuera principalmente ayuda a los pobres, contribución a la liberación de los oprimidos, promoción del desarrollo, defensa de los derechos humanos. La Iglesia misionera está comprometida también en estos frentes, pero su cometido primario es otro: los pobres tienen hambre de Dios, y no sólo de pan y libertad; la actividad misionera ante todo ha de testimoniar y anunciar la salvación en Cristo, fundando las Iglesias locales que son luego instrumento de liberación en todos los sentidos.

Los medios o estructuras que se han de emplear para conseguir su incorporación a la Iglesia, son de carácter personal e institucional. De carácter personal, el c. 787 señala el diálogo con el testimonio de su vida y su palabra de tal modo que no se limita al simple intercambio de opiniones, sino que lleva consigo una presentación del Evangelio al cual debe conducir. El diálogo permite distinguir entre la propia voluntad y el mensaje que ha recibido y debe transmitir⁸⁴. De carácter institucional, o comunitario, son el precatumenado y el catecumenado (c. 788). Estas instituciones, que funcionaban en las misiones, han sido impuestas a todas las Iglesias particulares⁸⁵.

83 JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 83.

84 Cf. RATZINGER, J., o. c., 446.

85 CIC 83, cc. 851, 1^o; 861 §1.

El Código ha concedido a la actividad misionera, o primera evangelización, mayor importancia que la otorgada por la legislación anterior y ha recibido normas típicamente misioneras para favorecer la evangelización, de manera que bien puede hablarse de inspiración misionera del derecho común de una manera mucho más abierta que la legislación anterior al instar a todos los bautizados a cumplir su deber con la misma. En este sentido se han de entender los cc. 230 §3; 271 §1; 371; 383 §4; 516 §2; 517 §2; 528 §1 que determinan el fin específico de implantar la Iglesia particular en su plenitud y los medios que se han de emplear para conseguir dicho fin, que han impregnado el Libro II de “espíritu misionero” y han puesto de manifiesto el deber y empeño de comunicar la fe, no sólo de conservarla.

4. ÁMBITO DE LA ACTIVIDAD MISIONERA

El c. 786 trata de los grados de la evangelización a nivel institucional en relación con el objetivo de la misma, teniendo en cuenta la distinta condición jurídica de las Iglesias particulares donde no está implantada la Iglesia, no está constituida una diócesis, y las que son diócesis, pero en ellas subsiste el estado de misión. La implantación de la Iglesia local, que señala la finalidad de la actividad misionera, lleva consigo el criterio geográfico, territorial, propio de toda Iglesia particular (c. 372 §1), y el teológico, predicación del Evangelio y celebración de los sacramentos (c. 369).

Los territorios donde se implanta la Iglesia por la actividad misionera no son precisados por el Código, ya que eso es materia de otra ley⁸⁶. El Código emplea las expresiones «nuevas Iglesias» y «territorios de misión» en sentido estricto y específico por lo que las distingue de otros territorios no considerados de misión, aunque en ellos se desarrolle la actividad misionera.

La expresión «nuevas Iglesias» es empleada por el c. 786 y la constitución sobre la Curia Romana⁸⁷ para denominar aquellas Iglesias particulares, territorios, pueblos o grupos, en los que la Iglesia no está enraizada porque la evangelización es incipiente, y también las diócesis en las que subsiste el estado de misión hasta que «queden plenamente constituidas, es decir, cuando estén provistas de fuerzas propias y medios suficientes». Como es fácil apreciar el canon tiene en

⁸⁶ CIC 83, c. 360 remite a una ley peculiar, mientras el Código anterior estableció la competencia de los distintos dicasterios.

⁸⁷ FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, art. 53 §1.

cuenta las dos etapas de la evangelización que consideraba el c. 252 §3 de la legislación anterior.

En la primera situación se encuentran las prelaturas y abadías territoriales (c. 370), los vicariatos apostólicos, las prefecturas apostólicas y las administraciones apostólicas establemente constituidas (c. 371). A estas se añade la misión independiente o *sui iuris*. En todas estas Iglesias particulares se realiza la actividad misionera con la finalidad de constituir una diócesis.

En la segunda situación se encuadran las diócesis que no tienen autosuficiencia de personas y medios.

Por otra parte, nuevas Iglesias son todas aquellas que comienzan a existir porque han sido constituidas por una constitución apostólica (un decreto singular) por división o fusión de unas existentes (c.121), aunque estén plenamente constituidas. En este sentido la expresión «nuevas Iglesias» es imprecisa y se puede prestar a confusión.

La expresión «territorios de misión» es empleada por el c. 790⁸⁸, a la que corresponde la expresión «territorios de primera evangelización» de la constitución sobre la Curia Romana, se refiere a todas las Iglesias particulares, diócesis o no, que están bajo la dependencia del dicasterio para la Evangelización⁸⁹, entre los que se encuentran los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas (c. 495 §2). Por esta razón, las prelaturas y abadías territoriales y las administraciones apostólicas establemente constituidas, aunque en ellas se realiza la actividad misionera porque no están constituidas en diócesis, no están comprendidas bajo la expresión jurídica «territorios de misión» o «territorios de primera evangelización» y, por consiguiente, dependen del dicasterio para los obispos. En esto sigue el principio de la legislación anterior según el cual las abadías y prelaturas *nullius* eran asimiladas a las diócesis y los abades y preladados *nullius* al obispo residencial⁹⁰.

De lo dicho se deduce que el Código, al igual que el Concilio ecuménico Vaticano II, no identifica la actividad misionera, o misiones, con los territorios jurídi-

88 CIC 83, c. 791, 2º emplea la palabra «misiones» y el c. 792 la expresión «tierras de misión» para indicar las Iglesias particulares dependientes del dicasterio para la Evangelización. La expresión *terrae missionum* parecía un poco vaga, PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim adnivadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsonibus a Secretaria et Consultoribus datis*, in: *Communicationes* 14 (1982) 99-100.

89 FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, art. 61.

90 CIC 17, c. 215 §2.

camente considerados de misión, porque la actividad misionera se desarrolla también en otras Iglesias particulares, diócesis o no, en las que se encuentran las personas que no han recibido el bautismo. En este sentido el concepto de actividad misionera es un concepto más amplio que el de «territorios de misión», por lo que este último tampoco expresa la totalidad de los territorios donde se realiza la actividad misionera.

Esto es la aceptación de la actividad misionera en la disciplina común por la legislación canónica. En efecto, por una parte, ha establecido que la actividad misionera de la Iglesia se lleva a cabo en circunstancias peculiares (cc. 370-371), incluidas las diócesis (cc. 383 §4 y 528 §1), diferentes a la pastoral ordinaria por razón del destinatario, los que no están bautizados, y, por otra, ha previsto normas apropiadas, que, como se ha dicho antes, es un régimen especial que concierne tanto a la actividad misionera como al gobierno de todas las Iglesias particulares, por lo que tal derecho no se puede reducir a las Iglesias particulares no constituidas en diócesis, porque la diferencia pastoral entre las Iglesias particulares de misión y las diócesis de antigua cristiandad ha disminuido por el crecimiento de las primeras y la descristianización de las segundas, que necesitan ser reevangelizadas⁹¹. Tal distinción también indica que las situaciones pastorales no son iguales en todas las Iglesias particulares, pero que es difícil establecer sus diferencias⁹².

5. EQUIPARACIÓN DE LOS PRESIDENTES DE IGLESIAS PARTICULARES AL OBISPO DIOCESANO

El c. 381 §2⁹³ establece la equiparación de todos Superiores eclesiásticos de Iglesias particulares no constituidas en diócesis al obispo diocesano como consecuencia de que el c. 368 equipara todas las circunscripciones eclesiásticas a las

91 JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 32: «Surge de aquí el contraste con áreas de antigua cristiandad, que es necesario reevangelizar. Tanto es así que algunos se preguntan si aún se puede hablar de *actividad misionera específica* o de ámbitos precisos de la misma, o más bien se debe admitir que existe una *situación misionera única*, no habiendo en consecuencia más que una sola misión, igual por todas partes. La dificultad de interpretar esta realidad compleja y mudable respecto al mandato de evangelización, se manifiesta ya en el mismo «vocabulario misionero»; por ejemplo, existe una cierta duda en usar los términos «misiones» y «misioneros», por considerarlos superados y cargados de resonancias históricas negativas. Se prefiere emplear el sustantivo «misión» en singular y el adjetivo «misionero», para calificar toda actividad de la Iglesia».

92 *Ibid.*, 34.

93 CIC 83, c. 381 §2: «A no ser que por la naturaleza del asunto o por prescripción del derecho conste otra cosa, se equiparan en derecho al obispo diocesano aquellos que presiden otras comunidades de fieles de las que se trata en el c. 368».

diócesis. Esto es un nuevo acercamiento del derecho misionero al derecho común, y supera las disposiciones del c. 215 §2 de la legislación anterior. De aquí deriva que las normas que determinan el gobierno de las Iglesias particulares sean, por principio general, las mismas para todas, como, por ejemplo, su división en partes distintas o parroquias (c. 374 §1), obligación que mitiga el c. 516, del que se tratará después. Una razón, o causa externa, de la equiparación es haber tenido en consideración los cambios provocados por los avances tecnológicos y el favorecimiento de las comunicaciones, por lo que algunas normas específicas, que se fundamentaban en tales factores⁹⁴, han perdido su razón de ser, por lo que el legislador ha prescindido de ellas⁹⁵.

Por otra parte, el c. 381 §2 también admite excepciones a una equiparación absoluta por razón de la materia o disposición del derecho, como, por ejemplo, los cc. 420 y 495 §2.

a) *Principio general*

Por lo que se refiere al gobierno de las nuevas Iglesias particulares de los territorios de misión, la norma fundamental es el c. 790⁹⁶ que establece la competencia del obispo diocesano para gobernar el territorio de misión. La expresión «Obispo diocesano» es un concepto jurídico, que comprende a todos los que gobiernan una Iglesia particular durante sede plena, impedida o vacante, pero no se refiere a la persona física que detiene el oficio⁹⁷. Por ello, de tal expresión (antes obispo residencial) no quedan excluidos los Vicarios y Prefectos apostólicos ni se identifica con el concepto Ordinario del lugar (cfr. c. 134 §3).

La competencia del Superior eclesiástico de misión, por principio, es igual que la que tiene el obispo diocesano. A tenor del c. 790 §1, 1.º, tiene toda la potestad ordinaria, propia, o vicaria, caso de los Vicarios y Prefectos apostólicos⁹⁸, e inmediata que se requiere para dirigir y coordinar toda la acción pastoral de la Iglesia particular, exceptuadas las causas que el derecho reserva a la Santa Sede

94 Cf. CIC 17, cc. 293 §2; 341 §2.

95 Cf. LEE, I. TING PONG, *Il diritto missionario*, 414.

96 CIC 83, c. 790: «§1. En los territorios de misión compete al obispo diocesano: 1.º promover, dirigir y coordinar las iniciativas y obras que se refieren a la actividad misional; 2.º cuidar de que se hagan los oportunos convenios con los Moderadores de los institutos que se dedican a la tarea misional, y de que las relaciones con los mismos redunden en beneficio de la misión. §2. A las prescripciones del obispo diocesano indicadas en el § 1, 1.º están sujetos todos los misioneros, incluso los religiosos y sus auxiliares que residen dentro de la demarcación del obispo».

97 Cf. GARCÍA MARTÍN, J., *Normas generales del Código de derecho canónico*, 3ª ed., Valencia: EDICEP, 2014, 62-67.

98 El c. 371 §1 establece que gobiernan con potestad vicaria del Romano Pontífice.

o que el Sumo Pontífice se reserve por decreto (c. 381 §1). Este canon dice que la Iglesia particular es confiada (*commissa*) al obispo diocesano. El mismo principio siguen los cc. 370 y 371 que establecen que las prelaturas y abadías territoriales se encomiendan (*committitur*) a la atención del Prelado y Abad territorial y que el vicariato apostólico y la prefectura apostólica son confiados (*committitur*) al Vicario y al Prefecto apostólico, de modo que no parece posible decir que los vicariatos y las prefecturas apostólicas son confiados a un Instituto en comisión, de modo que no parece haber lugar para el llamado sistema de la comisión ni para las normas que lo regulaban⁹⁹.

En esta perspectiva, el Código trata de la organización de todas las Iglesias particulares de manera que responda a las necesidades de la evangelización, teniendo en cuenta que el primer criterio de organización, misionera o no, es el territorio, o espacio connatural al hombre, como consecuencia de la constitución de las Iglesias particulares, que son territoriales (c. 374 §2). El medio organizativo de las diócesis es la parroquia (cc. 374 §1; 515 §1), pero el c. 516 concede al obispo diocesano la posibilidad de organizar la pastoral de cualquier Iglesia particular por medio de la parroquia, la cuasiparroquia o de otro modo de acuerdo con el número de presbíteros.

Además, a tenor del c. 790 §1, 2º, el obispo diocesano, Vicario o Prefecto apostólico, es competente para buscar los misioneros necesarios y estipular los convenios con los Moderadores de los Institutos que se dedican a ello, igual que se hace en cualquier diócesis a tenor de los cc. 271 y 682. Estas razones pastorales que se dan en las diócesis que siguen la disciplina común, también se han de dar en los territorios de misión, sean diócesis o no, de manera que quedan abrogadas las normas anteriores que regulaban las relaciones entre los Ordinarios del lugar de misión y los Institutos que trabajaban allí¹⁰⁰ y se sigue el principio de justa autonomía establecido por el c. 586, en conformidad con las disposiciones del Concilio ecuménico Vaticano II¹⁰¹.

99 Sostienen lo contrario CHE CHEN-TAO, V. - DOMINGUES DE SOUSA COSTA, A. - PINTO, P. V. - GIROTTI, G. - DE PAOLIS, V., *Esiste ancora l'istituto della « Commissio » nei territori di missione?*, in: *Euntes Docete*, 45 (1992) 6. Estos comentaristas no tienen en cuenta los cc. 368; 381 §2; 790, sino los cc. 360; 369; 371. Cf. GARCÍA MARTÍN, J., *La suerte del sistema de comisión en las misiones «apud infideles» según las normas canónicas*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018) 455-491.

100 El Código no se ocupaba de este sistema. Las normas posteriores al Código de 1917 son: S.C. DE PROPAGANDA FIDE, Instr. *Quum huic*, 8 de diciembre de 1929, in: *AAS* 22 (1930) 111-115. Posterior al Concilio ecuménico Vaticano II: S. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS O DE PROPAGANDA FIDE, Instr. *Relationes in territoriis missionum*, 24 de febrero de 1969, in: *AAS* 61 (1969) 281-287.

101 LG 45; ChD 35, 2.

Es evidente que el obispo diocesano de territorio de misión no debe esperar que los misioneros se los proporcione el dicasterio para la Evangelización, como estableció Gregorio XV, anteriormente citado, recogió el Código de 1917¹⁰² y recibieron las normas que regulaban la competencia del dicasterio¹⁰³, porque la nueva disposición demuestra que el dicasterio carece de tal competencia¹⁰⁴, de modo que reconoce que buscar los misioneros compete al mismo obispo diocesano. Esta tarea es facilitada por el c. 271 §1, del que se tratará más adelante. Además, a tenor del c. 784, misionero es quien recibe el envío, o el oficio diocesano de la autoridad diocesana, como el de párroco o cuasipárroco, que es competencia del obispo diocesano.

Esto lo confirma el c. 790 §2 que establece que todos los misioneros están sujetos a las disposiciones del obispo diocesano sobre la actividad misionera, de igual modo que lo están en las diócesis el párroco y los religiosos (c. 678 §1). En efecto, el c. 519 establece que el párroco ejerce la cura pastoral de la parroquia, o de la comunidad que le ha sido confiada, bajo la autoridad del obispo diocesano en la que cumple las funciones de enseñar, santificar y regir. En este sentido, el c. 757 determina que el presbítero ejerce la predicación de la palabra divina en comunión con el obispo. Por esto se puede decir que el can 790 §2 no añade nada ni modifica la norma común.

b) *Excepciones*

Las excepciones previstas demuestran que no es absoluta la equiparación entre las Iglesias particulares ni entre sus Superiores eclesiásticos por razón del asunto o disposición del derecho. Para que las excepciones sean tales han de ser establecidas expresamente por la ley. Las excepciones ponen de manifiesto las necesidades de las Iglesias particulares para su gobierno y evangelización.

En este sentido hay que señalar los cc. 371 §1; 400 §3; 420; 495 §2 y 502 §4, cuyas disposiciones atañen únicamente a los Vicarios y Prefectos apostólicos, y, por extensión, a los Superiores de misión *sui iuris*, pero no a todas las Iglesias

102 CIC 17, c. 252 §2: «La Congregación de Propaganda Fide... nombra los ministros necesarios y los remueve». Una muestra de ello eran las letras patentes, tal como regulaba el c. 295 §1.

103 PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 82, in: AAS 59 (1967) 915: «es competente... en el nombramiento y traslado de necesarios ministros»; JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus*, 88 §1: «provee a la adecuada distribución de los misioneros».

104 FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, 63: «La sección colabora con los obispos, las conferencias episcopales, los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica en suscitar las vocaciones misioneras de clérigos, miembros de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica y laicos».

particulares no constituidas en diócesis. Estas normas son como un residuo incompleto del citado Capítulo *De los Vicarios y Prefectos apostólicos*¹⁰⁵.

Esto quiere decir que ha limitado a pocas normas específicas y demuestran que las situaciones no son las mismas en todas las circunscripciones eclesíásticas por las dos causas mencionadas de forma que afectan al régimen de las mismas mientras que las normas sobre la actividad misionera son comunes a toda la Iglesia universal, como requiere la ejecución de las disposiciones de los cc. 383 §4 y 528 §1.

El c. 371 §1 establece que los Vicarios y Prefectos apostólicos son vicarios del Romano Pontífice, por lo que gobiernan la Iglesia particular con potestad ordinaria vicaria, mientras que tal condición no se atribuye a los Prelados y Abades territoriales. El c. 400 §3 establece que el Prefecto apostólico, que normalmente no es consagrado obispo, no debe hacer la visita *ad limina*. Por lo que se refiere al gobierno, al régimen interno de las Iglesias particulares, el c. 420 determina la obligación del Vicario y Prefecto apostólico de nombrarse el sustituto llamado Provicario o Proprefecto para cuando la sede quede vacante. Con esta medida se pretende que la Iglesia particular no esté sin Superior eclesíástico ni un día y que la actividad misionera no se paralice por la ausencia del trabajo de los misioneros para asistir a reuniones del consejo de misión, que podrían tener resultados nefastos para la Iglesia particular. En esta misma perspectiva, el c. 495 §2 impone la constitución del consejo de misión en lugar del consejo presbiteral y del colegio de consultores (c. 502 §4), que es nombrado directamente por el Superior eclesíástico sin participación de los misioneros.

En este contexto tienen sentido las normas específicas propias de la misión *ad gentes*, o el llamado derecho misionero, para circunstancias especiales o extraordinarias, y que la nueva legislación, en virtud del principio de equiparación de la jerarquía misionera al obispo diocesano (cc. 368; 381 §2), ha reducido a las escasas normas citadas sobre el gobierno de los vicariatos y prefecturas.

105 Así lo demuestran las facultades que la Congregación para la Evangelización de los Pueblos concedió a los Legados pontificios en 1999 en los territorios de misiones, Cf. GARCÍA MARTÍN, J., Facultades concedidas a los Legados Pontificios por la «Congregación para la Evangelización de los Pueblos», in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 82 (2001) 317-343.

6. NORMAS APROPIADAS PARA LA ACTIVIDAD MISIONERA

Como se ha dicho antes, la Iglesia reforma sus leyes en fidelidad a su divino Fundador para adaptarlas a su misión salvífica porque considera que el derecho no puede ser un obstáculo para la evangelización¹⁰⁶. Por ello, el Código contiene normas flexibles o apropiadas para favorecer la actividad misionera, la evangelización, en cualquier Iglesia particular. En este sentido, han de ser considerados los cc. 230 §3; 271 §1; 516; 517 §2, que constituyen un régimen especial para toda la Iglesia, por lo que bien puede hablarse de inspiración misionera del derecho común.

Los cc. 230 §3 y 517 §2 tratan de la colaboración de los laicos al ministerio de los presbíteros, sin ser lectores ni acólitos, cuando lo aconseje la necesidad y no haya ministros sagrados pueden suplirles en algunas de sus funciones.

La ausencia o falta de presbíteros en los territorios de misión era bien conocida desde siempre y ha sido suplida frecuentemente por los catequistas, cuya figura regula el c. 785¹⁰⁷ y después ha sido desarrollada por el dicasterio competente¹⁰⁸. Dicha situación, atisbada ya por el Concilio ecuménico Vaticano II¹⁰⁹, es regulada para toda Iglesia particular por los cc. 230 §3 y 517 §2, que tratan de la colaboración de los laicos al ministerio de los presbíteros, sin ser lectores ni acólitos, cuando lo aconseje la necesidad y no haya ministros sagrados, porque pueden suplirles en algunas de sus funciones en caso de necesidad.

Es conveniente notar que tales normas son nuevas en la legislación canónica, pues el c. 230 §3 se fundamenta en la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano

106 JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 de enero de 1983, in: AAS 75-II (1983) VII.

107 El Código anterior no regulaba su función, pero en 1923 la Sagrada Congregación de Propaganda Fide emanó las oportunas disposiciones.

108 C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Guía para los catequistas*. Documento de orientación vocacional, de formación y de promoción del Catequista en los territorios de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 3 de diciembre de 1993, Ciudad del Vaticano 1993. El texto fue publicado en diversas lenguas, pero no el Boletín oficial *Acta Apostolicae Sedis*, por lo que ha de ser considerado como un documento particular. En la conclusión se dice que son directivas.

109 ChD 35: «Los religiosos reverencien siempre con devota delicadeza a los obispos, como sucesores de los Apóstoles. ... Sobre todo, atendiendo a las necesidades urgentes de las almas y la escasez del clero diocesano, los Institutos religiosos no dedicados a la mera contemplación pueden ser llamados por el obispo para que ayuden en los varios ministerios pastorales, teniendo en cuenta, sin embargo, la índole propia de cada Instituto. Para prestar esta ayuda, los superiores han de estar dispuestos, según sus posibilidades, para recibir también el encargo parroquial, incluso temporalmente». Adviértase que el texto conciliar aplica a todas las Iglesias particulares el criterio de la escasez de clero secular, que la disposición del c. 297 de la legislación anterior aplicaba a los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas. Este canon disponía lo siguiente: «A falta de sacerdotes seculares, pueden los Vicarios y Prefectos apostólicos obligar a los religiosos adscritos al vicariato o prefectura, aunque sean exentos, oído antes el Superior de los mismos, a que ejerzan la cura de almas, salvando igualmente los estatutos peculiares aprobados por la Sede Apostólica».

II¹¹⁰ y el c. 517 §2 tiene como fuente una disposición posterior de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos¹¹¹. Las funciones que puede desempeñar un laico en la cura pastoral de una parroquia confiada a un párroco no son especificadas por el c. 517 §2, pero sí lo hace el c. 230 §3¹¹², según las prescripciones del derecho, que han sido precisadas por una ley posterior¹¹³. El c. 230 §3 establece que los laicos pueden ejercer: 1) el ministerio de la Palabra de Dios, pero no pueden predicar la homilía durante la Misa (c. 767), sino fuera de ella según lo establecido en el derecho o las normas litúrgicas¹¹⁴; 2) presidir la oración litúrgica¹¹⁵; 3) administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión.

En relación con la situación señalada, el c. 517 §2 no dice que al laico le sea confiada la parroquia, como se lee en alguna parte, sino que se le concede una participación en el ejercicio de la pastoral de la parroquia, que es confiada a un sacerdote dotado de las potestades propias del párroco por lo que no es correcto decir que la parroquia es confiada a un diácono o a laicos¹¹⁶.

El c. 271 §1 establece que un sacerdote, con el permiso de su obispo, puede trasladarse a otra Iglesia particular que tiene grave escasez de clero para desempeñar allí el ministerio. En tales circunstancias se encuentran siempre las Iglesias particulares que no están constituidas en diócesis. Respecto a esta norma conviene notar que la legislación anterior no consideraba semejante causa¹¹⁷. Esta fue abriéndose paso poco a poco por iniciativas de obispos, generalmente en favor de emigrantes a América, y que Pío XII aplicó a territorios dependientes de la

110 LG 17; AG 17.

111 S. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS O DE PROPAGANDA FIDE, Instr. *La fonction évangélisatrice*, 19 de noviembre de 1976, V.

112 CIC 83, c. 230: «§ 3. «Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho».

113 C. PARA EL CLERO Y 7 DICASTERIOS MÁS, Instr. *Ecclesiae de mysterio* sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, 15 de agosto de 1997, in: AAS 89 (1997) 852-877. Se hace notar que este documento es un decreto general, una ley, pues fue aprobado en forma específica por Juan Pablo II, Cf. GARCÍA MARTÍN, J., Instrucción «Ecclesiae de mysterio»: Algunas observaciones, in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 80 (1999) 182-192.

114 *Ibid.*, art. 3 §4. Esta situación puede darse en la administración del bautismo con rito ordinario (c. 861 §2), cuando asiste al matrimonio en nombre de la Iglesia (c. 1112 §1), en la celebración litúrgica dominical en ausencia del presbítero, cuando preside las exequias.

115 C. PARA EL CULTO DIVINO, Directorio para celebraciones dominicales en ausencia del presbítero *Christi Ecclesia*, 2 de junio de 1988, in: *Enchiridion Vaticanum* 11, 442-468.

116 Como hacen algunos, entre otros, CHIAPPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico*, vol. I, 639: «Parrocchie affidate a un diacono o a laici»; VALDRINI, P., Parroquia confiada a diácono o laicos, in: *Diccionario general de derecho canónico*, Cizur Menor (Navarra) 2012, vol. V, 916-919.

117 CIC 17, c. 144. S. C. CONSISTORIAL, Decr. *Magni semper*, 30 de diciembre de 1918, in: AAS 11 (1919) 39-43, con el que abroga el decreto *Ethnografica studia* del 25 de marzo de 1914 y acomoda las normas del Código a los sacerdotes que emigraban a otros continentes.

Sagrada Congregación de Propaganda Fide, especialmente África, como una forma nueva de ejercer el ministerio sagrado¹¹⁸. Es evidente que c. 271 §1 es una nueva norma especial en favor de la actividad misionera que afecta al régimen de la incardinación de los clérigos. En efecto, según la norma anterior los clérigos eran promovidos al servicio perpetuo de su diócesis en la que quedaban incardinados¹¹⁹. La norma actual manifiesta la flexibilidad legislativa para favorecer el régimen especial de la actividad misionera.

El c. 516 §1 concede al obispo diocesano la posibilidad de organizar la pastoral de cualquier Iglesia particular por medio de la parroquia o cuasiparroquia, y el §2 del mismo canon le permite organizarla de otro modo adecuado en relación con el número de presbíteros y de fieles. El canon incorpora la cuasiparroquia y el citado modo al derecho común, que antes eran modos propios de las misiones. En efecto, la cuasiparroquia fue introducida por el c. 216 §3 del Código de 1917 para los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas y misiones *sui iuris*, que podían, pero no debían, ser divididos en cuasiparroquias¹²⁰, por lo que lo más frecuente eran las estaciones misionales¹²¹. Estas están comprendidas en el «otro modo» del canon, que en las diócesis recibe otros nombres, como «centros de pastoral»¹²². La norma actual ha aplicado también a toda Iglesia particular la flexibilidad normativa que era propia de las misiones para favorecer la evangelización, de modo que el régimen especial misionero se ha hecho común por la misma razón de ser la evangelización.

En esta perspectiva, el derecho especial (derecho misionero) sólo tiene sentido en el contexto de la actividad misionera de la Iglesia, que se lleva a cabo con

118 PÍO XII, Enc. *Fidei donum*, 21 de abril de 1957, in: AAS 49 (1957) 245-246: «Otra forma de recíproca ayuda, ciertamente más incómoda, ha sido adoptada por algunos obispos que autorizan a algunos de sus sacerdotes, aun a costa de sacrificios, a partir para ponerse, durante un tiempo limitado, al servicio de los Ordinarios de África. De esta manera prestan un incomparable servicio, tanto para asegurar la introducción prudente y discreta de formas nuevas y más especializadas del ministerio sacerdotal, como para sustituir al clero de dichas diócesis en las exigencias de la enseñanza, eclesial y profana, a las que aquel no puede hacer frente. Con gusto alentamos semejantes iniciativas...».

119 CIC 17, c. 981 §1: «Si no se puede echar mano de ninguno de los títulos de que se trata en el canon 979 §1, puede suplirse el título por el de servicio de la diócesis, y, en los lugares sujetos a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, por el título de misión, pero con la condición de que el ordenado se obligue con juramento a permanecer perpetuamente al servicio de la diócesis o de la misión, bajola autoridad del Ordinario del lugar que por el tiempo lo fuese».

120 CIC 17, c. 216 §2: «De igual forma se ha de dividir, donde cómodamente pueda hacerse, vicariatos y prefecturas apostólicas».

121 Cf. PAVENTI, X., *o.c.*, 142-148.

122 S. C. PARA LOS OBISPOS, Directorio sobre el ministerio pastoral de los obispos *Ecclesiae imago*, 22 de febrero de 1973, n. 183, texto latino in: OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. V, Roma, 1980, n. 4174, col. 6522.

los no creyentes en Cristo (cc. 369; 383 §4), dado para circunstancias especiales o extraordinarias por distintas razones para favorecer la evangelización.

CONCLUSIONES

1. El Código de 1917 sintetizó las numerosas normas emanadas por la S.C. de Propaganda Fide para las misiones entre acatólicos en dos Capítulos. El primero concernía al gobierno de los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas y el segundo trataba de las misiones para católicos y acatólicos. Empleaba la palabra misión en sentido genérico, ya que comprendía la actividad pastoral y la actividad misionera, que se realizaba entre los acatólicos, bien sea en las diócesis, responsabilidad de los obispos residenciales, bien sea en los territorios reservados a la Santa Sede.

2. El Código vigente trata la actividad misionera en un Título donde establece principios generales, válidos para toda la Iglesia, porque tal actividad entre los no bautizados se realiza tanto en las nuevas Iglesias o territorios de misión como en las diócesis de antigua cristiandad pues por los progresos de las primeras y la descristianización de las segundas han disminuido las diferencias. Por lo tanto, algunas normas del Título repiten aquellas dadas para toda la Iglesia.

3. Esto ha llevado a equiparar a los presidentes de las Iglesias particulares al obispo diocesano, por lo que en las nuevas Iglesias se aplican las mismas normas que en las diócesis, con alguna excepción prevista para los vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas. Como consecuencia, la actividad misionera con los no bautizados ha adquirido gran relevancia en la nueva legislación, inspirada en la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II, de modo que el Código tiene un carácter más misionero.

4. Para favorecer la actividad misionera el legislador ha emanado normas flexibles que antes se aplicaban en las misiones *ad gentes*. Tales normas conceden al obispo diocesano una competencia mayor para ordenar la actividad pastoral y misionera con los no bautizados ya sea mediante la cuasiparroquia ya sea otro modo, para buscar misioneros y la colaboración de los laicos.

REFERENCIAS

1. Fuentes

- BENEDICTO XV, Enc. *Maximum illud*, 30 de noviembre de 1919, in: AAS 11 (1919) 440-455.
- CLEMENTE IX, Const. *Speculatores domus Israel*, 13 de septiembre de 1669, in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, Romae 1907, vol. I, n. 186, 60-62.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO I, Esquema *Super Missionibus Apostolicis, Adnotationes*, in: MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 53, Graz: ADEVA, 1961, col. 53-155.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG), in: AAS 57 (1965) 5-71.
- Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia *Christus Dominus* (ChD), in: AAS 58 (1966) 579-597.
- Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* (AG), in: AAS 58 (1966) 947-990.
- Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (DH), in: AAS 58 (1966) 929-946.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO Y 7 DICASTERIOS MÁS, Instr. *Ecclesiae de mysterio* sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, 15 de agosto de 1997, in: AAS 89 (1997) 852-877.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, Directorio para celebraciones dominicales en ausencia del presbítero *Christi Ecclesia*, 2 de junio de 1988, in: *Enchiridion Vaticanum* 11, 442-468.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declar. *Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000, in: AAS 92 (2000) 742-765.
- CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Guida pastorale “Le giovani chiese”, 1 de octubre de 1989.
- Guía para los catequistas. Documento de orientación vocacional, de formación y de promoción del Catequista en los territorios de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 3 de diciembre de 1993, Ciudad del Vaticano 1993.
- FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 de marzo de 2022.
- GREGORIO XV, Const. ap. *Inscrutabili divinae providentiae*, 22 de junio de 1622, in: *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, Romae 1907, vol. I, n. 3, 3-4.
- JUAN XXIII, Enc. *Princeps pastorum*, 28 de noviembre de 1959, in: AAS 51 (1959) 833-864.
- JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 de enero de 1983, in: AAS 75-II (1985) VII-XIV.
- Const. ap. *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, in: AAS 80 (1988) 841-930.
- Carta enc. *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, in: AAS 83 (1991) 249-340.
- PABLO VI, m.p. *Ecclesiae sanctae*, 6 de agosto de 1966, in: AAS 58 (1966) 757-787.

- Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, in: AAS 59 (1967) 885-928.
- PÍO XI, Enc. *Rerum Ecclesiae*, 28 de febrero de 1926, in: AAS 18 (1926) 65-83.
- PÍO XII, Enc. *Evangelii praecones*, 2 de junio de 1951, in: AAS 43 (1951) 497-528.
- Enc. *Fidei donum*, 21 de abril de 1957, in: AAS 49 (1957) 225-248.
- S. C. CONSISTORIAL, Decr. *Magni semper*, 30 de diciembre de 1918, in: AAS 11 (1919) 39-43.
- S. C. DE PROPAGANDA FIDE, *Pro audientia Sanctissimi*, 7 de noviembre de 1929, in: *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum*, n. 146, 349-350.
- Instr. *Quum huic*, 8 de diciembre de 1929, in: AAS 22 (1930) 111-115.
- S. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS O DE PROPAGANDA FIDE, Instr. *La fonction évangélistrice*, 19 de noviembre de 1976.
- Instr. *Relationes in territoriis missionum*, 24 de febrero de 1969, in: AAS 61 (1969) 281-287.
- S. C. PARA LOS OBISPOS, Directorio sobre el ministerio pastoral de los obispos *Ecclesiae imago*, de febrero de 1973, in: OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Roma 1980, vol. V, n. 4174, col. 6462-6539.

2. Bibliografía

- ALONSO LOBO, A., De las cosas, in: ALONSO LOBO, A. - MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, L. - ALONSO MORÁN, S., Comentarios al Código de Derecho Canónico con el texto legal latino y castellano, Madrid: BAC, 1963, tomo II, 58-375.
- CHE CHEN-TAO, V. - DOMINGUES DE SOUSA COSTA, A. - PINTO, P. V. - GIROTTI, G. - DE PAOLIS, V., Esiste ancora l'istituto della « Commissio » nei territori di missione?, in: *Euntes Docete*, 45 (1992) 3-9.
- CHIAPPETTA, L., Prontuario di diritto canonico e concordatario, Bologna: EDB, 1994.
- Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale, 3ª ed., Bologna 2011, vol. I.
- CORONATA, M. A CONTE, *Institutiones iuris canonici ad usum cleri. vol. II de rebus, Taurini-Romae*, 1939.
- CORRAL SALVADOR, C. (dir.) - URTEAGA EMBIL, J. Mª., Diccionario de derecho canónico, 2ª ed., Madrid: Tecnos, 2000.
- DE ECHEVERRÍA, L., Comentario al c. 782, in: DE ECHEVERRÍA, L. (dir.), Código de derecho canónico. Edición bilingüe comentada, 6ª ed., Madrid: BAC, 1985.
- DÍEZ, L., *Index verborum constitutionis apostolicae Ioannis Pauli Pp. II "Pastor Bonus" de Curia Romana*, in: BASSO, M. (a cargo de), *Opus iustitiae pax. Miscellanea in onorem del Prof Xavier Ochoa*, Città del Vaticano: LEV, 1990, 367-472.
- GARCÍA MARTÍN, J., J., La actividad misionera según la doctrina y la legislación de la Iglesia, Buenos Aires: Ed. Claretiana, 1998.
- Instrucción *Ecclesiae de mysterio*: Algunas observaciones, in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 80 (1999) 179-213.

- Facultades concedidas a los Legados Pontificios por la «Congregación para la Evangelización de los Pueblos», in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 82 (2001) 317-343.
- L'azione missionaria della Chiesa nel Codex Iuris Canonici, 2ª ed., Roma: EDIURCLA, 2005.
- La formazione del diritto missionario durante il sistema tridentino (1565-1917), Venecia: Marcianum Press, 2013.
- Normas generales del Código de derecho canónico, 3ª ed., Valencia 2014.
- La suerte del sistema de comisión en las misiones «apud infideles» según las normas canónicas, in: *Revista Española de Derecho Canónico*, 75 (2018) 455-491.
- GHERRI, P., Diritto canonico e Pastorale: la «norma missionis», in: *Apollinaris*, 91 (2018) 83-121.
- LEE, I. TING PONG, L'azione missionaria della Chiesa nel nuovo Codice di Diritto Canonico, in: *La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico 14-25 febbraio 1983*, Roma: Pont. Univ. Urbaniana, 1983, 393-404.
- Il diritto missionario nel nuovo Codice di Diritto Canonico, *ibid.*, 405-421.
- MAROTO, F., Il Diritto canonico e le missioni, in: *Il pensiero missionario*, 1 (1929) 20-26.
- MOYA RENÉ, R., Dimensión misional de la Iglesia en el nuevo Código de derecho canónico, in: *Studium*, 24 (1984) 111-133.
- NAZ, R., Missions (Le droit des), in: NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VI, Paris: Letouzey & Ané, 1957, col. 908-916.
- OTADUY, J., Derecho especial, in: *Diccionario general de derecho canónico*, vol. III, Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2012, 127-130.
- PAVENTI, X., *Breviarium iuris missionalis*, 2ª ed., Romae: Officium Libri Catholici, 1960.
- PÉREZ DE HEREDIA, I. - LLAQUE, J. L., *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona: Herder, 2008.
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972.
- RETAMAL, F., «Comentario al c. 782», in: MARZOA, A. - MIRAS, J. - RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III., Pamplona: EUNSA, 1996.
- SEUMOIS, A., Le problème de la réorganisation territoriale de la S.C. «de Propaganda Fide», in: *Documents Omnis terra*, 11 (Rome 1971/72) 315-329.
- TIHON, P., Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985) 520-536, 698-721.
- VALDRINI, P., Parroquia confiada a diácono o laicos, in: *Diccionario general de derecho canónico*, vol. V, Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2012, 916-919.
- VROMANT, G., *Ius missionariorum, I. Introductio et normae generales*, Bruxelles: Schent, 1934.
- WERNZ, F. X. - VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Tomus IV. De rebus. Vol. II. Magisterium ecclesiasticum. Bona temporalia eorumque administratio, Romae* 1935.

El fenómeno *woke*. Una reflexión en clave crítico-hermenéutica

The woke phenomenon.

A critical-hermeneutic reflection

GABRIELE PALASCIANO

Doctorando en filosofía de la religión (Universidad de Viena)

Licenciado en teología católica (Universidad de Friburgo)

Licenciado en teología protestante (Universidad de Estrasburgo)

Licenciado en historia (Universidad de la Sorbona de París)

gabriel.palasciano@gmail.com

ORCID: 0009-0006-8513-8894

Recepción: 10 de abril de 2024

Aceptación: 9 de mayo de 2024

RESUMEN

Se está imponiendo un modelo cultural diferente, un nuevo paradigma sociocultural que pretende construir una civilización distinta que busca romper con el pasado. Esto es algo que afecta a todas las personas y a las instituciones, es decir, al ritmo vital a nivel mundial. También afecta a la vida de la Iglesia y a la misma aplicación del derecho canónico. Por eso, este estudio quiere ayudar a entender mejor algunas dinámicas que desestabilizan las estructuras del engranaje actual. En concreto, aborda el tema *woke* –o el wokismo–, y lo hace ofreciendo una lectura sosegada en clave crítico-hermenéutica. Este estudio evalúa dos aspectos concretos del contexto histórico-cultural sobre el que se desarrolla el wokismo: un proceso de “americanización” de las ideas y una forma de “descivilización”. Además, pretende definir el concepto del movimiento *woke*, apuntando hacia algunas consideraciones sumarias sobre las posibles razones que han asegurado (y siguen asegurando) su éxito. Tras unas reflexiones sobre la “deconstrucción” como una de sus particulares configuraciones filosóficas, el estudio prosigue mediante un análisis de los principales componentes que hacen del wokismo una forma de (nueva) “religión” secular y sustitutiva, en concreto “supersesionista”.

Palabras clave: americanización; descivilización; wokismo; secularismo; supersesionismo.

ABSTRACT

A different cultural model, as well as a new socio-cultural paradigm that aims to build a different civilisation that seeks to break with the past is becoming increasingly established in society nowadays. It is a phenomenon that has been affecting all people and institutions, and the very pace of life worldwide. It also affects the life of the Church and the application of canon law. For this reason, this study aims to help us better understand some of the dynamics that undermine the current structures. More specifically, it addresses the theme of *woke* – or wokeism – and does so by offering a calm reading in a critical-hermeneutical key. This study examines two specific aspects of the historical-cultural context in which wokeism develops: a process of “americanisation” of ideas and a form of “de-civilisation”. In addition to this, it attempts to define the concept of the *woke* movement, pointing to some brief considerations on the possible reasons that have ensured (and continue to ensure) its success. After some reflections on “deconstruction” as one of its particular philosophical configurations, the study continues with an analysis of the main factors that make wokeism a form of (new) secular and substitute “religion”, namely “supersessionist”.

Keywords: americanisation; de-civilisation; wokeism; secularism; supersessionism.

INTRODUCCIÓN*

Para tratar el fenómeno *woke* –o el wokismo [*wokeism*]– antes de nada, hay que vencer dos objeciones: la primera es que el *woke* no existe sino que más bien representa una invención de los políticos conservadores y reaccionarios alineados con la derecha o con la extrema derecha¹; la segunda es que el término *woke* es impreciso ya que indica algo en sí mismo indefinible, y el mero hecho de que la palabra haya entrado en el lenguaje común de las principales lenguas no sería una prueba fehaciente de su existencia². Estas objeciones pueden responderse en dos momentos:

- En primer lugar, hay que reconocer que actualmente existe una importante producción sobre el tema, vinculada tanto al ámbito periodístico como, aunque en menor medida, al académico³. Desde ambos ámbitos el fenómeno *woke*

* Este artículo es fruto de la conferencia impartida por el autor en el acto académico tenido con motivo de la fiesta de la Facultad el 30 de enero de 2024.

1 Para una visión general de estas consideraciones, cf. F. CUSSET, *La haine de l'émancipation. Debout la jeunesse du monde*, Paris: Gallimard 2023, 14; 22. En una perspectiva diferente, esto también lo señala N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, Paris: Albin Michel, 2023, 15.

2 Según François Cusset no existe una unidad en este concepto, lo que, para él, demuestra que es una creación elaborada por una derecha conservadora. Para una breve crítica de tales conclusiones, cf. S. FITOUSSI, *Woke fiction. Comment l'idéologie change nos films et nos séries*, Paris: Le cherche midi, 2023, 18-19.

3 A modo de ejemplo, además de los volúmenes ya mencionados (de Samuel Fitoussi y Nathalie Heinich), sin entrar todavía en una valoración crítica, señalamos: D.L. BERNSTEIN, *Woke Antisemitism: How a Progressive Ideology Harms Jews*, New York: Post Hill Press, 2022; M. BOCK-COTE, *La révolution raciale et autres virus idéologiques*, Paris: Presses de la Cité, 2021; K. BORYSENKO, *Actively Unwoke: The Ultimate Guide for Fighting Back Against the Woke Insanity in Your Life*, New York: Bombardier Books, 2022; J.-F. BRAUNSTEIN, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris: Grasset, 2018; ID., *La religion woke*, Paris: Grasset, 2022; N. BUSSIGNY, *Les nouveaux inquisiteurs*, Paris: Albin Michel, 2023; A. DE GUIGNE, *Le capitalisme woke. Quand l'entreprise dit le bien et le mal*, Paris: Presses de la Cité, 2022; PH. D'IBARNE, *Le grand décalage. Pourquoi les français n'aiment pas leur travail*, Paris: Albin Michel, 2022; R. HANANIA, *The Origins of Woke: Civil Rights Law, Corporate America, and the Triumph of Identity Politics*, Northampton: Broadside Books, 2023; H. HECKMANN, *Cancel! De la culture de la censure à l'effacement de la culture*, Paris: Intervalles, 2022; C. HEITZMAN, *The Coming Woke Catastrophe: A Critical Examination of Woke Culture*, Washington: Academica Press, 2022; E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023; B. LEVET, *Le courage de la dissidence. L'esprit français contre le wokisme*, Paris: Éditions de l'Observatoire, 2022; J. MCWHORTER, *Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America*, New York: Portfolio-Penguin, 2021; N. MERING, *Awake, Not Woke: A Christian Response to the Cult of Progressive Ideology*, Gastonia: TAN Books, 2021; S. NEIMAN, *Left Is Not Woke*, Cambridge: Polity Press, 2023; G. PALASCIANO (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine?*, Paris: L'Harmattan, 2024; H. PLUCKROSE, J. LINDSAY, *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity – and Why This Harms Everybody*, Durham: Pitchstone Publishing, 2020; C. RHODES, *Woke Capitalism. How Corporate Morality is Sabotaging Democracy*, Bristol: Bristol University Press, 2022; E. RUBIO, *Religión woke. El despertar del supremacismo identitario*, Córdoba: Almuzara, 2023; X.-L. SALVADOR, *Petit manuel à l'usage des parents d'un enfant woke*, Paris: Cerf, 2022; R. SCIORA, *Faut-il avoir peur du wokisme? Comprendre la philosophie woke*, Paris: Armand Colin, 2023; O. STRACHAN, *Christianity and Wokeness: How the Social Justice Movement Is Hijacking the Gospel – and the Way to Stop It*, Washington: Salem Books, 2021; J. SZLAMOWICZ, *Les moutons de la pensée. Nouveaux conformismes idéologiques*, Paris: Cerf, 2022; P.-A. TAGUIEFF, *Pourquoi déconstruire? Origines philosophiques*

no sólo existe, sino que es un proyecto bien definible en sus rasgos esenciales. Algunos piensan que la cuestión está en el reconocimiento de dicho término en el espacio público, aunque, en realidad, habría que situarlo desde las pruebas relativas al wokismo, dicho de otra manera, presentarlo como una cosmovisión basada en una percepción negativa de Occidente, al que se considera regido por estructuras de poder, por jerarquías de dominación, por sistemas de opresión que pretenden reducir la dimensión de la alteridad, es decir, hacer inferior al otro arrojándolo a las minorías⁴. Todo esto se promueve, principalmente, por las generaciones más jóvenes, por los progresistas militantes, a menudo extremistas, que, “despertados” del letargo de la condición nefasta en la que se encuentran las minorías, tienen como objetivo existencial la concienciación sociocultural y sociopolítica con respecto al mal que perciben o experimentan. Así pues, el militantismo *woke* se considera investido de una misión moral: actuar, luchar y comprometerse contra todas las formas de homofobia, misoginia, transfobia y racismo sistémico presentes en las sociedades occidentales⁵.

- La segunda objeción se refiere a la supuesta fragilidad de la definición del wokismo como “progresismo radicalizado” y, aún más, como “cosmovisión progresista radicalizada”⁶. Conviene señalar a este respecto que, si bien es posible negar que constituya, por así decir, una filosofía coherente, una forma estructurada de pensamiento, no es posible negar, sin embargo, que presenta un conjunto de ideas o teorías circunscritas que han inundado literalmente el

et avatars politiques de la French Theory, Saint-Martin-de-Londres: H&O, 2022; ID., Qui est l'extrémiste?, Paris: Intervalles, 2022; A. TOULOUSE, Wokisme. La France sera-t-elle contaminée?, Monaco: Éditions du Rocher, 2022; P. VALENTIN, Comprendre la révolution woke, Paris: Gallimard, 2023; K. XU, School of Woke. How Critical Race Theory Infiltrated American Schools and Why We Must Reclaim Them, New York: Center Street, 2023.

4 Sobre esta percepción radicalmente negativa de Occidente: cf. P.-A. TAGUIEFF, Pourquoi déconstruire?, 43-51.

5 Testimonios sobre algunos casos prácticos, en los que se concretizan estas percepciones negativas, son ofrecidos por N. BUSSIGNY, Les nouveaux inquisiteurs, 22-81; 105-120; 121-140; 154-168; R. SCIORA, Faut-il avoir peur du wokisme?, 145; 147-148. Curiosamente, Sciora señala casos concretos de censura o intolerancia *woke*, sin negar todavía las características positivas del movimiento. Por ejemplo, cf. *ibíd.*, 139-143; 157-158.

6 Hablamos de “cosmovisión”, a pesar de que es difícil ofrecer un significado preciso de este término, porque el concepto presenta un horizonte teórico y práctico más amplio que el de “ideología”. Desde un punto de vista teórico, una cosmovisión, es decir, una visión del mundo, conlleva un conjunto indefinido de supuestos y postulados que influyen en el conocimiento (tanto filosófico como científico) y la comprensión del mismo mundo. Desde una perspectiva práctica, toda cosmovisión supone la adhesión voluntaria o involuntaria a un conjunto de representaciones o creencias. Para más aclaraciones sobre la distinción entre los conceptos de “cosmovisión” e “ideología”, cf. R. VARGAS-MACHUCA, Concepción del mundo, in: M.A. QUINTANILLA (ed.), Diccionario de filosofía contemporánea, Salamanca: Sígueme, 1976, 93-94; ID., Ideología, in: M.A. QUINTANILLA (ed.), Diccionario de filosofía contemporánea, 216-219.

mundo occidental sobre todo en la última década⁷. En esencia, el wokismo es una realidad sociológica, un elemento que se ha convertido en fundamental para la vida cultural, primero en Estados Unidos, y, ahora también, en pleno desarrollo en Europa, cuyos principios se están extendiendo al ámbito educativo, mediático, político y científico⁸.

Con estos presupuestos, desarrollaremos este estudio en seis puntos. El primero y el segundo evalúan dos aspectos concretos, aunque no los únicos, del contexto histórico-cultural sobre el que se implanta y desarrolla el wokismo, que consisten en un proceso de “americanización” de las ideas y una forma de “descivilización”. El tercero pretende definir el movimiento *woke*, su concepto y su carácter específico, mientras que el cuarto apunta hacia algunas consideraciones sumarias sobre las posibles razones que han asegurado –y siguen asegurando en la actualidad– su éxito. Tras unas reflexiones sobre la “deconstrucción” como una de sus particulares configuraciones filosóficas, desarrolladas en el quinto punto, el estudio prosigue, en el sexto, mediante un análisis de los principales componentes que hacen del wokismo una forma de (nueva) “religión” alternativa, pero secular y sustitutiva.

1. EL PROCESO DE “AMERICANIZACIÓN” DE LAS IDEAS

Para comprender la esencia del fenómeno *woke*, conviene detenerse en el importante proceso de “americanización” de las ideas. La expresión es antigua ya que aparece en la historiografía a principios del siglo XIX, entrando tanto en el debate público estadounidense como en el europeo, convirtiéndose en sinónimo de modernización o industrialización, y, a veces incluso, adquiriendo una connotación negativa, en el sentido de una civilización inspirada en los ideales materialistas y deshumanizadores⁹.

7 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 13-14. En concreto, existe un abanico conceptual relevante que engloba ideas como: androcentrismo, apropiación cultural, blanquitud, cultura de la violación, decolonialismo, fragilidad blanca, heteronormatividad, interseccionalidad, masculinidad tóxica, patriarcado, privilegio blanco, racismo sistémico, supremacía blanca, transidentidad, etc. Es esencialmente a esta constelación a la que nos referimos cuando hablamos del fenómeno *woke*. Sobre estos aspectos, cf. S. FITOUSSI, *Woke fiction*, 19, nota b.

8 Para una visión de conjunto sobre la difusión del wokismo: N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?* 130-136.

9 Para una historia de la palabra, cf. L. TOURNÈS, *Américanisation. Une histoire mondiale (XVIIIe-XXIe siècle)*, Paris: Fayard, 2020, 11-15.

El *woke* representa un producto cultural estadounidense¹⁰, cuya difusión en suelo europeo queda patente por la presencia de un número considerable de expresiones en lengua inglesa que no son traducidas¹¹. Además del ámbito lingüístico, una tendencia similar se manifiesta en la estructuración universitaria del conocimiento, que empieza a parcelarse según el modelo estadounidense de los *studies*¹², cada vez más extendido¹³.

Sin embargo, la “americanización” no es algo reciente. Desde hace algunos años, Régis Debray presenta la civilización europea como profundamente americanizada¹⁴. En esta medida, Europa, que forma parte integrante del conjunto occidental, quedaría reducida a una mera copia de los Estados Unidos. No entraremos aquí en la delicada cuestión de las causas de tal transformación, que, según el filósofo francés, parece estar en parte –e inevitablemente– vinculada a la esencia misma de Europa, que encarna la dimensión del tiempo, por oposición a la de Estados Unidos, que encarna más bien la dimensión del espacio¹⁵. Es importante señalar aquí que, para Debray, el continente europeo está siendo absorbido por una civilización más eficiente no sólo cultural y científico-tecnológicamente, sino también militarmente. Así pues, si antes Europa consideraba a los demás pueblos y naciones como periféricos, casi como sus apéndices civilizatorios, la situación actual parece presentar una inversión de la realidad, ya que asistimos a una metamorfosis de la civilización europea primero en una civilización euroamericana, después en una civilización plenamente americana¹⁶.

Empero, el historiador francés Ludovic Tournès advierte contra un uso reductor de una noción tan compleja¹⁷. Para él, el concepto de “americanización” tiene ante todo un doble significado. Por un lado, se refiere a las políticas de inmigra-

10 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 101-104.

11 Piénsese en términos, hoy recurrentes, como: *Black lives matter*, *cancel culture*, *mansplaining*, *manspreading*, *maninterrupting*, *MeToo*, *shaming*, *white privilege*, *woke*, *woke washing*, etc.

12 Especialmente relevante es la cuestión de los *studies*: *africana studies*, *black studies*, *decolonial studies*, *fat studies*, *feminist studies*, *gay and lesbian studies*, *gender studies*, *postcolonial studies*, *queer studies*, *science studies*, etc. Para una visión de la cuestión de los *studies* y su relación con el wokismo, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 55-58. Además, cf. A. CARRERA, *Sapere*, Bologna: Il Mulino, 2023, 111-112. En estas páginas, el académico italiano se refiere a la revolución cultural de la izquierda, esencialmente norteamericana, estructurada en torno a políticas de identidad que sustituyen al concepto de “lucha de clases”, cuyos pilares se identifican en la promoción de los *gender studies* y *race studies* –estos últimos incluyendo la *critical race theory*–.

13 Cf. E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT, *Avant-propos*, in: ID. (eds.), *Après la déconstruction*, 13.

14 Para un intento de cronología del fenómeno de “americanización”, aunque centrado esencialmente en el mundo francés, cf. R. DEBRAY, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Paris: Gallimard, 2017, 87-100.

15 Con respecto a estos dos elementos, cf. *ibíd.*, 107-123.

16 Sobre el proceso de “americanización” europea, cf. *ibíd.*, 35-51.

17 Cf. L. TOURNÈS, *Américanisation*, 7-8.

ción estadounidenses, activas sobre todo desde principios del siglo XX, que consisten en una serie de medidas sociopolíticas adoptadas por organismos públicos y grupos privados con el objetivo de transformar a los inmigrantes en ciudadanos estadounidenses, asegurando su transición cultural efectiva. Por otro lado, la expresión alude al proceso de internacionalización de Estados Unidos, con especial referencia a la historia, las prácticas y los valores estadounidenses. Ambas dimensiones ayudan a comprender cómo Estados Unidos se ha construido a sí mismo como nación con vocación planetaria. La idea de ampliar las fronteras forma parte de este nacionalismo que se concibe a sí mismo igual que un imperio no territorial, basado en el ideal de un mundo llamado a compartir su historia y su destino¹⁸.

Estas consideraciones nos permiten integrar un tercer aspecto, indispensable para el desarrollo del análisis: la “americanización” representa el proceso de exportación de la cultura estadounidense a todo el mundo. Aquí intervienen dos dimensiones adicionales, útiles para identificar ciertos rasgos típicos del wokismo. La “americanización” incluye en primer lugar un “ideal mesiánico” que ve a Estados Unidos investido providencialmente de una misión universal, consistente en la creación de una federación mundial o de una esfera de influencia global a través de la cual pueda garantizar la paz y extender su autoridad¹⁹. Se trata de un ideal asumido por el movimiento *woke* que pretende llevar la luz –una “luz mesiánica”– al mundo entero²⁰.

Entre las dinámicas de “americanización”, el cine también ha sido siempre un medio de educación cívico-política. A lo largo de la historia, desde principios del siglo XX, ha servido a la causa de la difusión de la cultura estadounidense, y ello tanto a nivel material (pensemos en el *American Dream* o en el optimismo del *American Way of Life*) como ideológico (influyendo, por ejemplo, en los estilos de vida y las modas de pensamiento)²¹. Conviene detenerse sucintamente en este aspecto, ya que uno de los ámbitos en los que más se nota la difusión de los principios del wokismo son el cine y la televisión (especialmente las series y las

18 Sobre estos y otros aspectos: cf. L. TOURNÈS, *Américanisation*, 95-109 (expansión de una nación-mundo); 109-116 (englobar el mundo); 129-132 (“americanización” y globalización).

19 Sobre el “ideal mesiánico”: cf. *ibíd.*, 95; 134-142; 157-170. Para unas consideraciones religiosas de esta misión, cf. *ibíd.*, 172-182.

20 Acerca de esta dimensión electivo-mesiánica: J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 26-27; E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT, *Avant-propos*, in: ID. (eds.), *Après la déconstruction*, 13-14.

21 Unos avances en la investigación de estas cuestiones son ofrecidos por L. TOURNÈS, *Américanisation*, 38-60; 83-87; 295-342.

telenovelas)²². Por otra parte, la promoción de contenidos *woke* implica a numerosas plataformas digitales, intensificándose debido a su éxito de audiencia y rentabilidad económica²³. En efecto, el espíritu *woke* es capaz de cambiar considerablemente los campos de la producción cinematográfica, televisiva y de ficción, difundiendo entonces un nuevo paradigma cultural²⁴.

2. EL OCCIDENTE Y LOS CONCEPTOS DE “DECADENCIA”, “CRISIS” Y “DESCIVILIZACIÓN”

Hasta ahora, hemos visto lo que la “americanización”, como proceso antiguo, complementado actualmente por el wokismo, supone en el plano de las ideas, influyendo en una parte de la esfera occidental que es Europa. Pasemos ahora al análisis de la dimensión cultural de Occidente, tal como la cosmovisión *woke* la encuentra en su avance. Preguntémosnos primero: ¿qué es “Occidente”? Una respuesta inequívoca sería imposible, pues se correría el riesgo de proyectar sobre este concepto un modelo reductor. Aunque es difícil concebirlo como una categoría precisa²⁵, “Occidente” puede rastrearse desde dos puntos de vista fundamentales. Desde una perspectiva geográfica, representa lo que se encuentra al oeste. Esta perspectiva integra una segunda, a la vez geopolítica e histórico-cultural, que incluye los contextos y valores formativos europeos y norteamericanos²⁶.

22 Sobre la relación entre el wokismo sistémico y el mundo del cine, especialmente con respecto a los criterios de la “diversidad” exigidos por l’*Academy of Motion Picture Arts and Sciences*, cf. S. FITOUSSI, *Woke fiction*, 89-92.

23 Entre las miniseries mencionamos aquí *Echo* (2024). Concebida por Marion Dayre y basada en la protagonista del cómic de *Marvel Comics*, cuenta la historia de Maya López (apodada “Echo”), una neoyorquina ex delincuente, indígena, sorda y mutilada que, aceptando una vida difícil, abandona New York para regresar a su pueblo natal de Tamaha (Oklahoma), reencontrándose con el afecto familiar, redescubriendo sus raíces amerindias y renovando los lazos con su comunidad originaria. La protagonista reproduce, en cierto sentido, el prototipo de heroína *woke*, por cuyo perfil atípico parece apostar la directora Sydney Freeland –que también se declara *navajo* y se define como transexual–.

24 Para un análisis en profundidad de estos asuntos: S. FITOUSSI, *Woke fiction*, 21-34. El ensayista francés pasa revista a películas acusadas, desde una mirada *woke*, de proponer el ideal del “salvador blanco” (141-143) o los estereotipos de género (164-165). Además, analizando también series y miniseries con motivos *woke*, Fitoussi presenta los intentos subyacentes de deconstruir, por ejemplo, los supuestos mitos: de la blanquitud (285-291); del esencialismo de género en favor de la fluidez (279-280); de la heterosexualidad (267-271); de la maldad blanca (213-228); del salvador blanco (138-143). Para una rápida consideración del análisis de las películas, series y miniseries inspiradas en el wokismo, cf. *ibíd.*, 46-50; 72-81; 88; 213-228.

25 De la interminable bibliografía sobre el tema, limitémonos a señalar dos estudios: en primer lugar, para un examen de los diversos aspectos de la cultura occidental a lo largo de los siglos, PH. NEMO, *Qu’est-ce que l’Occident?*, Paris: Presses universitaires de France, 2013; además, para una historia contemporánea –y también crítica– de Occidente, H.A. WINKLER, *Geschichte des Westens*, vol. 1-4, München: C.H. Beck, 2009-2015. Esta obra monumental relata la historia de Occidente, incluidas su dinámica cultural y su identidad.

26 Ambas acepciones se presentan sucintamente en CH. GODIN, *Dictionnaire de philosophie*, Paris-Nantes: Fayard-Éditions du temps, 2004, 899.

Occidente es el vínculo creado, a lo largo de los siglos, entre la civilización clásica, es decir, la civilización grecorromana, y el judeocristianismo, más concretamente un cristianismo vinculado a la esfera político-cultural romana. Esta forma de cristianismo se consolida en la época medieval, realizándose también en la confrontación-choque con otras civilizaciones (especialmente la civilización árabe-musulmana), para convertirse después en un fenómeno global en la época moderna, especialmente desde la caída de Constantinopla (siglo XV) y la colonización europea de las Américas (siglos XVI-XIX)²⁷.

Aunque aproximativa, tal definición permite delimitar la reflexión, así como elaborar tres conceptos útiles para un análisis de la situación actual en la que se encuentra la realidad occidental. Los dos primeros son los de “decadencia” y “crisis”. Corresponden a percepciones históricas aún presentes²⁸, entonces no del todo abandonadas, pero sobre cuya necesaria distinción insiste el historiador holandés Johan Huizinga en *In de schaduw van morgen* (1935)²⁹. El tercero se

27 Para una definición de la especificidad de Occidente: B.B. DE MESQUITA, *The Invention of Power: Popes, Kings, and the Birth of the West*, New York: PublicAffairs, 2022. El politólogo estadounidense utiliza el término “Occidente” –que él reconoce como expresión surgida en el siglo XVI– para referirse a los países de cultura judeocristiana, es decir, a una serie de territorios que, a lo largo de la historia, extienden su cosmovisión por todo el planeta hasta, al menos, el final de la *pax americana*. Más exactamente, de Mesquita encuentra el origen de la civilización occidental en la separación entre los poderes político y religioso que se realiza en el siglo XII con el *Concordato de Worms*, documento que pone fin a la lucha entre imperio y papado por la autoridad suprema de la cristiandad europea. Se trata de una aclaración que permite superar, al menos en parte, consideraciones sobre la civilización occidental como las expresadas por V. AINO, *Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntajiykiwi (populucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)*, in: *Interdisciplina*, 6 (2018) 34, nota 4.

28 Aunque no sea posible esbozar aquí un cuadro preciso, historiográficamente estructurado, limitémonos a señalar algunas obras en particular que, en su conjunto, pueden ayudarnos a ver las cosas de manera más sencilla. Básicamente, las predicciones realizadas durante el siglo XX, incluso a principios del XXI, en torno a la civilización occidental son las siguientes: “cansancio”, “crisis”, “decadencia” y “derrota”. En cuanto al “cansancio” como malestar de Occidente, cf. R. ARGULLOL, E. TRÍAS, *El cansancio de Occidente. Una conversación*, Barcelona: Destino, 1992², 11-12; 56-68; 75-78. De la “crisis” habla, entre otros, F. BERARDI, *Tenemos que desertar de la reproducción de la especie* [Entrevista por P. de Llano Neira], in: *El País semanal* 2463, 10.12.2023, 36-41. En particular, cf. 40. Con respecto a la civilización occidental, aunque reconoce su elemento positivo, el filósofo italiano reflexiona sobre su «proyecto de poder y sumisión de los otros por parte de los blancos occidentales». Continúa afirmando que «esta civilización blanca está en crisis, o, más que crisis, en verdadera desintegración. [...] Vamos a asistir a la venganza de los no blancos». Acerca de la noción de “decadencia”, cf. M. ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris: Flammarion, 2017, 23-40; J. BARZUN, *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life*, New York: HarperCollins, 2000. Con respecto al concepto de “derrota”: E. TODD, *La défaite de l'Occident*, Paris: Gallimard, 2024. Volviendo brevemente al tema de la “decadencia” occidental, son curiosas las proposiciones contenidas en R. DEBRAY, *Civilisation*, 223-243. Casi como Barzun, pero con acentos distintos, el filósofo francés ve en la “decadencia” un momento histórico favorable y fértil para una civilización que, habiendo alcanzado la cima de su fermentación, puede así fermentar otras civilizaciones: la “decadencia” se convierte de tal manera en transmisión y supervivencia.

29 Nos referimos a la edición italiana de esta obra: J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Torino: Einaudi, 1963². En particular, cf. *ibíd.*, 3-6 (sobre la sensación de “decadencia”); 12-19 (sobre la “crisis” de civilización actual en comparación con las anteriores); 29-31 (sobre el carácter problemático de la noción de “progreso”); 40-47 (sobre el “debilitamiento” de la razón); 48-57 (sobre el declive del espíritu crítico); 133-136 (acerca de la aparición de la irracionalidad); 124-132 (sobre el alejamiento de la experiencia estética de la razón y la naturaleza). Para un

refiere a la “descivilización” y, en nuestra opinión, aunque no excluye necesariamente a los dos anteriores, es más apropiado para definir el estado actual de las cosas. No obstante, cada uno de ellos requiere las debidas aclaraciones.

La noción de “decadencia”, también en sentido filosófico, expresa la idea de caída, ruina, pérdida de integridad o degradación que puede afectar tanto a un individuo como a una colectividad. Es siempre el resultado de un proceso, opuesto al progreso, debido a fuerzas internas o externas. Con respecto al ámbito occidental, un modelo clásico de la visión de una supuesta “decadencia” lo encontramos en Oswald Spengler quien, en *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), influido por el pesimismo nietzscheano, considera que la civilización occidental, concretamente la europea –a la que llama «fáustica»–, se acerca a su fin. Sin embargo, el filósofo alemán confunde el fin del Segundo Imperio germánico (1918) con la extinción de la civilización occidental. Se trata de una percepción limitada que no tiene en cuenta el florecimiento cultural, económico y político que caracteriza, al menos, las dos primeras décadas del siglo XX –y esto a pesar de las graves perspectivas bélicas³⁰–.

El concepto de “crisis” hace referencia a un cambio, a la aparición repentina de un fenómeno particular, a un momento de incertidumbre que se advierte en la existencia individual o colectiva. Esta inseguridad es en sí misma ambivalente, ya que puede conducir al mejoramiento o al empeoramiento de una situación determinada. Por lo que respecta a Occidente, la idea de la aparición de una conmoción cultural se atestigua de diversas maneras, y adquiere relevancia en el periodo moderno. Es una percepción que tiene algunos desarrollos claros, que son dignos de mención. Uno de los problemas que se plantean en la época moderna, por ejemplo, se refiere al legado de Aristóteles. La filosofía aristotélica domina el pensamiento filosófico y el paradigma científico en Occidente durante varios siglos³¹. Con el advenimiento de la modernidad, el pensamiento occidental se embarca en un proceso de liberación de la misma, como lo demuestra el creciente interés por la experimentación y ya no sólo por la deducción a partir de observaciones. La dificultad de este paradigma filosófico, con sus nada desdeñables

análisis de los aspectos más filosóficos de la obra del historiador holandés, D. CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, in: J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, VII-XXXII. Para una reflexión sobre su comprensión de la civilización occidental, cf. *ibíd.*, XXVII-XXXII.

30 Para un estudio crítico de la filosofía spengleriana de la historia: G.M. SWER, *Timely Meditations? Oswald Spengler’s Philosophy of History Reconsidered*, in: *Prolegomena*, 17 (2018) 137-154.

31 Para una visión de conjunto de estas problemáticas, recomendamos la lectura de dos estudios eruditos cuyas conclusiones siguen siendo válidas: J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident*, in: B. PARAIN (ed.), *Histoire de la philosophie. I. Orient, Antiquité, Moyen Âge* [Encyclopédie de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1969, 1198-1563.

repercusiones antropológicas y epistemológicas, conlleva la reducción de la autoridad del pensamiento aristotélico³².

Durante el siglo XVII, la civilización occidental adopta los rasgos de una autocrítica radical, un elemento a menudo pasado por alto tanto por parte de los críticos del colonialismo como de los militantes *woke*. La cultura de la crítica resulta esencial para la construcción de la identidad y la modernidad occidentales: ambas son el resultado de la crítica que Occidente realiza principalmente de sí mismo; una crítica inaugurada por los pensadores libertinos del siglo XVII, desarrollada con la Ilustración en el siglo XVIII, consolidada durante el siglo XIX, pero sobre todo en el siglo XX ante acontecimientos catastróficos como los dos conflictos mundiales, el holocausto y el colonialismo. La crítica de la civilización occidental sigue, pues, el planteamiento kantiano, es decir, se realiza a través de aquellos modos de pensamiento crítico que permiten al filósofo ser propiamente “crítico”. De hecho, el principio del *sapere aude* se concretiza, entre otras cosas, en la crítica del conocimiento, de las costumbres, de la cultura, de la sociedad, de la política, e incluso del propio concepto de “civilización”, y, en particular, de “civilización occidental”³³. En este horizonte, la “crisis” cultural de Occidente conlleva inevitablemente la caída de la idea de “mediador universal” que se forma a lo largo del tiempo, llevando a Occidente a autorrepresentarse como la cúspide de la civilización planetaria, alimentando así sus proyectos imperialistas³⁴. Sin embargo, incluso antes de que fuera deconstruida por los *postcolonial studies* y los *decolonial studies*³⁵; incluso antes de que fuera denunciada por el militante *woke*, esta autorrepresentación entra en crisis a través de la crítica que realiza su propio pensamiento. Occidente y el sujeto occidental se destituyen a sí mismos, en virtud no sólo de una actitud filosófica crítica, incluso más autocrítica, sino en virtud de una postura intelectual que es nihilista³⁶. El nihilismo corresponde, pues, a la conciencia filosófica del límite, que impide considerarse un absoluto e

32 Con todo, quien desee una síntesis detallada de los fermentos intelectuales de la época moderna puede recurrir al estudio, siempre válido, de M. DE GANDILLAC, *La philosophie de la “Renaissance”*, in: Y. BELAVAL (ed.), *Histoire de la philosophie. II. De la Renaissance à la Révolution kantienne* [Encyclopédie de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1973, 3-356.

33 Para una visión de todas las implicaciones del pensamiento kantiano: M. FRAIJÓ, *Semblanzas de grandes pensadores*, Madrid: Trotta, 2020, 249-274; ID., *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid: Trotta, 2022, 327-346.

34 Sobre el declive de la idea de “mediador universal”: A. CARRERA, *Sapere*, 140.

35 Incluso dentro de los *studies*, es útil distinguir entre poscolonialismo y decolonialismo. A este respecto: P.-A. TAGUIEFF, *Pourquoi déconstruire?*, 27-30.

36 Una caracterización esencial y puntual del nihilismo es la que ofrece F. SAVATER, *El pensamiento negativo: del vacío a los mitos*, in: M.A. QUINTANILLA (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, 334-346. Sobre la actitud nihilista de Occidente, cf. A. CARRERA, *Sapere*, 140; ID., *The Geopolitics of Nihilism*, in: *Giornale critico di storia delle idee*, 1 (2019) 127-142.

imponer ideales absolutos. Se trata de aspectos que podrían ser radicalmente cuestionados y puestos en tela de juicio si se impusieran³⁷.

Teniendo en cuenta estos elementos, se podría considerar que la esencia de Occidente reside en una forma de crisis continua, de la que el sujeto occidental debe tomar conciencia repetidamente. Como muestra de ello, existe una consistente producción filosófico-literaria que, en la segunda mitad del siglo XX, especialmente entre los años 1960-1980, manifiesta la conciencia de la “crisis” de la civilización occidental, percibida además como una fractura antropológico-epistemológica, debido a la experiencia de la guerra y la violencia genocida³⁸.

Volvamos a la noción de “descivilización”³⁹. Esta última permite, al menos en parte, superar el carácter ambiguo de las palabras “decadencia” y “crisis” debido a su posible intercambiabilidad o superposición. El mal uso que se hace de ambas puede llevar a considerar Occidente casi como una reedición del mito de Titón⁴⁰. Éste cuenta que Eos, diosa de la aurora, locamente enamorada de un apuesto joven pescador llamado Titón, pide a Zeus el don de la inmortalidad para su amado, olvidando solicitar el de la eterna juventud. De ahí que Titón esté destinado a vivir una agonía solitaria y un deterioro continuo. Pero, ¿qué puede decirnos este mito griego? El anuncio de un inminente fin de Occidente, la constatación de su progresivo e irremediable deterioro, son ya una retórica consolidada: en la práctica, parece que Occidente, como Titón, vive una condición de perpetua decrepitud⁴¹.

Frente a tales consideraciones, la noción de “descivilización”, sin negar la importancia de las sugerencias derivadas de los dos primeros conceptos (es decir, los de “decadencia” y “crisis”), sitúa la reflexión en otro plano. Nos invita a examinar la carga descivilizadora que anima al wokismo, el objetivo que pretende

37 Cf. *Ibíd.*, 346. Sobre una verdadera antropología del ser humano “sin certezas”, elaborada a partir de la caída irremediable de los absolutos y las certezas, en una perspectiva positiva y no catastrófica, cf. G. PRANDSTRALLER, *L'uomo senza certezze e le sue qualità*, Roma-Bari: Laterza, 1992³.

38 Es todo el sistema de la racionalidad occidental que entra en crisis, como demuestran algunos de los escritos más significativos de la historia del pensamiento (occidental): E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936); TH. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962); M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir* (1969); G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe* (1972); K. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (1975); J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979).

39 Este término, así como el concepto que expresa, se utiliza aquí en un sentido diferente del que le da Heinrich, es decir, siguiendo una acepción más histórico-cultural que sociológica. Lo cierto es que ambas visiones no son opuestas, sino que, dentro de ciertos límites, pueden compararse y posiblemente complementarse. Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 142-145.

40 Cf. *The Hymn to Aphrodite*, in: *The Homeric Hymns* [trad. por CH. BOER], Chicago: The Swallow Press, 1970, 72-82. En particular, cf. *ibíd.*, 80-82.

41 Por un acercamiento al tema desde la perspectiva de la filosofía de la historia: G. PRANDSTRALLER, *Riflessione sulla decadenza dell'Occidente*, Roma: Salerno Editrice, 1981.

perseguir y que consiste en un desmantelamiento total de la civilización occidental. Permite ver además cómo el wokismo se basa en la convicción de que la misma civilización occidental, en su configuración vigente, con sus instituciones (políticas y religiosas), con sus valores (judeocristianos, ilustrados, etc.)⁴² está llegando a su fin, y que por lo tanto es necesario acelerar el proceso de su extinción mediante una demolición sistémica de lo que aún persiste de ella⁴³. Una operación que puede completarse reutilizando eventualmente parte de este material para la nueva construcción *woke*⁴⁴.

En tal marco ideológico, la “descivilización” se abre por tanto paradójicamente a una transformación civilizatoria, concretizada en el compromiso de dar nacimiento a una nueva civilización, a una nueva humanidad, remediando de forma definitiva las discriminaciones e injusticias que han caracterizado —y siguen caracterizando— a las sociedades occidentales⁴⁵.

42 Para una visión poco crítica de la herencia de la Ilustración, sobre todo francesa, cf. L. MIANO, *L'opposé de la blancheur. Réflexions sur le problème blanc*, Paris: Seuil, 2023, 58-62.

43 Cf. G. SAAD, *The Parasitic Mind. How Infectious Ideas Are Killing Common Sense*, Washington: Regnery Publishing, 2020, XI-XII. El psicólogo canadiense habla del sufrimiento actual de Occidente, del que el wokismo representaría una especie de “parásito”. El fenómeno *woke* sería entonces un fenómeno pandémico devastador, que destruye toda capacidad de pensamiento racional y conduce así la civilización occidental a la irracionalidad.

44 Propositiones diferentes con respecto a unos críticos del wokismo se encuentran en: R. SCIORA, *Faut-il avoir peur du wokisme?*, 11-20. Según la perspectiva del politólogo francés, el wokismo no representaría ni una ideología ni una religión, sino una forma de pensamiento progresista. En su opinión, ésta no pretendería deconstruir la civilización occidental porque, como todo movimiento social y revolucionario de la historia, intenta crear una realidad otra. Haciendo *tabula rasa* del pasado, el wokismo buscaría así dar vida a algo nuevo, utilizando elementos del pasado, es decir, del mismo pasado que quiere superar. Para ampliar estas perspectivas, cf. *ibíd.*, 31-46.

45 Para una visión general sobre estas (y otras ideas que incluyen también el cristianismo y la modernidad): R. GROSFUGUEL, E. MIELANTS, *The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System*, in: *Human Architecture. Journal of the sociology of self-knowledge*, 1 (2006) 1-12; S. CASTRO-GÓMEZ, R. GROSFUGUEL (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 17; R. GROSFUGUEL, *Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad* [Entrevista realizada por L. Martínez Andrade], in: *Revista Metapolítica*, 83 (2013) 32-47; W. MIGNOLO, *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, in: E. LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso, 2003, 55-85; ID., *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, in: ID., *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Barcelona: Macha, 2009, 39-49; A. QUIJANO, *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, in: *Anuario Mariateguiano*, 9 (1998) 113-122. Para una crítica constructiva con respecto a estos puntos de vista negativos sobre el Occidente y la modernidad, cf. H. SCHELKSHORN, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009, 11-24; 595-615; ID., *Modernity as a Process of De-Limitations*, in: *JRAT*, 5 (2019) 413-446.

3. EL FENÓMENO *WOKE* O EL WOKISMO

La palabra *woke* tiene una doble caracterización⁴⁶. Por un lado, el término deriva del *argot* afroamericano, retomado posteriormente por el movimiento *Black lives matter*. Acuñado por activistas afrodescendientes, luego extendido al mundo universitario y con relativo éxito desde el año 2010, *woke* deriva de *woken*, participio pasado del verbo *to wake*⁴⁷. Por otra parte, hace referencia a la noción de “despertar” –y “despertamiento”– lo que constituye un elemento decisivo para la cultura político-religiosa estadounidense⁴⁸. Trataremos este aspecto más adelante. Aquí nos limitaremos a subrayar dos puntos. En primer lugar, el término posee un sentido político, que puede traducirse por expresiones como “ser consciente”, “estar informado” y “tomar conciencia”. A esto se añade la expresión *stay woke*⁴⁹, que hace referencia a una conciencia emergente hacia una visión global de la realidad, en la que las injusticias deben ser identificadas y combatidas⁵⁰. A partir del año 2017, el término se incluye oficialmente en el *Oxford English Dictionary*⁵¹, en el que se recogen tanto un significado original, el de “estar informado” o “estar al día”, como un significado contemporáneo, referido a una sensibilidad (concienciación) hacia las injusticias raciales y sociales⁵². En segundo lugar, *woke* se presenta como un término más adecuado, ventajoso porque no se utiliza con un significado ofensivo, respecto a lo de *politically correct*, considerado generalmente en sentido peyorativo por quienes se oponen a

46 Para un esbozo de la definición del fenómeno *woke*: P. VALENTIN, L'idéologie woke. 1. Anatomie du wokisme, Paris: Fondation pour l'innovation politique, 2021, 9-10.

47 Sobre esta terminología: G. PALASCIANO, ¿Quién quiere derribar al Dios cristiano? Apuntes sobre *cancel culture*, *wokism* y cristianismo, in: Ciencia Tomista, 474 (2024) (en imprenta).

48 Cf. J.-F. BRAUNSTEIN, La religion woke, 39-47.

49 Sobre la historia de la expresión, «convertida en su contrario»: C. RIZZACASA D'ORSOGNA, La cultura de la cancelación en Estados Unidos, Madrid: Alianza, 2023, 299-319.

50 Cf. N. HEINICH, Le wokisme serait-il un totalitarisme?, 14.

51 Cf. https://www.oed.com/dictionary/woke_adj2?tl=true. Último acceso: 20.02.2024.

52 Para una mirada a todos estos aspectos cruciales, en vista de una caracterización más profundizada del wokismo, nos remitimos al documental cinematográfico dirigido por Lauren Grant titulado *Stay Woke: The Black Lives Matter Movement* (2016): https://www.youtube.com/watch?v=-QkU6_VWk8. Último acceso: 13.12.2024. Para una visión sucinta del conjunto de elementos a los que se opone el wokismo, cf. F. CUSSET, La haine de l'émancipation, 19. Recordamos aquí, entre varios citados por el historiador francés: el acoso sexual; el crecimiento de los movimientos de extrema derecha; la criminalización de la homosexualidad y el aborto; las desigualdades salariales; la destrucción de la biodiversidad; la discriminación de las minorías visibles; la expulsión de los refugiados; la negación de la historia colonial; la violencia contra las mujeres y contra los homosexuales y transexuales; la restricción del matrimonio y la procreación a las parejas heterosexuales. El denominador común es la denuncia del racismo sistémico y de la culpabilidad de la civilización occidental y del hombre blanco. Sobre este último punto, véanse los propósitos de B. APPLEBAUM, *Being White, Being Good: White Complicity, White Moral Responsibility, and Social Justice Pedagogy*, Lanham: Lexington Books, 2010, 15.

cualquier propuesta progresista con vistas a un mayor control del lenguaje para evitar una terminología que pueda resultar discriminatoria.

El wokismo pretende partir de la experiencia de las minorías marginadas por motivos étnico-raciales, religiosos o sexuales, proclamando la culpabilidad, una culpabilidad sistémica, de las sociedades occidentales⁵³. Propio la insistencia en la culpa occidental refuerza las identidades victimistas, llamando la atención sobre la lucha urgente, casi con tonos escatológicos, contra el responsable (o los responsables) de la discriminación⁵⁴. Aunque no sea un fenómeno que pueda circunscribirse a una esfera política específica, en su configuración actual –es decir, la más difundida y consistente–, el wokismo se presenta como una cosmovisión de izquierda que, mediante un absolutismo de opinión incuestionable, desacredita a sus críticos, situando sistemáticamente a sus oponentes en el campo degradante de un conservadurismo anticuado o de una extrema derecha⁵⁵.

A partir de este conjunto de supuestos podemos identificar cuatro características que lo distinguen⁵⁶. Como primera característica encontramos el *identitarismo*. El wokismo es una corriente de pensamiento que adscribe a los individuos a comunidades en función de la discriminación que sufren o se cree que sufren (discapacitados, extracomunitarios, homosexuales, inmigrantes, lesbianas, mujeres, musulmanes, obesos, personas de color, transexuales, etc.). Se trata de un modelo contrario, por decirlo sin rodeos, al modelo republicano común a muchos de los estados occidentales: una forma que reconoce la comunidad de

53 Se trata, por ejemplo, de una tesis apoyada por I.X. KENDI, *How to Be an Antiracist*, New York: One World, 2019, 13-23. Véanse también las partes dedicadas respectivamente a otras temáticas relevantes: 56-68 («ethnicity»); 122-135 («white»); 136-150 («black»).

54 Para una crítica de la noción de “culpabilidad”, especialmente contra el peligro de encerrar las sociedades contemporáneas en la espiral ideológica de la culpabilización y la victimización continuas, lo que impide asumir responsabilidades y mirar con confianza al futuro, cf. M. EDDE, *La mémoire coupable*, Paris: Bouquins, 2022.

55 Las críticas al wokismo proceden también de la izquierda política, por lo que no puede reducirse a un fenómeno criticado exclusivamente por la derecha política. Aunque los énfasis estas críticas varían, al igual que sus motivaciones subyacentes, aquí nos referimos a las observaciones de N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 155-158. Añadimos las consideraciones de S. NEIMAN, *Left Is Not Woke*, las cuales presentan una crítica de las posiciones identitarias –que más aún serían para ella dogmáticas– de la cultura *woke*. Según la filósofa estadounidense, la izquierda no corresponde al wokismo, que al contrario hunde sus raíces en nociones reaccionarias, sustituyendo el universalismo por un peligroso tribalismo, ni tiene verdaderamente confianza en el progreso. Aunque las reflexiones de Neiman son interesantes, a menudo nos parecen, por así decir, *ad usum Delphini*, así pues, más preocupadas por defender la tesis principal del libro, que es, como recita el propio título, la siguiente: la izquierda no es *woke*. Por lo tanto, Neiman parece exculpar a la izquierda política, no considerando, de forma radicalmente crítica, las responsabilidades que han llevado al desarrollo del wokismo, especialmente en los círculos políticos mismos de izquierda. Sobre la difícil relación de la izquierda actual con el legado de la Ilustración, con el objetivo de una crítica constructiva: S. ROZA, *La gauche contre les Lumières?*, Paris: Fayard, 2020.

56 Para todos estos aspectos, seguimos de cerca el análisis de N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 17-57 («identitarismo»); 93-127 («censura»); 129-154 («totalitarismo de atmósfera»). Aquí, sin embargo, no consideramos la evolución relativa al «ideologismo». Sobre este último elemento, cf. *ibid.*, 59-91.

ciudadanos sin negar, no obstante, que, a título particular, cada cual puede identificarse con un grupo social específico. En la visión identitaria *woke*, el individuo ya no se define en sí mismo, es decir, a partir de su propia singularidad, sino a través de la pertenencia a un grupo. El individuo se considera últimamente en relación con un colectivo más amplio, según los criterios de etnia, religión, género –y otros vectores de identidad colectiva⁵⁷–. En este sentido, el sujeto queda encerrado en categorías estrechas, esencializado según su etnia, creencia religiosa, opción sexual –e incluso según unos rasgos físicos–. Dicho de otro modo, el enfoque identitario pretende encerrar las singularidades en una identidad colectiva de la que es imposible escapar. Esto representa de hecho una actitud ideológica excluyente, difícil de criticar por el riesgo de censura o exclusión que puede conllevar dicha oposición. Según la socióloga francesa Nathalie Heinich, el wokismo constituye, precisamente por su identitarismo ideológico, una forma de regresión social, ya que favorece el paso de una solidaridad orgánica, basada esencialmente en los vínculos creados a partir de la división del trabajo, a una solidaridad mecánica, centrada en las relaciones entre semejantes⁵⁸. Como solidaridad mecánica, fundamentada en la identidad de pertenencia al grupo, el wokismo representa entonces una forma de regresión civilizatoria, amplificada por los medios de comunicación, especializada en compartir comportamientos y gustos similares⁵⁹.

Un segundo elemento caracterizador es la *victimización*. Lo que dificulta la crítica de las teorías *woke* es el hecho de que cada identidad (de género, raza, religión), se basa principalmente en una victimización tanto caracterial cuanto categorial. En consecuencia, criticar el wokismo es atacar a las víctimas⁶⁰. Esta configuración del discurso es tóxica porque fomenta una politización de las subjetividades, basada en la imposición (a los interlocutores) de la identidad del grupo al que se pertenece. Se está en presencia de una actitud de dominación del otro. De hecho, la alteridad, es decir, la persona, se transforma en el receptáculo sumiso de una comunicación unidireccional, impersonal, cuya finalidad es favorecer su reeducación según una constelación de valores diferentes: los valores *woke*. En esta forma de pensamiento, la víctima gana poder para reducir a su vez al antiguo perseguidor en víctima culpable, ya que, en las sociedades occidenta-

57 Por cierto, si quisiéramos profundizar en la cuestión de la aversión del wokismo al universalismo, cf. L. FERRY, *Pensée* 68, “déconstruction” et haine de l’universalisme, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 37-44.

58 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 17-57.

59 Cf. *Ibíd.*, 21.

60 Cf. *Ibíd.*, 18-19; S. FITOUSSI, *Woke fiction*, 82-85.

les, según este marco interpretativo, existen estructuras basadas exclusivamente en el binomio discriminador-discriminado, dominador-dominado y explotador-explotado. La forma típicamente *woke* de lucha contra dicha discriminación consiste, por tanto, no sólo en el “despertamiento”, entendido como la toma de conciencia contra las discriminaciones e injusticias, sino también en la valorización de las minorías consideradas a priori como víctimas. Este esquematismo conduce fácilmente a una visión, intelectual y científicamente muy discutible, según la cual el Occidente –el actual Occidente democrático– sigue dominado por formas de racismo sistémico que el militantismo *woke* pretende combatir denunciando⁶¹. Todo se resuelve en un círculo vicioso con la creación de un antisistema convertido en sistema que, en lugar de erradicar la discriminación, produce más discriminación. Sobre el telón de fondo de la sensibilidad victimista se sitúa probablemente un proyecto de conquista del poder, centrado en una culpabilización sistémica, orientada a encerrar cualquier tipo de relación social en un esquema ideológicamente dicotómico⁶².

La tercera característica es la *censura*. El wokismo no tolera la disidencia y se basa en un mecanismo que fomenta la condena de cualquier crítica que se le dirija, o la cancelación de las propuestas que le sean contrarias⁶³. A través de su

61 Sobre este aspecto cf. L. MIANO, *L'opposé de la blancheur*, 62-70. La escritora camerunesa arremete contra el Occidente racista, que sería dominado por una ideología supremacista blanca y deshumanizante, y que ella parece reducir esencialmente a estos aspectos negativos. En particular, cf. *ibíd.*, 149; 152-153. Miano desarrolla el concepto de *blanchité* [«blanquitud», así como ella misma lo presenta en español: cf. *ibíd.*, 20, nota 2] para expresar la esencia de la civilización occidental: cf. *ibíd.*, 11-12; 19-101. Se trataría de una realidad dominada por un proyecto de conquista, destructor de toda diversidad, alimentado por un sentimiento de superioridad. El drama occidental consistiría en la invención de las teorías de la raza: cf. *ibíd.*, 149. En su opinión, la blanquitud corresponde a la occidentalidad: cf. *ibíd.*, 17. Sin embargo, según Miano, la blanquitud no representaría solo una cuestión de fenotipo, sino un criterio de poder y de oportunidades en términos de derechos civiles, educativos y socio-económicos. Teniendo esto en cuenta, la escritora propone su propia solución: deconstruir la blanquitud, entonces el hombre blanco, que se define según criterios reductores. Por ejemplo, cf. *ibíd.*, 106; 108; 117; 140-147. Sobre la deconstrucción de la blanquitud, cf. *ibíd.*, 151. Para una crítica esclarecedora de tales ideas, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 69 («víctima expiatoria», «culpable perfecto»); 165-171 («racismo blanco»); 171-176 («fragilidad blanca»); 176-186 («privilegio blanco»). Para añadir algunas reflexiones al respecto, sobre todo que siguen cuanto expresado por Miano, claramente con unas particularidades, véanse las declaraciones del escritor y activista estadounidense Ta-Nehisi Coates recogidas recientemente por G. ERNER, «Ta-Nehisi Coates: l'antiracisme, ou la lutte éternelle, avec Guillaume Erner», in: *France culture [en línea]* [16.02.2024]: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/france-culture-va-plus-loin-l-invite-e-des-matins/ta-nehisi-coates-l-antiracisme-ou-la-lutte-eternelle-2078002>. Acerca de las proposiciones de Ta-Nehisi hay que reconocer que no añaden nada nuevo a lo que ya se sabe sobre las (legítimas) luchas por la igualdad, las (igualmente legítimas) reivindicaciones de los afrodescendientes y la visión global de la sociedad occidental como racista. En el transcurso de la entrevista, además, Ta-Nehisi se refiere –y adhiere– a la causa promovida por el wokismo. Lo que llama la atención es, en este caso, la falta de confrontación crítica del periodista francés con algunas de las cuestionables tesis expuestas por su invitado.

62 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 51.

63 Cf. *ibíd.*, 93-127; D. BODI, *Cancel culture, wokeism, information editing*. *Addiction aux médias et orgueil de la Tour de Babel*, in: G. PALASCIANO (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme*, 45-83. En particular, cf. *ibíd.*, 46-60.

instrumento censorio por excelencia, es decir, la *cancel culture*⁶⁴, el wokismo apunta a aquellos aspectos del espacio público que pueden ser incompatibles con su sensibilidad (congresos, esculturas, eventos culturales, exposiciones artísticas, libros, películas, periódicos, pinturas, representaciones teatrales, etc.)⁶⁵. Por esta razón, la tendencia de censura *woke* amenaza mortalmente la libertad de expresión.

Una cuarta característica se refiere al *totalitarismo*. Pero, ¿no es excesiva la analogía entre totalitarismo y wokismo? Si el totalitarismo se identifica exclusivamente con el régimen totalitario, está claro que el wokismo no puede ser un totalitarismo. Sin embargo, hay mentalidades que favorecen el totalitarismo, por tanto, mentalidades “totalitarias”, también atestiguadas en regímenes históricamente conocidos. El wokismo representa entonces una forma de totalitarismo por causa de sus modos de pensamiento y acción ligados tanto al gusto por la censura como al desprecio de libertades fundamentales⁶⁶. Para decirlo más claramente, este movimiento amenaza las libertades de crítica, expresión, opinión y presenta el riesgo de fomentar la exclusión social. Aunque no tenga, a diferencia de los regímenes totalitarios pasados y contemporáneos, un poder político y militar, influye en los sistemas políticos creando los inicios de una sociedad regida por principios intolerantes, ya que está guiado por una orientación ideológica y se nutre de una interpretación reductora del mundo. Esta última se elabora a partir de una visión parcial o comprometida de la realidad⁶⁷, basada en pilares ideoló-

64 Cf. P.-A. TAGUIEFF, *Pourquoi déconstruire?*, 46. Según el politólogo y sociólogo francés, el wokismo es la expresión de una cultura puritana y punitiva de la anulación, nacida en suelo estadounidense y luego internacionalizada, que diaboliza a los autores y las obras que no encajan en la cosmovisión *woke*.

65 Acerca de la problemática de la *cancel culture*, a título de ejemplo: H.-CH. ASKANI, *La cancel culture: succès et danger d'un mouvement fort*, in: G. PALASCIANO (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme*, 85-119; M. BETTINI, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture*, Torino: Einaudi, 2023; U. ÖZKIRIMLI, *Cancelled. The Left Way Back from Woke*, Cambridge: Polity Press, 2023; D. PIACENZA, *La correzione del mondo. Cancel culture, politicamente corretto e i nuovi fantasmi della società frammentata*, Torino: Einaudi, 2023. Para una percepción distinta de las cosas: L. MURAT, *Qui annule quoi?*, Paris: Seuil, 2022, 8-24. La historiadora francesa relativiza el fenómeno de la *cancel culture* y afirma que en realidad no existe, es decir, no existe ninguna forma de “cultura” de la anulación o relacionada con la “anulación”. Se trata más bien de un movimiento general, difícil de comprender puesto que absorbe en sí mismo un gran número de métodos, prácticas, voluntades tanto personales como políticas, que se puede denominar, como ya ocurre en Estados Unidos, *accountability culture*. En particular, cf. *ibíd.*, 10. Se trataría de una cultura de la responsabilidad que se expresa en reacciones contra formas irregulares y salvajes de capitalismo, la anulación de poblaciones indígenas, etc. El análisis de Murat merecería un estudio más profundizado, pero tiene la limitación de no considerar seriamente, en nuestra opinión, los elementos ideológicos (y violentos) presentes en algunos movimientos que no parecen apelar a una responsabilidad política y sociocultural.

66 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 129-136; 145-154. La socióloga francesa habla del wokismo como de una forma de «totalitarismo de atmósfera», es decir, en el sentido de una forma atenuada, ampliada y cultural de totalitarismo, un totalitarismo que define «sin Estado». En particular, cf. *ibíd.*, 146.

67 Veremos sobre la cuestión epistemológica del wokismo más adelante. Aquí nos referimos simplemente a N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 78-82.

gicos (identitarismo, victimismo y censura) que, bien mirados, han pertenecido históricamente a cualquier totalitarismo, ya sea de extrema derecha o de extrema izquierda⁶⁸.

4. ALGUNAS RAZONES DEL ÉXITO DEL WOKISMO

Entre las diversas razones que explican el éxito del wokismo y su rápida propagación, básicamente de acuerdo con los análisis de Heinich, cabe señalar al menos cuatro⁶⁹. En primer lugar, el wokismo es rentable: la tesis central de la lucha contra la discriminación suscita numerosas asociaciones y un número creciente de activistas, creando un negocio en torno a verdaderos programas de educación *woke*. Es un hecho: diversas instituciones nacionales e internacionales son más proclives a subvencionar aquellos proyectos con aspectos *woke*, sensibilizando sobre la lucha contra los estereotipos de género, la discriminación racial, religiosa o sexual. Centrándonos sólo en el ámbito universitario, cabe mencionar que a menudo parte de la financiación a la investigación se destina a proyectos con temáticas *woke*⁷⁰. Además de la razón económica, existe una psicológica: el wokismo se basa en un mecanismo de anulación de valores, construido en torno a una acusación tóxica de culpabilidad permanente y victimización final. El domi-

68 Para tener una visión general de la cuestión, cf. J. CHAPOUTOT, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris: Presses universitaires de France, 2008; ID., *La révolution culturelle nazie*, Paris: Gallimard, 2017; M. FLORENTÍN, *Escritores y artistas bajo el comunismo*, Madrid: Arzalia, 2023.

69 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 136-142.

70 Para todos estos elementos, cf. *ibíd.*, 136-137. Heinich dos casos de subvenciones del gobierno francés a formaciones de sensibilización contra la discriminación, inspiradas en proyectos educativos estadounidenses sobre la diversidad, que básicamente propone la cosmovisión de grupos militantes comprometidos con la prevención del racismo, la islamofobia, la defensa y promoción de las orientaciones LGBTQI+, etc. Entre los ejemplos concretos, la socióloga francesa se refiere: al grupo *Egae*, creado por Caroline de Haas (2012), fundadora del movimiento *Osez le féminisme*, que recibió el encargo del Consejo de Estado francés de impartir una formación sobre igualdad hombre-mujer con una financiación de 110.000 euros (2022); al *Mouvement français pour le planning familial*, subvencionado con 272.000 euros. Sobre la financiación de los proyectos académicos, cf. *ibíd.*, 133-134. Para un ejemplo norteamericano de este tipo de subvención de proyectos en sintonía con los principios del militanismo *woke*, nos referimos al programa titulado *A Pathway to Equitable Math Instruction*, financiado por la *Bill & Melinda Gates Foundation*, cuyo objetivo es dismantlar el racismo inherente a su enseñanza. Para hacerse una idea de las intenciones generales de este programa, así como de la visión que expresa de la realidad: AA.VV., *Dismantling Racism in Mathematics: Instruction Exercises for educators to reflect on their own biases to transform their instructional practice*, in: *A Pathway to Equitable Math Instruction (2021)* 4-5; 7-11. En particular, cf. *ibíd.*, 5: la cita de Sharon Martinas [«White supremacy culture is the idea (ideology) that White people and the ideas, thoughts, beliefs, and actions of white people are superior to People of Color and their ideas, thoughts, beliefs, and actions»]. Para una reseña de descripciones, planes de desarrollo y objetivos que van en el mismo sentido de lo que expresa la activista estadounidense, cf. AA.VV., *Dismantling Racism 2016 workbook*, in: *dRworks (2016)* 5-60. Para ampliar la comprensión de estas consideraciones decoloniales, que se intenta fundamentar epistemológicamente: R. GROSFUGUEL, *The epistemic decolonial turn*, in: *Cultural Studies*, 21 (2007) 211-223; ID., *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatros genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, in: *Tabula Rasa*, 19 (2013) 31-58.

nado puede cambiar su condición solo por medio de la conquista del poder, es decir, afirmándose sobre el dominante, aniquilándolo y arrogándose sus derechos: *indignatio* y *libido dominandi* se unen así⁷¹.

Una tercera razón reside en el miedo que el wokismo infunde tanto individual como colectivamente⁷². El temor generalizado es que cualquier oposición a esta cosmovisión, cualquier crítica a sus teorías y afirmaciones, puede llevar al disidente no sólo a la pérdida de una profesión, sino también a una muerte social inducida. Una última razón reside en el hecho de que el wokismo se ha convertido en un fenómeno de moda que influye considerablemente en los estilos de pensamiento. En el contexto académico, por ejemplo, cada vez es más habitual ser cauteloso a la hora de presentar un juicio diferente con respecto a las perspectivas *woke*. En efecto, se teme expresar críticas u orientaciones distintas a los principios del wokismo⁷³.

Desarrollemos este último punto. Al tratarse principalmente de un movimiento juvenil, el temor de algunos académicos es doble: por un lado, temen, por así decir, un “envejecimiento” intelectual, en otras palabras, parecer intelectualmente “viejos”, trasnochados⁷⁴; por otro, sienten el riesgo de que sus críticas pueden conducir a una denigración a nivel profesional e intelectual. Ante esta amenaza, varios universitarios intentan mostrar la mayor proximidad posible a su público joven. De tal complejo de percepciones surge, aunque relacionada con la esfera epistemológica, la idea de que el conocimiento puede deteriorarse. Por esta razón, influidos especialmente por los principios del wokismo, ciertos investigadores tratan de inventar nuevos conceptos, así como de adoptar nuevos instrumentos de investigación, desprendiéndose total o parcialmente de lo realizado anteriormente, de lo transmitido culturalmente, en particular los “clásicos”, especialmente de la literatura y del pensamiento en general⁷⁵. Esto repercute en

71 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 138-139. Especialmente, cf. *ibíd.*, 139, nota 1.

72 No son infrecuentes los casos de agresiones a profesores universitarios que no se alinean con las posiciones de grupos militantes *woke* y que han adoptado una postura crítica. Entre ellos, destacamos la agresión a Bret Weinstein de la University of Evergreen (2017). Para un breve recordatorio de algunos de los episodios más recientes de ostracismo *woke*, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 17-18; 71-75.

73 Cf. N. BUSSIGNY, *Les nouveaux inquisiteurs*, 121-140; P. ENGEL, *L'idée d'une université et la liberté académique*, in: *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 27 (2022) 598-610; N. HEINICH, *La liberté académique n'est pas la licence*, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 302-307; R.M. SIMPSON, *The relation between academic freedom and free speech*, in: *Ethics*, 130 (2020) 287-319.

74 Cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 141-142.

75 Para una visión crítica de la problemática de los “clásicos”: M. BETTINI, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani?*, 10-14; 66-79; 112-116. Para profundizar en la cuestión, cf. R. DOAN, *Il faut défendre l'esprit classique*, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 212-216. Sobre la herencia cultural que el wokismo entiende deconstruir, véanse unas reflexiones de É. DESCHAVANNE, *Introduction*, in: E.

la historia de cada disciplina, pero también en la historia global de la transmisión del saber⁷⁶. Una vez más, por tanto, vuelve el miedo al “envejecimiento” intelectual: la consideración de la degeneración progresiva del conocimiento conduce inexorablemente a la percepción de su inutilidad para la construcción del futuro. Todo esto puede explicar, aunque no exhaustivamente, el frenesí con el que se crean nuevos conceptos, se acuñan neologismos que, desempolvando a veces términos griegos y latinos, pretenden dar un tinte de cientificidad a lo que se propone, y se presentan proyectos de trabajo intelectual –o académico– científica y metodológicamente poco o nada sólidos⁷⁷.

5. EL WOKISMO COMO FILOSOFÍA: LA “DECONSTRUCCIÓN”

En el discurso filosófico ordinario, parece que el espíritu crítico sólo puede ejercerse a través de la “deconstrucción”⁷⁸. Lo mismo ocurre en el discurso político de la izquierda radical vinculada al decolonialismo, al ecologismo, al feminismo, a la interseccionalidad, para que la racionalidad se reduce al producto de la dominación occidental, es decir, heterosexual, masculina y patriarcal.

Extendiéndose más allá del mero ámbito universitario, el término “deconstrucción” denota la expresión del resentimiento, el deseo de deconstruir la civilización occidental a causa de su imperialismo y racismo⁷⁹. Esta constituye

HÉNIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 329-333. En particular, cf. *ibíd.*, 332. En cuanto a la política de algunas universidades estadounidenses en relación con los clásicos, su enseñanza y la enseñanza de las lenguas antiguas (griego y latín), en un contexto cada vez más influido por el wokismo, véanse los ejemplos ofrecidos por C. RIZZACASA D'ORSOGNA, *La cultura de la cancelación en Estados Unidos*, 240-259. Nos referimos especialmente a los casos de la Universidad de Howard y la Universidad de Princeton, citados por la escritora italiana. En particular, cf. *ibíd.*, 241-252. Acerca de la idea que los clásicos latinos y griegos serían una expresión de la supremacía blanca, cf. *ibíd.*, 250-251; 254-255.

76 Sobre la cuestión del saber, y especialmente de su transmisión con respecto a la problemática de la *cancel culture*: A. CARRERA, *Sapere*, 105-144. Estas páginas, dedicadas a la remodelación de las humanidades en un mundo contemporáneo anclado en lo políticamente correcto, son sin duda interesantes y requieren una profundización. Sobre los desafíos educativos con respecto al replanteamiento de la cuestión de la transmisión del saber, cf. CH. COUDEL, *Osons transmettre*, in: E. HÉNIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 334-339; A. SEKSIG, *Enjeux éducatifs: repenser la transmission*, in: E. HÉNIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 340-344.

77 Sobre la invención de términos científicos para dar una apariencia de cientificidad a los nuevos conocimientos: J. SZLAMOWICZ, *Le langage et sa “déconstruction”*, in: E. HÉNIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 277-278. Para una crítica de la metodología de estos estudios, cf. *ID.*, *Le sexe et la langue. Petite grammaire du genre en français, où l'on étudie écriture inclusive, féminisation et autres stratégies militantes de la bien-pensance*, Paris: Intervalles, 2018, 26-32; *ID.*, *Les moutons de la pensée*, 10-88.

78 Una inspiración crucial para la redacción de este párrafo procede de la lectura de P.-A. TAGUIEFF, *La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale*, in: E. HÉNIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 76-98.

79 Cf. *ibíd.*, 78.

para el wokismo un instrumento filosófico-político que permite la realización de diversas reivindicaciones. Tal noción, tras haber sido introducida técnicamente (por lo menos en su acepción actual) por Martin Heidegger en la primera mitad del siglo XX, retomada posteriormente por Jacques Derrida⁸⁰, abandona el ámbito filosófico para convertirse, sobre todo durante la última parte del mismo siglo, en un arma política utilizada por los círculos intelectuales de izquierdas. En el contexto universitario, este concepto se inspira en las interpretaciones francesas de las obras nietzscheanas y heideggerianas. En *Sein und Zeit* (1927), Heidegger habla de *Destruktion* para indicar una de las tareas centrales de su filosofía, o sea la deconstrucción de la ontología⁸¹. Así, en el horizonte heideggeriano, este proceso no implica una “aniquilación”, sino más bien un “desmantelamiento”, un “desvelamiento”, de los enunciados historizantes de la historia de la filosofía, liberando así el acceso al “pensamiento del ser” con el fin de evitar su olvido⁸².

En un doble intento, Gérard Granel sustituye el vocablo heideggeriano por el término francés de *déconstruction*⁸³. En primer lugar, propone esta palabra para evitar la *Destruktion*, una palabra juzgada de connotación demasiado negativa. Por otra parte, Granel intenta traducir un término polisémico alemán preciso, a saber, *Abbau*, empleado por el propio Heidegger tanto en un ensayo dedicado a la cuestión del ser, titulado *Die Frage nach dem Sein* (1955), como en un artículo dedicado a cuestiones puramente fenomenológicas, llamado *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). En ellos, el término *Abbau* designa la deconstrucción crítica de los conceptos recibidos y utilizados en el discurso filosófico, un proceso emprendido con el objetivo de identificar las fuentes de las que surgieron, redescubriendo el sentido de lo que originariamente se funda como “filosofía prima”⁸⁴.

En *De la grammatologie* (1967), que en sí mismo representa un auténtico intento de deconstruir la ontoteología metafísica occidental, Derrida logra una “des-sedimentación” de cualquier significado basado en el *logos*. En particular, él pretende deconstruir la noción de “verdad”. En este sentido, el filósofo francés critica el “logocentrismo” como metafísica y ontología que ambiciona determinar no sólo

80 Cf. *Ibíd.*, 79-80.

81 Cf. R. ROMBERG, *Destruktion*, in: J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1 [A-C], Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1971, coll. 146-147. Para unas breves notas sobre la deconstrucción en filosofía, cf. F. RASTIER, *Brouillard de guerre, déconstruction et “postvérité”*, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 265-267.

82 Cf. P.-A. TAGUIEFF, *La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale*, 81.

83 Cf. *Ibíd.*, 81-82.

84 Para profundizar en las cuestiones que rodean a este complejo conjunto de elementos filosóficos: P.-A. TAGUIEFF, *Pourquoi déconstruire?*, 78-82.

el significado del ser como presencia⁸⁵, sino también el del lenguaje como plena continuidad del habla. A partir de 1970, en un contexto universitario estadounidense marcado por la emergencia del feminismo, Derrida deconstruye la primacía lacaniana atribuida al *phallos*, creando un neologismo que condensa las expresiones “logocentrismo” y “falocentrismo”⁸⁶. Para Derrida, *logos* y *phallos* son dos manifestaciones de un único sistema “falocéntrico”⁸⁷ –o sea “falocentrismo”, según su neologismo– que considera inseparable de la tradición metafísica occidental que urge deconstruir –como recuerda el propio Derrida en su obra titulada *Marges de la philosophie* (1972)–. Una vez identificado el enemigo especulativo que hay que aniquilar, varias autoras feministas, tanto francesas como estadounidenses, reconocen a Derrida como guía intelectual y libran su (legítima) batalla por la igualdad de género. Con la traducción al inglés de la obra *De la grammatologie*, realizada por su discípula Gayatri Chakravorty Spivak y publicada con el título *Of Grammatology* (1976), el pensamiento derridiano se internacionaliza, convirtiéndose de tal manera en la referencia en el campo de la deconstrucción⁸⁸, una deconstrucción que, sin embargo, sigue eludiendo cualquier intento de definición, a pesar de que el propio Derrida, en *Force de la loi* (1994), la identifica con un conjunto de discursos, interrogaciones, lecturas y prácticas, así pues, algo conceptual en sí mismo confuso y difícilmente indefinible⁸⁹.

Con estas aclaraciones, volvamos ahora a la cuestión de la conexión filosófica entre wokismo y deconstrucción, a la que podemos aplicar algunos datos. En primer lugar, podemos afirmar que hay que distinguir entre la deconstrucción del discurso filosófico occidental y la política de la deconstrucción promovida por intelectuales (políticamente) comprometidos, que pretenden llevar a cabo una crítica de las sociedades occidentales en todos sus aspectos, con el objetivo de una transformación global⁹⁰. En segundo lugar, debemos recordar que, mientras que

85 Desde la perspectiva derridiana, la deconstrucción heideggeriana nunca aborda las temáticas del *logos* y el “logocentrismo”. Sobre la concepción derridiana de la “deconstrucción”: J. DERRIDA, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée, 2003, 206-207, nota 2. Sobre la cuestión del “logocentrismo”: Z. LONGXI, *The “Tao” and the “Logos”*. Notes on Derrida’s Critique of Logocentrism, in: *Critical Inquiry*, 3 (1985) 385-398.

86 Cf. P.-A. TAGUIEFF, *La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale*, 82-83. Acerca del “falocentrismo”, cf. A.-M. PICARD, *Phallogocentrism*, in: V.E. TAYLOR, C.E. WINQUIST (eds.), *Encyclopedia of Postmodernism*, New York: Routledge, 2001, 278-279.

87 Con respecto al “falocentrismo”: F. RESTAINO, *Derrida. Deconstrucción y post-filosofía*, in: N. ABBAGNANO; FORNERO, G., *Historia de la filosofía*. Vol. 4/2. *La filosofía contemporánea*, Barcelona: Hora, 1996, 914-918.

88 Cf. P.-A. TAGUIEFF, *La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale*, 83.

89 Cf. J. DERRIDA, *Force de la loi*. Le «fondement mystique de l’autorité», Paris: Galilée, 1994, 22-25.

90 Cf. P.B. PRECIADO, *Un apartamento en Urano*, Barcelona: Anagrama, 2019, 37. Significativamente, el filósofo español, al reflexionar sobre lo que considera las «dos tareas» de la filosofía, se refiere primero a Friedrich Nietzsche como «martillo crítico», y luego a escritoras y pensadoras como Kathy Acker, Virginie Despentes, Donna

para Heidegger la deconstrucción representa un gesto necesario en vista de la restauración del pensamiento originario, las deconstrucciones revolucionarias, como la del wokismo, pretenden dismantelar el pasado para crear algo nuevo: una humanidad radicalmente nueva y una sociedad totalmente nueva. Asistimos, pues, a la inversión del pensamiento heideggeriano –que deconstruye para hacer renacer– en un pensamiento de tipo prometeico que insiste en deconstruir para construir algo según proyectos radicalmente diferentes⁹¹.

Sin embargo, hay que dar otro paso más decisivo para llegar a una mayor comprensión del wokismo. Éste no constituye una utopía, sino un movimiento con un proyecto (ideológico), un instrumento (filosófico) y un plan (político)⁹². El proyecto es realista, pretende realizar concretamente una igualdad absoluta y consumada, superando la voluntad de poder y dominación que supuestamente encarna el mundo occidental⁹³. La herramienta filosófica de la deconstrucción permite así la realización de este diseño⁹⁴, desvelando la realidad absoluta del Occidente percibido como dominador, racista y sexista⁹⁵. La deconstrucción se dirige entonces

Haraway, Ursula K. Le Guin y Monique Wittig, para que la filosofía se convierta en «un lenguaje de política ficción» que permita «imaginar el mundo».

91 Se trataría de un proceso de “descivilización” que forma parte de un mesianismo utópico que promete el advenimiento de un mundo nuevo, especialmente sin racismo ni sexismo. Esto es lo que subraya P.-A. TAGUIEFF, *La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale*, 95.

92 Para reflexionar sobre estos (y otros) aspectos: P. PERRINEAU, *Rives et dérives du déconstructionnisme dans la science politique*, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 99-103.

93 Cf. L. MIANO, *L’opposé de la blancheur*, 151-152. Para superar lo que denomina el «drama de Occidente», Miano recurre a la deconstrucción, en concreto a la deconstrucción de la blanquitud, en la que, según su opinión, los enfoques filosófico y literario se alcanzan mutuamente. Con respecto a otro tema, precisamente lo de las reparaciones exigidas a Occidente, para una visión global de las problemáticas que conlleva: J.A. CORLETT, *Reparations*, in: J.L. GARFIELD, W. EDELGLASS (eds.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 596-609.

94 Sobre un uso “dogmático” de la deconstrucción, cf. J. SZLAMOWICZ, *Le langage et sa “déconstruction”*, 286-288.

95 Sobre la obstinación de la crítica exclusivamente contra Occidente: V. TOURNIER, *Blanche-Neige, réveille-toi! À l’heure de la déconstruction du baiser*, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 223-224. Un ejemplo notable –y reciente– de percepción negativa de la civilización occidental es el congreso *Colonialism, Decolonization & Neocolonialism: A Social Justice and Common Good Perspective*, organizado en la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales el 30-31 de marzo de 2023, en la Casina Pio IV (Vaticano), [en línea] [16.02.2024.]: https://www.pass.va/content/dam/casinapioiv/pass/pdf-booklet/2023_booklet_colonialism.pdf. El espíritu y las intenciones del congreso, en el que participamos como oyentes, se expresan especialmente en la nota conceptual redactada en inglés (3-4) y en español (5-6). Es posible además hacerse una idea básica de su orientación –a la espera de una posible publicación de las actas– tanto por los temas tratados (7-9) como por la lista de participantes invitados (10-18). Entre sus puntos críticos podemos destacar al menos dos. En primer lugar, la ausencia de visiones o perspectivas opuestas sobre una cuestión tan compleja y sensible, ya que ésta es la única forma que permite que el conocimiento avance mediante un desarrollo de tesis y antítesis, llegando así a una síntesis, mediante la comparación de ideas o cosmovisiones que no coinciden en absoluto. En segundo lugar, la presencia de una “diversidad” sobre el plano intelectual, pero siempre dentro del mismo marco interpretativo: las diferencias eran *de grado*, no *de fondo*. Por así decir, su denominador común era el antagonismo e, incluso en algunos casos, el odio hacia la civilización occidental. Así como Edward Said postuló el “orientalismo”,

únicamente a la civilización occidental, cuyo pasado debe ser derribado para inaugurar algo diferente⁹⁶. Se realiza durante un largo período de tiempo, dispone de un poder de intimidación, desarrollándose a una velocidad impresionante, y posee también un atractivo que la hace presente no sólo en el discurso culto, sino también en la “vulgata” común. El plan político parte de una visión negativa de la civilización occidental, criminaliza a Occidente y pretende sustituirlo por una realidad nueva⁹⁷.

no es menos curiosa la inversión de este concepto, incluso dentro del ámbito académico, en su contraparte, a saber, el “occidentalismo”, noción acuñada por Ian Buruma y Avishai Margalit, que caricaturiza a Occidente al considerarlo como la “caja de Pandora” de todos los males que aquejan al planeta. Sobre estos aspectos: I. BURUMA, A. MARGALIT, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin, 2004.

96 Cf. R. SCIORA, *Faut-il avoir peur du wokisme?*, 27. El politólogo francés afirma el vínculo con la deconstrucción, especialmente como producto norteamericano, nacido con la difusión de las teorías deconstruccionistas francesas en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, advierte del peligro de considerar el wokismo una forma de nihilismo: cf. *ibíd.*, 158. Para una mirada diferente con respecto al elemento nihilista del wokismo (y la *cancel culture*), que al mismo tiempo confirma la influencia deconstruccionista: G. Palasciano, «¿Quién quiere derribar al Dios cristiano?», de próxima publicación en *Ciencia Tomista*.

97 Cf. M. NELSON, K.D. MOORE, *Did Western philosophy ruin Earth? A philosopher's letter of apology to the world*, in: *Salon*, 27.11.2022 [en línea] [16.12.2024]: <https://www.salon.com/2022/11/27/did-western-philosophy-ruin-earth-a-philosophers-letter-of-apology-to-the-world/>. Los dos filósofos parten del viaje apostólico del papa Francisco a Canadá (24-30.07.2022), durante el cual él pidió perdón a los nativos por el trato que los misioneros católicos les dispensaron –a ellos mismos y a sus hijos–. Los dos autores concluyen que esta es la gota que colmó el vaso para toda la cultura occidental: un Occidente responsable de los males ocurridos en la historia de la humanidad. Ambos critican el pensamiento occidental: en su cosmovisión que consideran destructiva [«The atrocities were justified by ideas embedded in the worldview of western European civilization and, by extension, in Catholic doctrine. The dreadful lesson is that ideas have powerful consequences. When worldviews go wrong, so do the acts that grow from them»]; en la práctica de esta cosmovisión [«We believe that much of western European philosophy, from ancient Greece to the present, has gone catastrophically wrong, pushing a worldview that justifies practices that will be seen in the future as unthinkable evil. Primary among these are the profit-driven rape and pillage of the planet, and the consequent immiseration of the people»]. Para hacer frente a esta situación, presentan su propuesta que, además del reconocimiento de la negatividad producida por el pensamiento occidental y la petición de perdón, consiste en la creación de una realidad nueva y verdades nuevas [«We are two professional philosophers who have been trained to advocate the destructive worldview that has made world-wrecking practices not only thinkable, but normal, necessary, the way things have to be. We step forward now to ask for forgiveness. Western philosophy has made terrible mistakes. We repudiate the destructive ideas, “with shame and unambiguously”, as the Pope said, and call for the creation of new or the rediscovery of old truths that redeem our species’ promise as full members of a shining, resilient, endlessly creative Earth community. It is clear that this experiment in thought and action took the world in the wrong direction, leading to moral failings of jaw-dropping, world-threatening proportions»]. Lamentablemente, además de proceder por unidades temáticas amplias («western European civilization»; «western philosophy»; «worldview of western European civilization»; «Catholic doctrine»; etc.) –lo que en sí mismo conlleva el riesgo de inexactitud, ya que, en el artículo, no delimitan de antemano el sentido que quieren dar a estas expresiones–, ambos no especifican en qué consiste concretamente esta nueva comunidad («shining, resilient, endlessly creative Earth community»), ni mencionan los intentos propiamente occidentales que ya se han producido a lo largo de la historia para llevarla a cabo. Para unos ejemplos de estos tipos, pensamos a la *Politéia* (entre 365-347 a.C.) de Platón, el *De optimo rei[publicae] statu, deque nova insula Utopia* (1516) de Thomas More y la *Civitas solis idea republicae philosophiae* (1623) de Tommaso Campanella.

6. EL WOKISMO COMO “RELIGIÓN”: UNA COSMOVISIÓN SECULAR Y A-TEÍSTA

Con todas las reflexiones elaboradas hasta ahora, se abre de forma concluyente la perspectiva sobre la “forma religiosa” del wokismo, que ya hemos definido como un movimiento del “despertar”⁹⁸. Si intentamos completar las reflexiones, el resultado es que quizá podamos hablar de tres estratos del problema.

El origen del término *woke* –del que deriva wokismo– recuerda, ante todo, la gran tradición de los “despertares” protestantes que se produjeron en suelo estadounidense entre los siglos XVIII y XIX⁹⁹. Bien mirado, la historia del cristianismo está atravesada por renovaciones, intentos de revitalización de la fe cristiana y la institución eclesial mediante la predicación y la inventiva de fieles comprometidos. Sin embargo, la noción de *Awakening* es más circunscrita, ya que caracteriza una orientación religiosa específica surgida a finales del siglo XVIII¹⁰⁰. En Alemania, el término *Erweckung* se utiliza para referirse a aquellos movimientos de renovación espiritual inspirados por personajes como Philipp Jacob Spener y Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. La revitalización de la espiritualidad cristiana anglosajona, llevada a cabo especialmente por los hermanos Charles y John Wesley, lleva la impronta del pietismo alemán en el que se inspira, tratando de despertar las conciencias de una especie de letargo espiritual, que ambos consideran generalizado en la confesión anglicana, expresado por una piedad habitual y superficial. Movimientos similares surgen también en Francia y Suiza durante el siglo XIX¹⁰¹.

Aunque no constituyen un todo homogéneo, estos movimientos comparten unas características esenciales que nos permiten captar algunas diferencias significativas con el wokismo¹⁰². Más que en la conciencia de la injusticia social y

98 Para una fenomenología religiosa, por así decir, del wokismo: J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 24-31; 39-64.

99 Acerca de estos movimientos protestantes: E. CAMPI, M. RUBBOLI, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, vol. 2. Settecento, Torino: Claudiana, 1997, III-XXXI.

100 Cf. *Ibid.*, XXIV-XXVII. Para una lectura de una antología, cuidadosamente seleccionada, de textos escritos por protagonistas de los “despertares” protestantes, tanto europeos como norteamericanos: *ibid.*, 163-236; 289-321. Esta última selección trata específicamente de textos del “renacimiento” religioso norteamericano.

101 Para una referencia sobre unas de las figuras más célebres del “despertar” protestante suizo del siglo XIX: P. CHENAUX, César Malan à Genève. *Le doux et l’amer de l’Évangile*, in: *La Revue réformée*, 207 (2000) 66-77.

102 El wokismo, como fenómeno estadounidense, suele asociarse al puritanismo que surgió en el siglo XVII y llegó a suelo norteamericano. Al parecer, esta asociación se ve favorecida por la vena censora del propio wokismo. La misma *cancel culture* se asocia a menudo al puritanismo, ya que proviene de Estados Unidos, es decir, de un mundo que se estima esencialmente marcado por la historia puritana y por el fundamentalismo de unos grupos evangélicos. Sobre estos aspectos, véanse las declaraciones del historiador francés William Marx recogidas por C.

de la discriminación étnico-racial, religiosa y sexual, estos movimientos protestantes insisten en la centralidad de la Biblia cristiana en cuanto Sagrada Escritura, en la figura de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios y Cristo, así como en la expiación del pecado por el mismo Cristo. Con respecto al proyecto del wokismo de creación de una nueva humanidad, se centran en la necesaria conversión interior del creyente, en la transformación interior, es decir, de la conciencia que sólo Dios puede realizar, abriendo la propia existencia a la esperanza de la realización divina de una humanidad redimida únicamente por Cristo¹⁰³. Las numerosas obras de evangelización y de caridad llevadas a cabo en los sectores educativo, médico y social deben entenderse bajo esta perspectiva.

En segunda instancia, algunos análisis ven en el wokismo un fenómeno que, sin dejar de pertenecer al menos cultural y teológicamente a la tradición protestante¹⁰⁴, presenta los rasgos no tanto de un “neoprottestantismo” como de un “posprotestantismo”¹⁰⁵. Como tal, se afirmarí en un momento en que las confesiones cristianas históricas atraviesan una importante crisis de pertenencia y de identidad¹⁰⁶. Esta perspectiva permite hablar del surgimiento de una forma secu-

RENARD, Cancel culture: pour une culture de l'accumulation, avec William Marx, in: France culture, 3.10.2020: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/cancel-culture-pour-une-culture-de-l-accumulation-avec-william-marx-9824668>. Último acceso: 13.02.2024. Sin embargo, estas consideraciones se basan en inexactitudes históricas, consideraciones historiográficas que faltan de rigor. Aquí podemos destacar al menos dos elementos críticos, propios de estas percepciones de las cosas. En primer lugar, el puritanismo no es reducible a una expresión negativa de la religiosidad y la espiritualidad protestantes, ya que influyó positivamente en los ámbitos cultural, educativo, literario, social y universitario estadounidenses. Por otra parte, la censura, así como y la tendencia a purificar las derivas heterodoxas, también estuvieron presentes en el catolicismo. Para una visión amplia del tema, que permita cierta prudencia de juicio, remitimos, aunque con cautela crítica, a la monumental obra de K. DESCHNER, *Kriminalgeschichte des Christentums*, voll. 1-10, Hamburg: Rowohlt, 1986-2013. En cuanto a la complejidad del fenómeno histórico-cultural que representa el protestantismo, que no puede reducirse al movimiento *woke*, nos remitimos al curso de historia del protestantismo impartido en la Universidad de Ginebra (Suiza), durante el año académico 2009-2010, por los profesores Maria Cristina Pitassi y Philip Benedict, dedicado a la historia de la tradición reformada en Europa desde la época de Ulrich Zwingli (siglo XVI) hasta la Ilustración (siglo XVIII). Para una perspectiva distinta sobre el puritanismo, así como para una percepción diferente (también sorprendente y curiosa) del mismo, cf. M. DE UNAMUNO, Carta a José Enrique Rodó del 5.V.1900 [22], in: L. ROBLES (ed.), *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, 89.

103 Para esbozar los rasgos esenciales de la conversión *woke*, que es diferente de la cristiana: M. BOCK-COTE, *La révolution racialisée et autres virus idéologiques*, 81-88. El sociólogo canadiense analiza varios “relatos de conversión” al wokismo, que describe principalmente como una toma de conciencia transformadora de la visión que el sujeto humano tiene de sí mismo, del mundo y de su entorno. En este sentido, la compara con una toma de conciencia religiosa o una experiencia religiosa de facto.

104 Un estudio sobre la relación entre protestantismo (en el sentido de un “posprotestantismo”) y wokismo lo ofrece J. MITCHELL, *American Awakening. Identity Politics and Other Afflictions of Our Time*, London-New York: Encounter Books, 2020.

105 Respecto a este punto fundamental: J. BOTTUM, *An Anxious Age. The Post-Protestant Ethic and the Spirit of America*, New York: Image, 2014, XII-XVIII. En estas páginas, el escritor americano desarrolla un punto de vista radical, para el cual el wokismo ya no posee nada de la tradición cristiana.

106 Con respecto al tema del wokismo, a su éxito en el mundo protestante estadounidense, cf. M. VLAHOS, *Church of Woke: The Next American Religion?*, in: *Humanitas*, 1-2 (2021) 113-122.

lar de religión, concretamente de un cristianismo cultural confuso, centrado en el elemento social y no en el teológico, y aún menos en el cristológico. En concreto, religión y ética siguen siendo inseparables, pero el pecado pierde la dimensión personal que requiere la intervención divina, asumiendo un aspecto colectivo, vinculado a la injusticia social. Las preocupaciones espirituales, religiosas, del protestantismo parecen por lo tanto migrar a otras esferas, transponiéndose del plano individual al sociopolítico, mientras que la política se convierte en una especie de soteriología secular¹⁰⁷.

Una rápida reconstrucción de los elementos que sustentan el wokismo permite también explicar el éxito que encuentra entre muchas confesiones protestantes, respondiendo al deseo de generar comunidades cristianas cuyo principal objetivo debe ser la lucha contra la iniquidad y el racismo. Pero el wokismo, como fenómeno religioso, no es sólo una forma de “despertar”, sino también una especie de “elección”: una elección que pierde la dimensión espiritual, divina, y se convierte solamente en social y política¹⁰⁸. En este horizonte, los militantes *woke* se unen a las filas de los “nuevos elegidos”, predestinados a una misión superior, especialmente de concientización, oponiéndose a las élites occidentales que desempeñan papeles prestigiosos en el mundo y en detrimento de los grupos sociales más vulnerables. El reconocimiento de la elección, así como de la predestinación, corresponde también al de la “profecía”: se trata de una misión profética llevada a cabo en nombre de una religiosidad fundada en una confianza inquebrantable en la propia rectitud moral, en la certeza de la construcción totalmente humana de una realidad mejor. Una atenta mirada antropológico-filosófica y teológica no puede en consecuencia dejar de reconocer en el wokismo una cosmovisión de la que quedan excluidos lo divino, Dios, y, bajo una perspectiva estrictamente cristiana, el elemento evangélico de la misericordia y lo de la mediación crística¹⁰⁹.

Como expresión religiosa secular, a-teológica (falta la dimensión de lo divino) y a-teísta (falta la referencia a Dios), el wokismo es, finalmente, un movimiento que, tomando prestada una expresión de una orientación de la teología de las religiones, podríamos definir “supersesionista”¹¹⁰, es decir, una “religión del

107 Acerca de estos asuntos: *ibíd.*, XII-XIII; 55.

108 Sobre el tema del *electism*, es decir, la doctrina de los “nuevos elegidos” *woke*, véase la crítica de J. MCWHORTER, *Woke Racism*, 112-113.

109 Cf. J. MITCHELL, *American Awakening*, 41.

110 Tal percepción se inspira en el pensamiento de Paul F. Knitter. El teólogo estadounidense habla de la tentación supersesionista de las religiones (especialmente, para él, la tentación de las religiones monoteístas), es decir, la tendencia hacia una “teología de la sustitución” que las lleva a presumir de ser el cumplimiento de la historia espiritual de la humanidad, colocándose por lo tanto en una perspectiva de superioridad, cada una comparada con las demás. Todo esto se traduce en una exclusión violenta, tanto a nivel conceptual-verbal como

reemplazo” y secularizada¹¹¹. En efecto, el wokismo se presenta como la realización y superación de la tradición judeocristiana en particular, pero también de cualquier otra religión en general. De hecho, se anuncia una nueva religión con una actitud de supremacía, que también está relacionada con la manera de configurar sus rituales, textos fundadores y creencias. Al analizar el *woke* como fenómeno religioso desde una perspectiva filosófica, Jean-François Braunstein

fáctico, de los otros sistemas de creencias. Por tanto, consideramos que el wokismo presenta estos marcos reduccionistas, agresivos, propios de una “teología del reemplazo”. Para una lectura rápida de la interpretación knitteriana del “supersesionismo”, al fin de aplicarla al análisis del wokismo: P.F. KNITTER, *Islam and Christianity Sibling Rivalries and Sibling Possibilities*, in: *CrossCurrents*, 59 (2009) 554-570.

111 Con respecto a la temática de la “religión del reemplazo”, cf. P.B. PRECIADO, *Notre Dame de las Ruinas*, in: *El País*, 22.04.2019: https://elpais.com/elpais/2019/04/21/opinion/1555863321_213331.html#. Último acceso: 18.02.2024. El filósofo español reclama un nuevo destino para la catedral parisina, de modo que se convierta en un lugar de investigación antirracista, feminista, *queer*, trans [«Hagamos de sus ruinas un monumento *punk*, el último de un mundo que acaba y el primero de otro mundo que comienza»]. En realidad, sin embargo, es interesante observar cómo las intenciones provocativas de este pensador *woke* carecen de originalidad. Por ejemplo, plenamente *woke* son las letanías presentadas en el artículo y dirigidas a Nuestra Señora del antropoceno, del capitalismo, de la corrupción política, del fraude fiscal, del patriarcado, de las riquezas, etc. Esta falta de creatividad se observa a varios niveles. De hecho, a nivel de las intenciones, los propósitos de Preciado parecen recordar el decreto de la Convención nacional del 20 de brumario II (del calendario republicano francés, correspondiente al 10 de noviembre de 1793 del calendario gregoriano), con el que la catedral metropolitana fue utilizada como “Templo de la Razón”, culto organizado por Pierre-Gaspard Chaumette, es decir, una de las principales figuras tanto de la lucha contra la esclavitud como de la desecristianización de la sociedad francesa. Incluso el tono no es muy original, ya que casi recuerda el fervor robespierriano del “culto al Ser supremo”, celebrado en París el 20 de prairial II (del calendario republicano francés, correspondiente al 8 de junio de 1784 del calendario gregoriano). Por lo demás, llama la atención la proyección de una visión esencialmente negativa del cristianismo, en concreto del catolicismo, cuya historia se reduce únicamente a acontecimientos oscuros. La misma carencia de originalidad se aprecia a otros niveles. Limitémonos a los que se relacionan más estrechamente con el ámbito religioso, sobre todo desde la lectura de P.B. PRECIADO. Un apartamiento en Urano. Para empezar, Preciado, que emprendió un proceso de transición de género, adopta el emblemático nombre de “Paul”, es decir, de uno de los pilares del cristianismo. Este nombre le fue inspirado en un sueño, después de una experiencia mística, y que casi parece evocar la experiencia mística y nocturna pascaliana [«nuit de feu»]: cf. *ibíd.*, 32 [«Fue entonces cuando inicié una serie de rituales chamánicos para encontrar un nombre. Me dispuse a hacer lo necesario para cambiar. Me entregué al cruce. Así fue como, por fin, soñé mi nuevo nombre una noche de diciembre de 2015 en una cama del Barrio Gótico de Barcelona: acepté el nombre, extraño y absurdamente banal, de Paul. Lo acogí como mío»]. Después, él empieza un periplo que no tiene nada que envidiar a los viajes misioneros de Pablo de Tarso: cf. *ibíd.*, 33 [«Me convertí en un migrante de género (...) me entregué al viaje: Palermo, Buenos Aires, Estambul, Lyon, Kiev, Zúrich, Barcelona, Turín, Madrid, Frankfurt, Nueva York, Bergen, Chicago, Roma, Iowa, Berlín, Kassel, Londres, Cartagena de Indias, Viena, Los Ángeles, Trondheim, México, Dublín, Helsinki, Ámsterdam, Bogotá, San Francisco, Ginebra, Róterdam, Múnich, las islas griegas, Lesbos, Hydra, Alónissos (...)»]. Sorprende constatar que entre los que, no sin cierta elegancia literaria, podríamos definir “lugares de cautiverio”, desde los que Preciado escribe los artículos que componen el libro, así como entre los lugares visitados, se trata de ciudades esencialmente occidentales, a veces incluso emblemáticas de esa misma civilización occidental hacia la que adopta (incluso hacia algunas de sus realizaciones) una visión no sólo crítica, sino a veces muy negativa: cf. *ibíd.*, 78-79; 80-82; 85-87; 126; 148-150; 160; 171 [«(...) nuestra civilización occidental se ha especializado en el capital y la dominación, en la taxonomía y la identificación, no en la cooperación y la mutación»]; 172 [«Quizás sea eso lo que quede del yo occidental y de su absurda pretensión de autonomía individual (...)»]; 276. A diferencia de Pablo de Tarso, el “Paul” ([de] Preciado) no parece dirigir su *missio ad gentes*, sino sensibilizar únicamente al *populus occidentalis*. En efecto, no deja de ser curioso que entre las «innumerables fronteras cruzadas» (cf. *ibíd.*, 34), con excepción de Beirut y Estambul (dejando de lado aquí la cuestión de las pretensiones europeístas de la actual Turquía), Preciado no lleve su palabra, por ejemplo, al mundo árabe o asiático, prefiriendo quedarse principalmente en el mundo occidental: cf. *ibíd.*, 33-34.

hace algunas observaciones interesantes¹¹². Los textos de referencia, es decir, los escritos fundadores, constituyentes de un verdadero “canon” literario y fundacional, serían numerosos¹¹³. En cuanto a ella, la ritualidad se manifestaría en torno a ceremonias de petición de perdón por parte de individuos blancos a individuos negros por su opresión, sobre todo mediante manifestaciones colectivas de confesión pública del racismo avalado y petición de perdón por la discriminación causada. Se trataría esencialmente de un culto a las víctimas inocentes¹¹⁴. Un ejemplo de tal ritual, que se ha convertido en emblemático, es la genuflexión en memoria de Georges Floyd para pedir perdón por su muerte, por el racismo occidental.

En el plano de las creencias, sin ninguna pretensión de exhaustividad, y a sabiendas de que es imposible crear una síntesis de doctrinas a menudo diferentes¹¹⁵, como mínimo podemos basarnos en cuatro elementos, siguiendo una clasificación para otras tantas áreas específicas:

1. En un horizonte *antropológico*, el wokismo estima que el hombre blanco, heterosexual y occidental, tenga que ser deconstruido, acabando así con el supuesto “leucentrismo” de una vez por todas¹¹⁶. A través de la “teoría crítica de

112 Cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 11-15; 24-31. Evidentemente, las reflexiones de Braunstein son cuestionables. Sin embargo, en nuestra opinión, poseen cierta relevancia desde el punto de vista de una fenomenología de la religión, pues representan una síntesis que permite ulteriores desarrollos de investigación. Una posición de desacuerdo con Braunstein en estos puntos es la expresada por Sciora. Según el politólogo francés, el wokismo no debe considerarse una religión laica, mejor aún, una forma de protestantismo secularizado. Tales ideas le parecen excesivas. Sin embargo, en el plano culturalógico y fenomenológico, Sciora no tiene en cuenta la convergencia del wokismo con la religión, y mucho menos ofrece un análisis en profundidad de sus elementos religiosos. Sobre este conjunto de aspectos: R. SCIORA, *Faut-il avoir peur du wokisme?*, 27, nota 1.

113 Cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 58-61. Aquí el filósofo francés hace una primera distinción entre los escritos, según se sitúen en los ámbitos del decolonialismo, el género, la interseccionalidad, el poscolonialismo. Cabe señalar que, entre los diversos escritos de referencia sobre el wokismo, especialmente sobre la cuestión del decolonialismo, Braunstein cita explícitamente a Ramón Grosfoguel: cf. *ibíd.*, 59 [«pour le décolonial»]. Al respecto, véase también *ibíd.*, 223 [«le pape de la pensée décoloniale»]. También cabe destacar una reflexión sobre la criticidad del sistema actual de evaluación científica de los trabajos de investigación científica, es decir, la *peer review*: cf. *ibíd.*, 59-61 [«Lorsque les “pairs” sont devenus des militants, il n’est plus question de validation par les pairs, il s’agit juste de favoriser les thèses qui vont “dans le sens de l’histoire”, c’est-à-dire les études sur le genre, le racialisme ou le décolonialisme»]. Para una reflexión más profunda sobre este aspecto crucial para el futuro de la calidad (y la seriedad) de la investigación científica: N. HEINICH, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris: Gallimard, 2021, 16-18 [«Le militantisme académique pervertit l’expertise par les pairs»].

114 Cf. *ibíd.*, 61-64.

115 Para un esbozo de las principales creencias del wokismo, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 11-15; 33-55; S. FITOUSSI, *Woke fiction*, 17-18.

116 Con respecto al tema del “leucentrismo” (del término griego *leukós*, es decir, “blanco”), cf. A. TOASIJÉ, *Black Lives Matter y el racismo estructural global*, in: E. AIMÉ GONZÁLEZ, I. DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL (eds.), *Informe África 2021. Desafíos conjuntos para África y Europa bajo la pandemia*, Madrid: Fundación Alternativas, 2021, 37-48. Especialmente, cf. *ibíd.*, 44. Aquí el autor habla de «euro-leucentrismo» y de «leuco-centralidad» refiriéndose al contexto occidental. Una crítica sobre estos puntos puede encontrarse en: P. BRUCKNER, *Un coupable presque parfait. La construction du bouc émissaire blanc*, Paris: Grasset, 2020, 173; J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 65-70.

la raza”, las relaciones interpersonales y las dinámicas mismas de la entera existencia individual vienen consideradas en términos raciales. Para combatir las desigualdades, tal teoría no propone superar, sino crear más discriminación, en concreto hacia los individuos blancos occidentales. Se trata entonces de una forma paradójica de “antirracismo racista”¹¹⁷, articulada en torno a las nociones de “racismo sistémico” y “privilegio blanco”. Por un lado, hablar de “racismo sistémico” implica una visión particular de la existencia, tanto personal como colectiva, que presenta al sujeto blanco, heterosexual y occidental, como necesariamente racista. Aunque se ha demostrado que la noción misma de “raza” es acientífica; aunque se ha dejado de lado esta misma noción en la cultura occidental –al menos desde el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial–, esta vuelve al primer plano por medio del militante *woke* que parece obsesionado con ella¹¹⁸. De hecho, el ideal de “raza” viene a determinar las esferas respectivamente cultural, económica, educativa y sociopolítica, con el objetivo de extender la acusación de racismo a los individuos blancos, para quienes no hay esperanza de “redención” ni de “liberación” de tal culpa¹¹⁹. Más aún, el racismo leucocéntrico aparece como una enfermedad de la que no hay escapatoria. Por otro lado, la noción de “privilegio blanco”, acuñada por Peggy McIntosh en un ensayo titulado *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack* (1989), con la que la activista estadounidense también asocia el “privilegio masculino”, pretende reconocer, denunciándolos, las “prerrogativas” y “regalías” de los blancos que se encuentran enraizadas en su propia blanquitud¹²⁰. Se trata de condenar la culpabilidad blanca en relación con las discriminaciones provocadas en la historia. En esta línea, la abolición del “privilegio blanco”, así como la lucha contra el supuesto “supremacismo blanco” contemporáneo, contribuirían al proceso de desmantelamiento de la blanquitud y a la construcción de una sociedad renovada, equitativa y justa. De hecho, para restablecer la equidad se impone “cuidar” al individuo blanco de su blanquitud, así como de su tentación de representar al hombre universal, insistiendo en su culpabilidad¹²¹.

117 Sobre esta problemática: cf. P. BRUCKNER, *Antiracisme ou néoracisme?*, in: E. HENIN E., X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 125-130. En particular, cf. *ibíd.*, 130: las pocas notas de referencia contienen una breve información bibliográfica sobre el tema en cuestión.

118 Ésta es la observación de J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 163.

119 Cf. *ibíd.*, 174.

120 Cf. S. LAURENT, T. LECLERE (eds.), *De quelle couleur sont les Blancs? Des «petits Blancs» des colonies au racisme «anti-Blancs»*, Paris: La Découverte, 2013, 23-33.

121 Cf. R. DIANGELO, *Nice Racism. How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*, Boston: Beacon Press, 2021, 31.

2. Vinculada a la cuestión antropológica está la problemática de la *sexualidad*. La “teoría del género” ocupa un lugar destacado en el sistema de creencias del wokismo¹²², dentro del cual la realidad corporal viene denegada. En efecto, el cuerpo humano es considerado como moldeado por la cultura, y constituye simplemente un soporte de una conciencia libre, entonces algo transformable. Esto garantiza la posibilidad de una transición de un sexo a otro, además que la posibilidad de identificarse de tal manera con un género específico, independientemente del sexo real indicado biológicamente. Borrando toda diferencia entre los sexos, se pone de relieve el hecho de que solamente existe el género, es decir, la conciencia de ser varón, mujer o algo entre los dos. Mediante la invención de la categoría de “transgénero” se anuncia la promesa, devenida realidad, de poder cambiar de sexo según las distintas preferencias individuales, haciendo así realidad la “fluidez de género”, una visión utópica de liberación de las determinaciones corporales, acontecimiento del dominio único de la conciencia y la libertad individual. Las determinaciones corporales se vuelven así inesenciales, mientras se afirma un ideal del *self-made man*, que posee una dimensión religiosa verdaderamente secularizada, pues, la transformación se convierte en un “nuevo nacimiento”¹²³. El cambio de este conjunto de imaginarios requiere, como último recurso, el control de los productos culturales, el lenguaje y el pensamiento.

3. Desde una perspectiva *histórico-cultural*, el Occidente y el hombre occidental –blanco, heterosexual y sexista– encarnan el mal absoluto¹²⁴. Según estas miradas *woke*, el mal sería un producto cultural y un síntoma de un problema social colectivo. Se considera que toda la historia occidental está dominada por la discriminación, el sexismo, la voluntad de dominio y el racismo sistémico. De este modo, tales consideraciones invalidan todas las producciones artísticas, culturales, filosófico-literarias y técnico-científicas occidentales. Así que se estima que tanto el Occidente como el hombre occidental tienen que ser deconstruidos para liberarse definitivamente de la opresión y la injusticia que causan.

4. Desde una orientación *epistemológica*, se considera la ciencia como una de las expresiones de la dominación occidental e incluso de su androcentrismo¹²⁵. Para algunos, el mismo hecho de hablar de género, sexo y sexualidad humana

122 Sobre tal constatación, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La religion woke*, 103.

123 Cf. *Ibíd.*, 119-120.

124 Una pequeña reflexión sobre el tema la desarrolla A. CARRERA, *Sapere*, 105-109.

125 Por ejemplo, sobre este último aspecto, es decir, lo de una ciencia “androcéntrica”: H. COLLINS, *The Social Construction of Black Feminist Thought*, in: *Signs*, 4 (1989) 745-773.

exige un verdadero acto de «ruptura epistemológica»¹²⁶. La cosmovisión *woke*, por su politización ideológica de los ámbitos educativos y científicos¹²⁷, intentando descentralizar la blanquitud y descolonizar los programas de enseñanza e investigación, no sólo implica a las ciencias sociales y las humanidades¹²⁸, sino también a las ciencias exactas, las matemáticas, la medicina e incluso la tecnología¹²⁹. El asunto de fondo es que las ciencias modernas –las ciencias occidentales– al nacer precisamente en Occidente, comparten con el propio Occidente una historia de androcentrismo, colonialismo, crímenes, destrucción de la diversidad, heterosexismo, patriarcado y racismo¹³⁰. Por tanto, para descolonizar la ciencia occidental, hay que cuestionar su objetividad y su universalidad¹³¹, así que se estima necesario no solo rechazar estos últimos aspectos, sino apoyarse en los saberes y tradiciones locales de conocimiento¹³², en los saberes indígenas o los saberes africanos, por ejemplo, con el fin de luchar contra las pretensiones totalizadoras y absolutistas de Occidente¹³³. El proceso de descolonización de la ciencia tiende a querer eliminar el legado de la cultura y el pensamiento occidental en la educa-

126 P.B. PRECIADO, Un apartamento en Urano, 134.

127 Contra este peligro advierte A.I. KRYLOV, The Peril of Politicizing Science, in: *Journal of Physical Chemistry Letters*, 12 (2021) 5371-5376.

128 Con respecto a las humanidades, cf. Y. GRINSHUPUN, Introduction, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 447-450.

129 Sobre lo que ocurre en el ámbito de las matemáticas: S. KLAINERMAN, Comment l'idéologie affecte-t-elle les mathématiques? Et comment les mathématiciens s'engagent-ils dans les questions idéologiques?, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 365-371; con respecto a las ciencias exactas, cf. P. JOURDE, Déconstructionnisme et sciences dures, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 357-364; acerca de la medicina, cf. A. BIKFALVI, La science et la médecine sous l'emprise des idéologies identitaires, in: E. HENIN, X.-L. SALVADOR, P.-H. TAVOILLOT (eds.), *Après la déconstruction*, 379-389.

130 Para un ejemplo de tales consideraciones, al menos en el ámbito restringido de la ciencia biológica, cf. T. HOQUET, Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie, Paris: Seuil, 2016, 62-63 [«La biologie nous biaise. Patriarcale, elle s'est vautrée dans l'androcentrisme et l'hétérosexisme, deux maladies dont il faut guérir, faute de quoi elle se condamne à clocher quand elle parle des femmes. (...) dispositif politique contre lequel il faut défendre ceux que la biologie du sexe a contribué à opprimer: femmes, homosexuels, transsexuels, intersexués»].

131 Cf. A.C. SCALES, The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay, in: *The Yale Law Journal*, 7 (1986) 1373-1403; R. DIANGELO, White Fragility, in: *International Journal of Critical Pedagogy*, 3 (2011) 54-70. En particular, cf. *ibid.*, 59-60. Acerca de un aspecto complementario, el de la “objetividad” que parece imponerse a la “objetividad”, cf. N. HEINICH, Le wokisme serait-il un totalitarisme?, 72-74.

132 Sobre estos aspectos, cf. L. NORDLING, How decolonization could reshape South African science. A generation of black scientists is gearing up to transform the Research landscape, in: *Nature*, 554 (2018) 159-162.

133 Esto es lo que ha planteado y promovido, por ejemplo, el movimiento *Science Must Fall* (2016): <https://www.youtube.com/watch?v=C9SiRNiB14>. Último acceso: 24.02.2024. Para una mirada crítica sobre tales ideas, cf. J.-F. BRAUNSTEIN, La religion woke, 221-233.

ción, apoyando el desarrollo de una “epistemología del punto de vista”¹³⁴ y también hasta no privilegiar el pensamiento racional y lógico¹³⁵.

CONCLUSIONES

Basándonos en los seis puntos expuestos, se puede concluir que el wokismo representa un fenómeno complejo, multifacético, cuya expresión manifiesta una dualidad: por un lado, tiene raíces en el argot afroamericano, amplificado por el movimiento *Black lives matter*, mientras que, por otro lado, denota una forma de “despertar” cultural y socio-político hacia las injusticias raciales y sociales. Esta noción ha evolucionado hasta ser incluida en el Oxford English Dictionary en 2017, destacando una sensibilidad hacia estas injusticias. En este sentido, hemos visto que el wokismo surge como una corriente que parte de las experiencias de las minorías marginadas, culpabilizando a las sociedades occidentales de manera sistémica. Se caracteriza por el identitarismo, la victimización, la censura y elementos totalitarios que limitan la libertad de expresión y promueven una visión simplificada, más aún polarizada, del mundo.

El fenómeno ha surgido en un contexto histórico-cultural específico, caracterizado por un proceso de “americanización” mientras se asocia con una percepción de “descivilización”. En primer lugar, la expansión del wokismo refleja un proceso de “americanización” global, donde las ideas, políticas y valores estadounidenses se difunden y adoptan en todo el mundo. Este proceso, que tiene raíces históricas profundas, se manifiesta en múltiples aspectos, desde la lingüística hasta la estructura universitaria didáctico-administrativa. De hecho, el proceso de “americanización” implica la exportación de la cultura estadounidense, incluido un ideal mesiánico de liderazgo global. El cine y otros medios de comunicación desempeñan un papel crucial en esta difusión, con el wokismo emergiendo como un nuevo paradigma cultural en la producción cinematográfica y televisiva. En este horizonte, el fenómeno *woke* aparece tanto como un producto como un motor de la “americanización” global contemporánea.

134 Cf. R. DIANGELO, *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston: Beacon Press, 2018.

135 Cf. S. HASLANGER, *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 35-36. Para una visión crítica de la cuestión, cf. N. HEINICH, *Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, 75-78 («indiferencia hacia la verdad»); 78-82 («indiferencia hacia la realidad»); 82-87 («indiferencia hacia la lógica»).

En segundo lugar, la reflexión sobre la situación actual de Occidente revela una compleja intersección entre los conceptos de “decadencia”, “crisis” y “descivilización”. Mientras la “decadencia” sugiere un declive gradual, la “crisis” señala momentos de cambio repentino e incertidumbre. Sin embargo, es la noción de “descivilización” la que destaca en el contexto del avance del wokismo. Este concepto resalta básicamente la intención de dismantelar por completo la civilización occidental, considerada como obsoleta, entonces necesitada de demolición sistémica, para dar paso a una nueva construcción ideológica. La “descivilización” se convierte así en un proceso paradójico que busca, a través de la demolición, abrir paso a una nueva civilización, marcada por la erradicación de injusticias y discriminaciones del pasado.

Su éxito actual se debe en parte a la capacidad del movimiento para adaptarse a los cambios sociales, así como para proporcionar respuestas a las injusticias percibidas. De esta manera, hemos destacado cuatro razones principales detrás del éxito y la rápida expansión del wokismo: la rentabilidad económica, con numerosas asociaciones y activistas creando, por ejemplo, un negocio en torno a programas de educación *woke*; el mecanismo psicológico de anulación de valores, basado en la acusación de culpabilidad y victimización; el miedo a la oposición y las consecuencias sociales y profesionales de criticar el wokismo; y su influencia como fenómeno de moda que afecta los estilos de pensamiento, especialmente en el ámbito académico. Hemos resaltado el temor de los académicos a ser percibidos como intelectualmente obsoletos y el impulso hacia la creación de nuevos conceptos y neologismos para mantenerse relevantes. Esta dinámica conlleva la percepción de una posible degeneración del conocimiento transmitido culturalmente y el surgimiento de proyectos académicos, al menos bajo una perspectiva epistemológica, “poco sólidos”.

La “deconstrucción” emerge como otro aspecto fundamental, permitiendo un análisis crítico de las estructuras y normas sociales vigentes. Hemos explorado así la relación entre la deconstrucción filosófica y el wokismo. Mientras la primera originalmente busca dismantelar conceptos establecidos para revelar nuevas perspectivas, el segundo la emplea como herramienta para criticar, y supuestamente transformar, la sociedad occidental. Esta visión intelectual y política busca una igualdad radical, rechazando el poder y la dominación de Occidente. La deconstrucción se utiliza para desafiar y derribar la narrativa dominante, con la intención de construir una nueva realidad: el wokismo, entonces, no es una utopía,

sino un movimiento con un proyecto y un plan político concreto para reemplazar la civilización occidental con una nueva realidad.

Además, hemos visto como el wokismo no solo consiste en un movimiento socio-político, sino que también exhibe características que lo asemejan a una forma de “religión” secular, sustitutiva, con sus propios “rituales”, “dogmas” y “comunidades” de creyentes. Este movimiento emerge como una cosmovisión que, aunque tiene raíces en movimientos religiosos como los “despertares” protestantes, se distingue por su enfoque secular y a-teológico. A diferencia de los movimientos religiosos tradicionales, el movimiento *woke* no se centra en la transformación espiritual individual ni en la redención divina, sino en la lucha contra la injusticia social y la discriminación étnica, racial, religiosa y sexual. En este sentido, se presenta como una forma de “religión del reemplazo”, proclamando una superioridad moral y una misión profética centrada en la concienciación moral y la acción política. Sus creencias incluyen, por ejemplo, aspectos como: la deconstrucción del hombre blanco occidental, la negación de las diferencias de género biológicas, la condena del Occidente histórico y el cuestionamiento de la objetividad y universalidad de la ciencia occidental. Por estas razones, hemos definido el wokismo en cuanto religión secularizada que busca la transformación social a través de la deconstrucción de las normas y estructuras tradicionales, con un enfoque en la justicia social y la igualdad.

Sin ninguna pretensión de exhaustividad, pero sí de rigor, hemos intentado aclarar ciertos elementos que distinguen al wokismo. Todo ello con el fin de sensibilizar sobre las numerosas derivas provocadas por su fanatismo, así como por su terrorismo intelectual, que están en el origen de manifestaciones de oscurantismo, de tendencias inquisitoriales y de violencia ideológica. El desafío que lanza el movimiento *woke* a nuestras sociedades contemporáneas es la de una renovada promoción de un pensamiento crítico y libre.

¿Cómo afecta el wokismo al derecho canónico? (nota del editor)

La política de la «cancelación» de carácter totalitario propia del movimiento *woke*, que está invadiendo la sociedad occidental a una velocidad de vértigo, intenta hacer «desaparecer» toda disidencia, influyendo directamente en la mentalidad de los jóvenes y creando un clima de ausencia de autocritica y de aceptación irracional de todos estos nuevos dogmas, lo que dificulta, cuando no imposibilita totalmente, entender las respuestas que desde la fe cristiana se dan

a las preguntas esenciales sobre el hombre. Por eso, aunque el artículo aborda un tema de evidente carácter filosófico, por su marcada incidencia en varios campos que afectan a la vida y misión de la Iglesia y al derecho canónico mismo, hemos querido traerlo a nuestra revista con el ánimo de abrir un espacio al diálogo interdisciplinar que nos ayude a situarnos en la Iglesia del presente, llamada a afrontar estos problemas con decidido impulso evangelizador y en fidelidad al mandato que ha recibido de Cristo.

La ideología *woke* tiene una real influencia sobre los cristianos que respiran en un ambiente que pone patas arriba la forma en que hasta ahora se percibían y abordaban temas como la raza, el género, la sexualidad y la justicia social, con el pretexto de la búsqueda de una mayor conciencia y sensibilidad sobre las desigualdades y discriminaciones pretendidamente estructurales que existen en la sociedad y que tendrían su raíz en la cultura occidental machista y heteropatriarcal. La Iglesia y sus leyes estarían situadas en esa cultura del pasado que es necesario superar cuanto antes.

Ya lo advertía el Papa Francisco en un Discurso a la Curia Romana en ocasión de la presentación de las felicitaciones navideñas el 21 de diciembre 2019: «No estamos viviendo simplemente una época de cambios, sino un cambio de época». Es cierto: la ideología *woke* se presenta en frontal oposición a la visión cristiana del hombre, de la historia y de la sociedad, extendiendo sus tentáculos a la política y a la legislación, introduciéndose en el ámbito educativo y académico, en los medios de comunicación y hasta en la cultura popular, como queda reflejado en la producción de películas, en el arte, en programas de televisión o en la música.

También los católicos estamos expuestos a la influencia de esta «religión de reemplazo» y a sus devastadoras consecuencias que tienen repercusiones muy importantes de cara a la comprensión y aplicación del Derecho canónico. Como ejemplo patente podemos traer aquí lo relativo al concepto de persona, donde se está verificando un giro antropológico copernicano contrario a la tradición occidental, y que tiene una gran importancia en el derecho matrimonial canónico, con un claro desplazamiento del matrimonio natural hacia una redefinición del concepto que incluye una gama amplia de relaciones «a la carta», matrimonios entre personas del mismo sexo o relaciones no monógamas.

La ideología *woke* cuestiona al mismo tiempo los que denomina «roles de género tradicionales» y busca eliminar cualquier norma que determine cómo deben comportarse y relacionarse hombres y mujeres en el matrimonio. Es evidente que

se hace necesaria una reevaluación de los conceptos de discreción de juicio, ignorancia, error o simulación, ya que el consentimiento de un fiel que está inmerso en esta ideología *woke* puede quedar gravemente dañado e incapacitarlo para contraer matrimonio.

Esta misma comprensión del ser humano afecta directamente a otros campos como el del discernimiento vocacional para la admisión al ministerio ordenado o a la vida consagrada (si el género no depende de la identidad biológica del sujeto, todo valdría), el de la encomienda de oficios y ministerios (con exigencias, como por ejemplo, de que haya paridad entre hombres y mujeres), el ejercicio de la obediencia (cuando hay una clara exaltación del empoderamiento y la autodeterminación), el campo de la transmisión de la fe (no se puede manifestar lo que es políticamente incorrecto, o directamente es causa de comisión de un delito), o con referencia al ejercicio del derecho a la objeción de conciencia frente a las decisiones políticas.

La ideología *woke* tiende a reducir problemas complejos a narrativas simplificadas centradas en la opresión y en la identidad personal, donde adquiere todo el protagonismo la reclamación de pretendidos derechos personales y no la búsqueda del bien común, el servicio, la donación de sí o la obediencia, ensalzando el denominado «empoderamiento individual». Es evidente que los que se dedican a la ciencia del derecho canónico no pueden cerrar los ojos ante esta realidad que se extiende como la espuma y que no puede pillarnos desprevenidos.

REFERENCIAS

- AINO, V., Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntajykiwi (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz), in: *Interdisciplina*, 6 (2018) 31-60.
- APPLEBAUM, B., *Being White, Being Good: White Complicity, White Moral Responsibility, and Social Justice Pedagogy*, Lanham: Lexington Books, 2010.
- ARGULLOL, R., TRÍAS, E., *El cansancio de Occidente. Una conversación*, Barcelona: Destino, 1992².
- ASKANI, H.-CH., La cancel culture: succès et danger d'un mouvement fort, in: PALASCIANO, G. (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine?*, Paris: L'Harmattan, 2024, 85-119.
- AA.VV., *Dismantling Racism 2016 workbook*, in: *dRworks* (2016) 5-60.
- AA.VV., *Dismantling Racism in Mathematics: Instruction Exercises for educators to reflect on their own biases to transform their instructional practice*, in: *A Pathway to Equitable Math Instruction* (2021).

- BARZUN, J., *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life*, New York: HarperCollins, 2000.
- BERARDI, F., *Tenemos que desertar de la reproducción de la especie* [Entrevista por de Llano Neira], in: *El País semanal* 2463, 10.12.2023, 36-41.
- BERNSTEIN, D.L., *Woke Antisemitism: How a Progressive Ideology Harms Jews*, New York: Post Hill Press, 2022.
- BETTINI, M., *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture*, Torino: Einaudi, 2023.
- BIKFALVI, A., *La science et la médecine sous l'emprise des idéologies identitaires*, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 379-389.
- BOCK-COTE, M., *La révolution racialiste et autres virus idéologiques*, Paris: Presses de la Cité, 2021.
- BODI, D., *Cancel culture, wokeism, information editing. Addiction aux médias et orgueil de la Tour de Babel*, in: PALASCIANO, G. (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine?*, Paris: L'Harmattan, 2024, 45-83.
- BORYSENKO, K., *Actively Unwoke: The Ultimate Guide for Fighting Back Against the Woke Insanity in Your Life*, New York: Bombardier Books, 2022.
- BOTTUM, J., *An Anxious Age. The Post-Protestant Ethic and the Spirit of America*, New York: Image, 2014.
- BRAUNSTEIN, J.-F., *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris: Grasset, 2018.
- La religion woke*, Paris: Grasset, 2022.
- BRUCKNER, P., *Un coupable presque parfait. La construction du bouc émissaire blanc*, Paris: Grasset, 2020.
- Antiracisme ou néoracisme?*, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 125-130.
- BURUMA, I., MARGALIT, A., *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin, 2004.
- BUSSIGNY, N., *Les nouveaux inquisiteurs*, Paris: Albin Michel, 2023.
- CAMPI, E., RUBBOLI, M., *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, vol. 2. Settecento, Torino: Claudiana, 1997, III-XXXI.
- CANTIMORI, D., *Nelle ombre del domani*, in: HUIZINGA, J., *La crisi della civiltà*, Torino: Einaudi, 1963², VII-XXXII.
- CARRERA, A., *The Geopolitics of Nihilism*, in: *Giornale critico di storia delle idee*, 1 (2019) 127-142.
- Sapere, Bologna: Il Mulino, 2023.
- CASTRO-GÓMEZ, S., GROSGOUEL, R. (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CHAPOUTOT, J., *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- La révolution culturelle nazie*, Paris: Gallimard, 2017.

- CHENAUX, P., César Malan à Genève. Le doux et l'amer de l'Évangile, in: *La Revue réformée*, 207 (2000) 66-77.
- COLLINS, H., The Social Construction of Black Feminist Thought, in: *Signs*, 4 (1989) 745-773.
- CORLETT, J.A., Reparations, in: GARFIELD, J.L., EDELGLASS, W. (eds.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 596-609.
- COUTEL, CH., Osons transmettre, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 334-339.
- CUSSET, F., *La haine de l'émancipation. Debout la jeunesse du monde*, Paris: Gallimard 2023.
- DEBRAY, R., *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Paris: Gallimard, 2017.
- DE GANDILLAC, M., La philosophie de la "Renaissance", in: BELAVAL, Y. (ed.), *Histoire de la philosophie. II. De la Renaissance à la Révolution kantienne [Encyclopédie de la Pléiade]*, Paris: Gallimard, 1973, 3-356.
- DE GUIGNE, A., *Le capitalisme woke. Quand l'entreprise dit le bien et le mal*, Paris: Presses de la Cité, 2022.
- DERRIDA, J., *Force de la loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Galilée, 1994.
- Voyous. Deux essais sur la raison, Paris: Galilée, 2003.
- DESCHAVANNE, E., Introduction, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 329-333.
- DESCHNER, K., *Kriminalgeschichte des Christentums, voll. 1-10*, Hamburg: Rowohlt, 1986-2013.
- DIANGELO, R., White Fragility, in: *International Journal of Critical Pedagogy*, 3 (2011) 54-70.
- White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston: Beacon Press, 2018.
- Nice Racism. How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*, Boston: Beacon Press, 2021.
- D'IBARNE, PH., *Le grand déclassement. Pourquoi les français n'aiment pas leur travail*, Paris: Albin Michel, 2022.
- DOAN, R., Il faut défendre l'esprit classique, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 212-216.
- EDDE, M., *La mémoire coupable*, Paris: Bouquins, 2022.
- ENGEL, P., L'idée d'une université et la liberté académique, in: *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 27 (2022) 598-610.
- FERRY, L., Pensée 68, "déconstruction" et haine de l'universalisme, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 37-44.
- FITTOUSSI, S., *Woke fiction. Comment l'idéologie change nos films et nos séries*, Paris: Le cherche midi, 2023.

- FLORENTÍN, M., *Escritores y artistas bajo el comunismo*, Madrid: Arzalia, 2023.
- FRAIJÓ, M., *Semblanzas de grandes pensadores*, Madrid: Trotta, 2020.
- Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid: Trotta, 2022.
- GODIN, CH., *Dictionnaire de philosophie*, Paris-Nantes: Fayard-Éditions du temps, 2004.
- GRINSHPUN, Y., Introduction, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 447-450.
- GROSFUGUEL, R., MIELANTS, E., The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System, in: *Human Architecture. Journal of the sociology of self-knowledge*, 1 (2006) 1-12.
- GROSFUGUEL, R., The epistemic decolonial turn, in: *Cultural Studies*, 21 (2007) 211-223.
- Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad [Entrevista realizada por L. Martínez Andrade], in: *Revista Metapolítica*, 83 (2013) 32-47.
- Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatros genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, in: *Tabula Rasa*, 19 (2013) 31-58.
- HANANIA, R., *The Origins of Woke: Civil Rights Law, Corporate America, and the Triumph of Identity Politics*, Northampton: Broadside Books, 2023.
- HASLANGER, S., *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HECKMANN, H., *Cancel! De la culture de la censure à l'effacement de la culture*, Paris: Intervalles, 2022.
- HEINICH, N., *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris: Gallimard, 2021.
- Le wokisme serait-il un totalitarisme?*, Paris: Albin Michel, 2023.
- La liberté académique n'est pas la licence, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 302-307.
- HEITZMAN, C., *The Coming Woke Catastrophe: A Critical Examination of Woke Culture*, Washington: Academica Press, 2022.
- HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023.
- HOQUET, T., *Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris: Seuil, 2016.
- HUIZINGA, J., *La crisi della civiltà*, Torino: Einaudi, 1963².
- JOLIVET, J., La philosophie médiévale en Occident, in: PARAIN, B. (ed.), *Histoire de la philosophie. I. Orient, Antiquité, Moyen Âge* [Encyclopédie de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1969, 1198-1563.
- JOURDE, P., Déconstructionnisme et sciences dures, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 357-364.
- KENDI, I.X., *How to Be an Antiracist*, New York: One World, 2019.
- KLAINERMAN, S., Comment l'idéologie affecte-t-elle les mathématiciens? Et comment les mathématiciens s'engagent-ils dans les questions idéologiques?, in: HENIN, E., SAL-

- VADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 365-371.
- KNITTER, P.F., *Islam and Christianity Sibling Rivalries and Sibling Possibilities*, in: *Cross-Currents*, 59 (2009) 554-570.
- KRYLOV, A.I., *The Peril of Politicizing Science*, in: *Journal of Physical Chemistry Letters*, 12 (2021) 5371-5376.
- LAURENT, S., LECLERE, T. (eds.), *De quelle couleur sont les Blancs? Des «petits Blancs» des colonies au racisme «anti-Blancs»*, Paris: La Découverte, 2013.
- LEVET, B., *Le courage de la dissidence. L'esprit français contre le wokisme*, Paris: Éditions de l'Observatoire, 2022.
- LONGXI, Z., *The "Tao" and the "Logos". Notes on Derrida's Critique of Logocentrism*, in: *Critical Inquiry*, 3 (1985) 385-398.
- MCWHORTER, J., *Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America*, New York: Portfolio-Penguin, 2021.
- MERING, N., *Awake, Not Woke: A Christian Response to the Cult of Progressive Ideology*, Gastonia: TAN Books, 2021.
- MIANO, L., *L'opposé de la blancheur. Réflexions sur le problème blanc*, Paris: Seuil, 2023.
- MIGNOLO, W., *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, in: LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso, 2003, 55-85.
- Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Barcelona: Macba, 2009.
- MITCHELL, J., *American Awakening. Identity Politics and Other Afflictions of Our Time*, London-New York: Encounter Books, 2020.
- MURAT, L., *Qui annule quoi?*, Paris: Seuil, 2022.
- NEIMAN, S., *Left Is Not Woke*, Cambridge: Polity Press, 2023.
- NELSON, M., MOORE, K.D., *Did Western philosophy ruin Earth? A philosopher's letter of apology to the world*, in: *Salon*, 27.11.2022.
- NEMO, PH., *Qu'est-ce que l'Occident?*, Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- NORDLING, L., *How decolonization could reshape South African science. A generation of black scientists is gearing up to transform the Research landscape*, in: *Nature*, 554 (2018) 159-162.
- ONFRAY, M., *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris: Flammarion, 2017.
- ÖZKIRIMLI, U., *Cancelled. The Left Way Back from Woke*, Cambridge: Polity Press, 2023.
- PALASCIANO, G. (ed.), *Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine?*, Paris: L'Harmattan, 2024.
- ¿Quién quiere derribar al Dios cristiano? Apuntes sobre cancel culture, wokeism y cristianismo*, in: *Ciencia Tomista*, 474 (2024) (en imprenta).
- PERRINEAU, P., *Rives et dérives du déconstructionnisme dans la science politique*, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 99-103.

- PIACENZA, D., *La correzione del mondo. Cancel culture, politicamente corretto e i nuovi fantasmi della società frammentata*, Torino: Einaudi, 2023.
- PICARD, A.-M., Phallogentrism, in: TAYLOR, V.E., WINQUIST, C.E. (eds.), *Encyclopedia of Postmodernism*, New York: Routledge, 2001, 278-279.
- PLUCKROSE, H., LINDSAY, J., *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity – and Why This Harms Everybody*, Durham: Pitchstone Publishing, 2020.
- PRANDSTRALLER, G., *Riflessione sulla decadenza dell'Occidente*, Roma: Salerno Editrice, 1981.
- L'uomo senza certezze e le sue qualità*, Roma-Bari: Laterza, 1992³.
- PRECIADO, P.B., Notre Dame de las Ruinas, in: *El País*, 22.04.2019.
- Un apartamento en Urano*, Barcelona: Anagrama, 2019.
- QUIJANO, A., Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, in: *Anuario Mariateguiano*, 9 (1998) 113-122.
- RASTIER, F., Brouillard de guerre, déconstruction et “postvérité”, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 261-274.
- RESTAINO, F., Derrida. Deconstrucción y post-filosofía, in: ABBAGNANO, N., FORNERO, G., *Historia de la filosofía. Vol. 4/2. La filosofía contemporánea*, Barcelona: Hora, 1996, 914-918.
- RHODES, C., *Woke Capitalism. How Corporate Morality is Sabotaging Democracy*, Bristol: Bristol University Press, 2022.
- RIZZACASA D'ORSOGNA, C., *La cultura de la cancelación en Estados Unidos*, Madrid: Alianza, 2023.
- ROBLES, L. (ed.), *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- ROMBERG, R., Destruktion, in: RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1 [A-C], Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1971, coll. 146-147.
- ROZA, S., *La gauche contre les Lumières?*, Paris: Fayard, 2020.
- RUBIO, E., *Religión woke. El despertar del supremacismo identitario*, Córdoba: Almuzara, 2023.
- SAAD, G., *The Parasitic Mind. How Infectious Ideas Are Killing Common Sense*, Washington: Regnery Publishing, 2020.
- SALVADOR, X.-L., *Petit manuel à l'usage des parents d'un enfant woke*, Paris: Cerf, 2022.
- SAVATER, F., El pensamiento negativo: del vacío a los mitos, in: QUINTANILLA, M.A. (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme, 1976, 334-346.
- SCALES, A.C., The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay, in: *The Yale Law Journal*, 7 (1986) 1373-1403.
- SCHELKSHORN, H., *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009.
- Modernity as a Process of De-Limitations*, in: *JRAT*, 5 (2019) 413-446.
- SCIORA, R., *Faut-il avoir peur du wokisme? Comprendre la philosophie woke*, Paris: Armand Colin, 2023.

- SEKSIG, A., Enjeux éducatifs: repenser la transmission, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 340-344.
- SIMPSON, R.M., The relation between academic freedom and free speech, in: *Ethics*, 130 (2020) 287-319.
- STRACHAN, O., *Christianity and Wokeness: How the Social Justice Movement Is Hijacking the Gospel – and the Way to Stop It*, Washington: Salem Books, 2021.
- SWER, G.M., Timely Meditations? Oswald Spengler's Philosophy of History Reconsidered, in: *Prolegomena*, 17 (2018) 137-154.
- SZLAMOWICZ, J., *Le sexe et la langue. Petite grammaire du genre en français, où l'on étudie écriture inclusive, féminisation et autres stratégies militantes de la bien-pensance*, Paris: Intervalles, 2018.
- Les moutons de la pensée. Nouveaux conformismes idéologiques*, Paris: Cerf, 2022.
- Le langage et sa "déconstruction", in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 275-289.
- TAGUIEFF, P.-A., *Pourquoi déconstruire? Origines philosophiques et avatars politiques de la French Theory*, Saint-Martin-de-Londres: H&O, 2022.
- Qui est l'extrémiste?*, Paris: Intervalles, 2022.
- La déconstruction, mot magique et machine de guerre contre la civilisation occidentale, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 76-98.
- TODD, E., *La défaite de l'Occident*, Paris: Gallimard, 2024.
- TOASIJÉ, A., Black Lives Matter y el racismo estructural global, in: AIMÉ GONZÁLEZ, E., DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL, I. (eds.), *Informe África 2021. Desafíos conjuntos para África y Europa bajo la pandemia*, Madrid: Fundación Alternativas, 2021, 37-48.
- TOULOUSE, A., *Wokisme. La France sera-t-elle contaminée?*, Monaco: Éditions du Rocher, 2022.
- TOURNÈS, L., *Américanisation. Une histoire mondiale (XVIIIe-XXIe siècle)*, Paris: Fayard, 2020.
- TOURNIER, V., Blanche-Neige, réveille-toi! À l'heure de la déconstruction du baiser, in: HENIN, E., SALVADOR, X.-L., TAVOILLOT, P.-H. (eds.), *Après la déconstruction. L'université au défi des idéologies*, Paris: Odile Jacob, 2023, 217-229.
- VALENTIN, P., *L'idéologie woke. 1. Anatomie du wokisme*, Paris: Fondation pour l'innovation politique, 2021.
- Comprendre la révolution woke*, Paris: Gallimard, 2023.
- VLAHOS, M., Church of Woke: The Next American Religion?, in: *Humanitas*, 1-2 (2021) 113-122.
- WINKLER, H.A., *Geschichte des Westens*, voll. 1-4, München: C.H. Beck, 2009-2015.
- XU, K., *School of Woke. How Critical Race Theory Infiltrated American Schools and Why We Must Reclaim Them*, New York: Center Street, 2023.

La supresión de las facultades de teología y derecho canónico en la universidad pública en el siglo XIX

*The suppression of the faculties of theology
and canon law in the public university
in the 19 th century*

FRANCISCO MIGUEL MARTÍNEZ TORRES

Profesor de derecho eclesiástico

Universidad de Huelva

migueltorres88@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1103-2572

Recepción: 3 de enero de 2024

Aceptación: 21 de marzo de 2024

RESUMEN

En el siglo XIX, la secularización en España conllevó tensiones entre la Iglesia y el Estado, que fueron debidas por cambiantes relaciones, siendo la Ilustración y el Liberalismo causantes fundamentales de un proceso de cambio y modernización. La presencia de la Teología en la universidad pública generó debates sobre su relación con la ciencia y el mundo. Los diferentes planes de estudios y el análisis del Concordato en 1851 que suprimía las facultades de Teología y de Cánones, afectaron a la enseñanza y a la conexión entre la Iglesia y la sociedad, sin solución a alternativas moderadas, dejando un impacto y aislamiento de la Iglesia en la Universidad. El surgimiento del anticlericalismo moderno, debido a tensiones entre la Iglesia y el Estado, la revolución y la secularización, fue potenciado por corrientes filosóficas como el krausismo, el darwinismo, el marxismo que, junto con la masonería, serían los principales propagadores del anticlericalismo y el indiferentismo religioso.

Palabras clave: secularización, concordato, historia de la Iglesia, universidades.

ABSTRACT

In the 19th century, secularization in Spain led to tensions between Church and State, due to changing relationships between them, being Enlightenment and Liberalism fundamental causes of a process of change and modernization. The presence of Theology in the public university generated debates about its relationship with Science and the world. The different study plans and the analysis of the Concordat in 1851 that suppressed the faculties of theology and canons affected teaching and the connection between Church and society, without a solution to moderate alternatives, leaving an impact and isolation of the Church in the University. The emergence of modern anticlericalism due to tensions between the Church and the State, revolution and secularization, was promoted by philosophical currents such as Krausism, Darwinism, Marxism and Freemasonry, they would be the main propagators of anticlericalism and religious indifferentism.

Keywords: secularization, concordats, history of the Church, universities.

1. ANÁLISIS DE LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA Y CÁNONES EN ESPAÑA EN EL SIGLO XIX

Tras la promulgación de la Constitución de 1812, algunos diputados liberales sintieron la necesidad de desarrollar una Ley General de Instrucción Pública para expandir y detallar los principios constitucionales. En marzo de 1813, la Secretaría de Despacho de la Gobernación estableció una Junta de Instrucción Pública en la ciudad de Cádiz. En un lapso de seis meses, esta junta redactó un informe sobre la reforma general de la educación nacional, que fue firmado el 9 de septiembre de 1813 por los diputados Martín González de Navas, José de Vargas Ponce, Eugenio de Tapia, Diego Clemencín, Ramón Gil de la Cuadra y Manuel José Quintana, todos ellos miembros de la Junta de Instrucción Pública.

El Informe Quintana, redactado por Manuel José Quintana en 1813, destaca como un documento crucial que analiza la situación educativa en España durante la primera década del siglo XIX. Este informe se transformaría en el Proyecto de Decreto en 1814 y posteriormente en el primer Reglamento General de Instrucción Pública en 1821. Sus principios fundamentales subrayan que la educación no solo es un medio de reforma social sino esencial para la evolución y progreso de la sociedad, destacando la fe en la educación como un impulsor fundamental del progreso humano.

Después de la restauración de Fernando VII en 1814, tras la derrota de Napoleón, el rey adoptó una postura absolutista y derogó la Constitución de Cádiz de 1812 que había establecido un marco constitucional y limitado el poder real. En 1824, siendo secretario de Gracia y Justicia, Calomarde reanudó los trabajos educativos previos al Trienio Liberal, dando lugar al *Plan Literario de Estudios y Arreglo General de las Universidades del Reino*. El plan de fue un intento de fortalecer el absolutismo monárquico bajo el reinado de Fernando VII.

Calomarde, un partidario del absolutismo, ocupó cargos importantes en el gobierno y abogó por medidas represivas contra los liberales y la restricción de las libertades civiles. Su reforma marcó un período de reversión de las reformas liberales implementadas durante el breve Trienio Liberal (1820-1823), restaurando el control absoluto de la Iglesia y revocando las medidas liberales en la educación y el gobierno local. La restauración de la Inquisición, con la que muchos liberales fueron desterrados o encarcelados, produjo una represión generalizada de las actividades liberales. La reforma es un ejemplo de la constante lucha entre

absolutistas y liberales en España durante el siglo XIX y contribuyó a la inestabilidad política en el país en esa época.

El Plan Literario de Estudios y Arreglo General de las Universidades del Reino, establecido mediante Real Orden de 14 de octubre de 1824, establecía una serie de disposiciones para la organización de la educación superior en España. Este plan se caracterizaba por varios aspectos esenciales:

- Regulación Minuciosa: detalla la uniformidad de los estudios, especificando libros, método de enseñanza, duración de cursos, días lectivos, faltas de asistencia, exámenes, entre otros (art. X).
- Centralización de Universidades: establece la centralización de las universidades bajo la Secretaría de Gracia y Justicia, convirtiendo al rector en representante del poder central (art. XX).
- Concepción Religiosa: el Estado adopta una concepción religiosa de la educación, dedicando un título completo (art. XXX) a la “disciplina religiosa y moral”.
- Enfoque en profesiones clásicas: el plan de estudios se centra exclusivamente en las profesiones clásicas del antiguo régimen, como teología, cánones, leyes y medicina.

Algunos de sus preceptos fundamentales por los que se ordenaban los estudios de teología y derecho canónico se recogen en las siguientes líneas:

- La formación teológica hasta el grado de licenciado se dividía en siete años o cursos académicos. Los primeros cuatro años se dedicaban a las instituciones teológicas según el texto del P. Cerboni y la doctrina de Santo Tomás Aquino. Los catedráticos enseñaban a un grupo constante de estudiantes durante cuatro años, ilustrando la doctrina de Cerboni con la de Santo Tomás. Se hacía hincapié en no desviarse de la doctrina de la Iglesia, especialmente en temas controvertidos como la gracia de Jesucristo. El quinto año se dedicaba a la Teología moral utilizando el *Compendio de los Salmanticenses*. En el sexto año, se enseñaba la Sagrada Escritura, comenzando con el *Aparato Bíblico* de Lamy. El séptimo y último año incluía la Historia y disciplina general de la Iglesia.
- La carrera de Cánones, hasta el grado de licenciado, también se desarrollaba en siete años. Los cuatro primeros años eran compartidos con los cursantes de Jurisprudencia Civil. Después de estos cuatro años, los estudiantes podían

recibir el grado de Bachiller en Leyes, pero para graduarse en Cánones, tenían que estudiar un quinto año adicional. En este quinto año, se explicaban los títulos de las instituciones canónicas que se hubieran omitido anteriormente. Los dos primeros años de Decretales se enseñaban en el sexto año, con un enfoque en la obra de Berardi. El séptimo y último año incluía la asistencia a las cátedras de Historia y Disciplina general y de Historia y Disciplina particular de España.

- Ambas carreras culminaban con la posibilidad de obtener el grado de licenciado y, posteriormente, el de doctor en Teología o Cánones, según correspondiese. Además, se especificaban condiciones adicionales para aquellos que también aspiraban al grado de Licenciado en Leyes. La formación se centraba en textos específicos y doctrinas, con un énfasis en la fidelidad a la enseñanza de la Iglesia.
- A nivel de contenidos de los cursos, este plan se destacó por su enfoque en la repetición en lugar de la construcción de la Teología. Priorizaba la memorización y repetición de conocimientos sobre el fomento del pensamiento crítico. Las asignaturas incluían Historia de la Iglesia, Historia de los concilios generales y de España, Historia de los concordatos y disciplina eclesiástica españoles, así como Historia de las antigüedades de España. Además, los libros de texto eran mayormente extranjeros, con algunas excepciones de autores españoles como Melchor Cano y Martínez Cantalapiedra¹.

Con la muerte de Fernando VII en septiembre de 1833, se inicia un nuevo periodo en la historia de España, comienza la primera Guerra Carlista. Las reformas liberales comienzan a establecerse gradualmente, afectando todos los sectores de la vida española, incluidas las instituciones educativas, especialmente las universidades. Esta reforma marca el final de una larga etapa universitaria y establece nuevos principios para la enseñanza superior.

La transformación legislativa es lenta y laboriosa en comparación con la rapidez del Trienio Liberal, que había alcanzado el Reglamento General de 29 de junio de 1821. La reforma se lleva a cabo de manera pausada, y el Plan Calomarde de 1824, en gran medida, sigue rigiendo hasta las reformas de 1845, ya durante la mayoría de edad de Isabel II. Durante la vigencia del Estatuto Real, apenas se modifica la legislación, y aunque se promulga un plan en agosto de 1836, los su-

¹ ANDRÉS, M., Facultades de teología, planes de estudio y proyecto de hombre, in: *Scripta Theologica*, 12 (1980) 161-169.

cesos de la Granja y la reposición de la Constitución de 1812 detienen estos primeros trabajos.

A lo largo de este periodo, las Cortes parecen no tener tiempo para ocuparse de la enseñanza superior, aunque están interesadas en su arreglo. Hacia 1842, el Gobierno se enfoca en la reforma, estableciendo las bases para la reforma de Pidal en 1845. La falta de intervención de las Cortes en estos planes resulta en una debilidad intrínseca. La gravedad de los problemas nacionales, la percepción del alto costo de la enseñanza en una reforma total y la continuada inestabilidad hacen de este periodo un primer interregno en la transformación de la Universidad hacia la nueva estructura liberal que se avecina.

Es crucial que los juristas estudiosos de este periodo reconstruyan el trazado general de la legislación universitaria, considerando no solo la situación de la facultad de Derecho, sino también las líneas generales de la política legislativa sobre universidades. La comprensión de la génesis de la nueva Universidad requiere conocer la legislación universitaria en su conjunto.

En septiembre de 1834, se sustituye la Inspección General por una Dirección General de Estudios con el mismo nombre, pero sucesora de la Inspección. Inicialmente, parece encargada de redactar el nuevo plan de estudios, y se establecen cinco individuos propietarios con dos suplentes, con atribuciones y obligaciones de la extinta Inspección general.

La Dirección General propone inmediatamente los autores que deben servir de asignatura en las Universidades. Se encarga de conocer el estado actual de las Universidades y demás establecimientos literarios que estaban bajo la Inspección, así como de examinar los trabajos hechos por los individuos encargados de la formación del plan de estudios en enero.

El 12 de octubre de 1835 decide el Gobierno, cambiar los estudios en los seminarios. La Real orden del Ministerio de Gracia y Justicia busca establecer un plan de estudios uniforme para la educación de la juventud destinada al servicio de la Iglesia, con el objetivo de salvaguardar las costumbres y garantizar el orden público. La orden ministerial aboga por erradicar el espíritu de sectarismo y partidismo en las escuelas, considerándolo como un obstáculo constante para el avance del conocimiento.

El plan se divide en una carrera mayor y una menor para los seminarios conciliares, abarcando Filosofía, Teología, Instituciones Canónicas, Práctica de

tribunales eclesiásticos, Teología pastoral, Filosofía moral, Lógica, Metafísica y Religión.

Así como en su artículo 4º establece que la enseñanza de Filosofía y Teología se haga en los seminarios conciliares en un todo con arreglo a lo que se ejecute en las universidades del reino.

Se establece que la enseñanza en los seminarios conciliares siga el mismo orden y duración que en las universidades del reino, incluyendo academias, actos y ejercicios literarios. La Dirección general de Estudios se encargará de proponer los autores para las asignaturas y supervisar el desarrollo de los estudios. Se establecen procedimientos para la elección y aprobación de catedráticos, con requisitos de adhesión al Gobierno y a las libertades patrias.

Los prelados diocesanos deben remitir al ministerio de Gracia y Justicia información sobre los sujetos que reúnen las condiciones requeridas, y se establecen disposiciones para la designación y remoción de catedráticos. La Real Junta Eclesiástica y los prelados diocesanos deben colaborar en la implementación de este plan, y se prevén medidas para casos en los que no sea posible implementarlo de inmediato². Se propone un plan que afectará tanto a los seminarios conciliares como a los institutos religiosos, con la condición de seguir libros y métodos establecidos por el plan de estudios de las universidades.

Todo comenzó a cambiar con la muerte del rey en 1833. La alianza de la reina María Cristina con posiciones moderadas del liberalismo dejó atrás de manera definitiva el absolutismo. En el año 1835 se radicalizaría la legislación en materia religiosa, y entre sus prioridades estaría la limitación del número de clérigos (R. Orden de 8-X-1835).³ El efecto automático fue que a partir de 1836 el descenso de matriculados fue enorme en Teología y Cánones. Tampoco el gobierno tuvo inconveniente en posibilitar la convalidación de los estudios realizados en teología y cánones para otra carrera con mayor porvenir, con el ánimo de limitar y disminuir el número de sacerdotes (R. D. 19-VI-1837)⁴; se tenía la percepción que en los seminarios se impartía educación antiliberal.

2 A.D.E. Archivo Díaz de Escovar de Málaga. Fundación Unicaja 248 (4.11).

3 Decretos de la Reina Nuestra Señora Isabel II, dados en su Real Nombre por su Augusta Madre Reina Gobernadora, y Reales Ordenes, Resolución y Reglamentos Generales expedidos por las secretarías del Despacho Universal...”, t. XX, Madrid, 453.

4 Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho”, t. XXII, Madrid, 1837, 369-371.

Mendizábal tomaría una segunda medida que fue trascendental para la formación del clero. Arregló la enseñanza de los seminarios siguiendo el regalismo tradicional mediante el R. D. 12-X-1835. El 29-X-1836 se publicó mediante Real Orden “el arreglo provisional” de estudios para el próximo año académico. Durante los gobiernos progresistas (1836-1837) por la Real Orden de 4 de septiembre se derogó el Plan del Duque de Rivas y se encargaría un nuevo plan de enseñanza por Real Decreto de 8-10-1836. Por último, el 29-X-1836 se publicó por Real Orden el “arreglo provisional de estudios para el próximo año académico”⁵. Entre otros documentos legislativos destacamos la Real Orden R. O. 12-X-1835⁶.

Mediante Real Decreto 12-10-1835, Mendizábal tomó la medida de dividir los estudios sacerdotales en dos carreras: una corta y otra larga. Los estudios de Filosofía como de Teología realizados en los seminarios debían de realizarse, según la mencionada Orden 1835 de conformidad con su artículo 4⁷ que establecía: “programa, características, etc.” con las que se ejecutaban en las universidades del Reino, para asegurar la adecuación ideológica de las enseñanzas, particularmente de las eclesiásticas, en la formación del clero.

El 12 de agosto de 1836 (cuando Mendizábal había sido sustituido por el moderado Istúriz) tuvo lugar el motín de La Granja, que condujo a la restauración de la Constitución de 1812 y al gobierno de Calatrava que continuó la política desamortizadora. Una medida digna de mención de estos momentos fue la supresión, en el arreglo provisional aprobado por Real Orden de 29 de octubre de 1836, de la Facultad de Cánones o de Jurisprudencia Canónica (existente en diversas universidades desde tiempo medieval), si bien el Derecho Canónico continuaría estudiándose en las Facultades de Teología y de Jurisprudencia o Leyes.

En el proemio de la Real Orden del Ministerio de la Gobernación de la Península, fechada el 29 de octubre de 1836, se comunica la aprobación por parte de S.M. la Reina Gobernadora del arreglo provisional de estudios para el próximo año académico destacando la necesidad de revisar la enseñanza pública, centrándose especialmente en la secundaria y la superior, reconociendo limitaciones de

5 Decretos de la Reina Nuestra Señora Doña Isabel II, dados en su Real nombre por su Augusto Madre la Reina Gobernadora, y Reales órdenes, resoluciones y reglamentos generales expedidos por las Secretarías del Despacho Universal..., XXI, Madrid 1837, 337.

6 Real Orden señalando la carrera de estudios que ha de hacerse en los Seminarios conciliares, y demás que se expresa “, en: Decretos de la Reina nuestra señora Doña Isabel II, dados en su real nombre por su augusta madre, La Reina Regente, t. XX, Madrid 1836, 460-463.

7 Gaceta de 1835. Circular a los preladados diocesanos. 14 de octubre de 1835. D.O. No. 292 [en línea] [ref. 20.12.2023]: <https://www.boe.es/gazeta/dias/1835/10/14/pdfs/GMD-1835-292.pdf>

tiempo y recursos. Se reconoce que la falta de tiempo y recursos impide un plan integral de estudios en ese momento. En la enseñanza superior, se aborda la necesidad de reformar la jurisprudencia, especialmente en la enseñanza del derecho natural, derecho romano, derecho público y otras ramas legales. Se propone un plan detallado de siete a ocho años para la formación de licenciados en jurisprudencia civil.

En el plan académico propuesto para la enseñanza de la Teología, se establece un programa detallado distribuido a lo largo de siete años académicos. En el primer año, se enfoca en el estudio de los Lugares teológicos y la Historia eclesiástica. El segundo año se dedica a las Instituciones Teológicas, y así sucesivamente hasta el séptimo año. Se asignan horas específicas para cada materia, como Sagrada Escritura, Teología Moral, Teología pastoral, Disciplina eclesiástica y Oratoria sagrada. Además, se destaca la continuidad de la enseñanza a lo largo de tres años consecutivos por cada catedrático, y se introduce el grado de Bachiller en Teología al finalizar el quinto año, seguido por el grado de Licenciado al completar el séptimo año⁸.

En 1841 asume la regencia, en lugar de María Cristina, el general progresista Espartero. En este nuevo período se procede a la desamortización eclesiástica del clero secular, mediante Ley de 2 de septiembre de 1841. Se procede de manera definitiva a la unificación de la Facultad de Leyes y la de Cánones en la Facultad de Jurisprudencia (plan de estudios aprobado por Real Decreto de 1 de octubre de 1842⁹ en desarrollo de lo previsto en el Decreto de 15 de julio de 1842). El Decreto buscaba mejorar la organización y la calidad de la enseñanza en la carrera de jurisprudencia, adaptándola a las necesidades sociales y científicas de la época. El Ministerio de la Gobernación de la Península, bajo la Regencia de S.M. la Reina Doña Isabel II, emitió un decreto el 1 de octubre de 1842 para reorganizar la carrera de Jurisprudencia. La principal modificación fue la fusión de las facultades académicas de Leyes y Cánones en una sola, denominada Facultad de Jurisprudencia. La nueva organización incluyó cuatro cursos hasta el grado de bachiller, ocho hasta el de licenciado y diez hasta el de doctor.

8 Gaceta de 1836. Plan Académico enseñanza de teología. 6 de noviembre de 1836. D.O. No.700 [en línea] [ref. 20.12.2023]; <https://www.boe.es/gazeta/dias/1836/11/06/pdfs/GMD-1836-700.pdf>

9 Gaceta de 1842. Unificación de la Facultad de Leyes y la de Cánones en la Facultad de Jurisprudencia. 2 de octubre de 1842.D.O.No. 2914 [en línea] [ref. 20.12.2023]; <https://www.boe.es/gazeta/dias/1842/10/02/pdfs/GMD-1842-2914.pdf>

Los cursos abarcaron diversas áreas, desde prolegómenos del derecho y elementos de historia hasta materias específicas como Derecho penal, Procedimiento, Derecho administrativo, Códigos civiles, Comercio, Materia criminal, Historia y disciplina eclesiástica, Derecho político constitucional y Economía política, entre otros. El Decreto también estableció la creación de academias teórico-prácticas de jurisprudencia para preparar a los estudiantes para el ejercicio de la abogacía y el grado de licenciado. Además, se otorgaron compensaciones a los graduados en la Facultad de Cánones que se incorporaban a la de leyes.

La Dirección General de Estudios tenía la responsabilidad de distribuir a los catedráticos y discípulos en los cursos correspondientes. También se establecieron reglas para las compensaciones y conmutaciones de grados entre cánones y leyes, así como entre teología y cánones.

Es curiosa la carta del clérigo y senador Valentín Ortigosa dirigida al ministro de Gobernación en 1843¹⁰ en la que se aborda la necesidad de reconocer los estudios realizados en instituciones universitarias estatales en los seminarios. El autor aboga por eliminar el monopolio universitario que limita el estudio de Teología en el clero español, sugiriendo que el clero debe ir más allá de la exclusividad en Filosofía y Teología, aspirando a una concepción más elevada del papel del Estado.

Podemos concluir que las facultades de Teología necesitaban una reforma a fondo, continuaba vigente la estructura del plan de estudio elaborado por los absolutistas de 1824 (Plan Calomarde) y todo comenzaría a cambiar con la muerte del rey en 1833. La alianza de la reina María Cristina con posiciones moderadas del liberalismo dejó atrás de manera definitiva el absolutismo. En el año 1835 se radicalizaría la legislación en materia religiosa, y entre sus prioridades fue el limitar el número de clérigos R. Ord. De 8-X-1835.¹¹ El efecto automático fue que a partir de 1836 el descenso de matriculados fue enorme en Teología y Cánones. Tampoco el gobierno tuvo inconveniente en posibilitar la convalidación de los estudios realizados en Teología y Cánones para otra carrera con mayor porvenir,

10 A.D.E. Archivo Díaz de Escovar de Málaga. Fundación Unicaja 248. (4.11).

11 Decretos de la Reina Nuestra Señora Isabel II, dados en su Real Nombre por su Augusta Madre Reina Gobernadora, y Reales Ordenes, Resolución y Reglamentos Generales expedidos por las secretarías del Despacho Universal...”, t. XX, Madrid, 453.

con el ánimo de limitar y disminuir el número de sacerdotes (R. D. 19-VI-1837)¹²; se tenía la percepción que en los seminarios se impartía educación antiliberal.

La razón profunda de la secularización respondería a quién detentara el poder, “la cuestión del dominio, es cuestión de poder, ¿Quién tenía el dominio en la sociedad, el gobierno o el clero?”¹³.

Durante los años 1840-1843 se alcanzaría la máxima tensión entre la Iglesia y los gobiernos liberales progresistas¹⁴, bajo la regencia del general Espartero, liberal progresista. En el boletín de Instrucción Pública, tomo V (1843) pág. 313, se afirma que “la admisión de externos en los seminarios conciliares es contraria al objeto que se propuso en el Concilio de Trento..., que no fue otro que el formar ilustrados y piadosos sacerdotes...”.

2. LOS ESTUDIOS DE JURISPRUDENCIA Y TEOLOGÍA TRAS LA UNIFICACIÓN DE LAS FACULTADES DE LEYES Y CÁNONES Y “EL DUELO” ENTRE IGLESIA Y EL ESTADO

En 1842 se suprimió la facultad de Teología y, por otro lado, se produce la unificación por el Regente del Reino de los estudios de Leyes y Cánones en la Facultad de Jurisprudencia¹⁵ y se creaba una única universidad, la de Jurisprudencia (R. D. del gobierno de 15-VII-1842) siempre dirigida por el gobierno¹⁶. Ante esta situación, surge un interrogante: ¿dónde tendrían que ir a estudiar los jueces eclesiásticos? La enseñanza de la Teología que se impartía en las universidades españolas, seminarios, colegios o estudios generales de las religiones de mediados del XVIII, necesitaba de una urgente renovación¹⁷. La imposición real mencionada y el interés de los obispos para que los estudios en sus centros fueran reconocidos por la universidad y obtener grados académicos, fue una odisea. No

12 Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho”, t. XXII, Madrid, 1837, 369-371.

13 Notas diplomáticas del 1 de enero de 1847, firmadas por José Castillo y Ayensa y dirigidas a su Emma., el cardenal Guizzi, secretario de Estado. Arch. M. AA. EE M.E. leg. 115, 39, fas. 4^o, doc. 199.

14 MARTÍ GILBERT, Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1996, 118-121; 125-1399.

15 TORMO CAMALLONGA, Los estudios y los estudiantes de jurisprudencia y teología tras la unificación de las facultades de leyes y cánones, in: Cuadernos del Instituto Antonio Nebrija 1/8 (2005) 359-437.

16 PÉREZ ALHAMA, El Derecho Canónico en la Universidad española, in: *Ius Canonicum*, 4 (1964) 371-412.

17 VILANOVA Y BOSCH, Historia de la Teología Cristiana, III siglos XVIII, XIX Y XX, Barcelona: Herder, 1992, 285-302.

se llegó a conseguir una total uniformidad entre las universidades y seminarios, pues existían dificultades para encontrar a catedráticos que exigía el plan de estudios de Teología en la universidad, así como la dificultad de conseguir libros de texto¹⁸. En el fondo se trataba de centralizar las instituciones de la enseñanza pública.

Los seminarios según los moderados, debían perder la posibilidad de conferir grados a sus seminaristas y debían de mantenerse exclusivamente como centro de formación de futuros sacerdotes. Pues sólo los estudios de Teología realizados en la universidad estatal tendrían, validez académica.

Los seminarios obligados por las leyes quedaban muy debilitados en comparación con los centros públicos, y los centros eclesiásticos quedaban bajo el monopolio estatal, convirtiéndose éste en el principal educador de los ciudadanos.

En definitiva, la cuestión de los seminarios y su relación con la educación y la Iglesia ocuparon un lugar destacado en el contexto político y religioso de la época. Distintas cuestiones se plantearon: ¿Hasta dónde debía llegar la intervención estatal en los seminarios?, ¿cuál debía ser la aportación económica del gobierno en el mantenimiento de los seminarios?, o ¿qué validez debían tener los estudios realizados en los seminarios? El tema de fondo es que los seminarios pudieran conceder los grados de Bachiller en Filosofía y Teología tanto para alumnos externos como internos.

La respuesta a quién debió elaborar los estatutos y planes de estudios de los seminarios se tradujo en un proyecto de ley que ocasionó un interesante debate en el Congreso de los Diputados, pues el control y la regulación de los seminarios durante el siglo XIX en España generaron continuas tensiones entre la Iglesia y el Estado. Se planteó la cuestión de si los seminarios debían ser considerados centros abiertos o cerrados. El gobierno intentó convertirlos en escuelas exclusivamente eclesiásticas, lo que implicaría su independencia del control estatal y la dirección de la formación sacerdotal. Diversos factores como la ideología anticlerical, la situación financiera precaria y las desamortizaciones continuas complicaron la situación.

18 GOÑI GAZTAMBIDE, Historia de los Obispos de Pamplona. S. XVIII, T. VIII, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1989, 45-46.

3. EL GOBIERNO PROVISIONAL DE JOAQUÍN MARÍA LÓPEZ

En el curso 1843-1844, tras la caída de los Gobiernos progresistas, el gobierno provisional de Joaquín María López, clarificó que los seminarios podían tener alumnos externos, pero sólo para los que pensaban seguir la carrera eclesiástica (D. 18-IX-1843), bajo el control eclesiástico, tal y como fue el deseo, del Concilio de Trento. Pero al no fiarse de la enseñanza teológica que se impartía en los seminarios, la reforma de estudios teológicos prevista por la comisión de la Facultad de Teología de Madrid¹⁹, insistiría en que era necesario proseguir los estudios exclusivamente en la universidad²⁰.

En 1844, España experimentaba un cambio religioso que marcó la transición desde una sociedad dominada por la Iglesia hacia una más tolerante y diversa. Los cambios políticos y eclesiásticos estaban conectados, compartiendo ideales religioso-políticos. Las desamortizaciones y la reorganización eclesiástica eran indicativos de esta transformación impulsada por la tendencia liberal en la sociedad.

En estos años, la Iglesia carecía de una estructura económica adecuada y, a nivel intelectual, pasó de tener lo mejores teólogos del orbe en el siglo XVI, a no tener a nadie. Así lo reflejan autores como De la Fuente: “en las universidades y seminarios no se ve en manos de los estudiantes de teología ni un solo libro de texto escrito por un español, y en algunos de ellos al hablar de los santos Padres, ni aún se ha cuidado de intercalar en la reimpresión los de la Iglesia de España, omitidos casi todos (...) A falta de teólogos, la Iglesia de España presenta un número considerable de literatos y poetas”²¹.

El comportamiento de los liberales en la destrucción de las instituciones del Antiguo Régimen afectó a la Iglesia, con acciones como la supresión de congregaciones religiosas, desamortizaciones y violencia contra clérigos. Los moderados se encontraron con una Iglesia debilitada y la necesidad de reconstruir la colaboración con ella. Uno de sus principales objetivos era solucionar el conflicto con Roma, logrando el reconocimiento de la reina Isabel II por parte del Papa Gregorio XVI. Para mejorar las relaciones, se implementó un programa electoral llamado

19 El texto se publicó en el Boletín oficial de Instrucción Pública, t. VII, (1844) 383-405 fue presentado al Consejo de Instrucción Pública (Boletín de Instrucción Pública, t. VII [1844] 383-405).

20 Boletín de Instrucción Pública, t. VIII (1845) 297-311.

21 DE LA FUENTE, Vicente, Historia eclesiástica de España, III, Barcelona: Compañía de impresores y librereros del reino 1855. 534-535.

"la indemnización a la Iglesia", suspendiendo la venta de bienes del clero y planificando una futura dotación para el culto y el clero.

4. EL PLAN DE EDUCACIÓN DE 1845

El 27 de abril de 1845 se firmó un convenio entre la Santa Sede y el gobierno español²², compuesto por 15 artículos y 2 cláusulas secretas. Los artículos 3 y 4 reflejaban el acuerdo alcanzado en materia educativa entre la Iglesia y el Estado. El artículo 3 establecía la creación inmediata de seminarios eclesiásticos en diócesis que aún no los tuvieran, y se dejaba la organización, enseñanza, gobierno y administración de los mismos bajo la autoridad de los líderes eclesiásticos respectivos, siguiendo las normas canónicas. Este convenio no se ratificó a los tres años tal y como se estableció.

El gobierno mantuvo el control sobre la enseñanza teológica al reservarse la elaboración de programas oficiales, asignaturas, textos y la concesión de títulos. El nuevo plan de estudios de 1845 descontentó a diversos sectores. La cuestión central era si los seminarios se consideraban centros abiertos. Gutiérrez de los Ríos cuestionó en el Parlamento esta medida, destacando que separaría la enseñanza eclesiástica de la civil. Las diócesis buscaban la independencia de los seminarios del control estatal y el control eclesiástico sobre la enseñanza sacerdotal.

Las facultades de Teología en las universidades españolas, pasaba por un momento penoso. Como prueba estadística, de las trece que existían en España, el número de teólogos se redujo a 350 no llegando en el último curso a los 400 alumnos²³.

Aun así, el gobierno era partidario de conservar el estudio de la Teología en las universidades²⁴. Los seminarios, al tener sus estudios el derecho de incorporación a las facultades de Teología, habían vaciado las aulas universitarias de

22 MERCATI, Angelo, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili 1870-1955*, Roma: Tip. Poliglotta Vaticana, 1919 [en línea] [ref. 20.12.2023]: <https://archive.org/details/raccoltadiconcor00cathuoft/page/796/mode/2up?view=theater>

23 ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, *La supresión de la Facultad de Teología (1845-1855)*, Facultad de Teología del Norte de España Sede Burgos, Burgos: Aldecoa, 1976, 198.

24 MINISTERIO DE GOBERNACIÓN DE ESPAÑA, PEDRO JOSÉ PIDAL, *Plan General de estudios*, Real Decreto 17 de septiembre de 1845.

teólogos y tampoco se animaban a los posibles candidatos, a los estudios teológicos. ¿Cuál tenía que ser el nuevo papel de la Iglesia en la enseñanza?

Tras la elección del Papa Pío IX en junio de 1846 y el envío de un delegado apostólico a España, las negociaciones entre la Santa Sede y el gobierno español tomaron un carácter oficial con notas diplomáticas.

Las reformas educativas posteriores a la secularización no incluyeron a la Iglesia Católica, generando un conflicto continuo con el Estado. Don Pedro José Pidal publicó en septiembre de 1845 una reforma universitaria con el propósito de reducir la enseñanza de la ciencia teológica y adaptarla a las necesidades de la sociedad española. A pesar de esto, la Iglesia buscaba la libertad de enseñanza en la ciencia teológica y temía que los seminarios se volvieran exclusivamente para futuros sacerdotes.

Además, es importante destacar que el número de estudiantes de Teología disminuyó gradualmente con el tiempo. Esto se refleja en la exposición que precedió al Plan de Estudios de 1845, donde Pidal menciona que en las trece universidades de España solo se habían matriculado 350 teólogos en años recientes, y aún no llegaban a 400 en el último año. En algunas universidades, el número de teólogos no igualaba al de los catedráticos, lo que se debía a que los aspirantes al sacerdocio preferían realizar sus estudios en los Seminarios, cuyo número en España superaba los cincuenta. Esta tendencia indicaba una preferencia por la formación en instituciones religiosas más especializadas en la enseñanza teológica.

5. LA REFORMA UNIVERSITARIA DE 1847

En 1847 se llevó a cabo una reforma universitaria en España bajo el ministro Nicomedes Pastor Díaz. En esta reforma, se suprimió de nuevo la facultad de Derecho Canónico y se unificó con la de Derecho Civil en la Facultad de Jurisprudencia²⁵. Además, se implementaron nuevos planes de estudio en la Facultad de Teología, lo que generó desacuerdos con el episcopado, ya que en ocasiones no se les consultaba en la selección de los libros de texto. Estos desacuerdos llevaron a conflictos más serios con las autoridades eclesásticas.

²⁵ Nuevo Plan de estudios por R. D. 8-VII-1847, in: Boletín oficial de Instrucción pública (15-VII-1847), 377-408.

La reestructuración de la Facultad de Teología se realizó exclusivamente por el gobierno, lo que no significó que el clero estuviera ausente en la participación del profesorado de estas facultades. Sin embargo, surgieron problemas en relación con la nulidad de las titulaciones por falta de habilitación canónica, debido a la falta de exigencia de profesión de fe en las universidades que ofrecían el grado de teología sin autorización de la Sede Apostólica.

6. ANÁLISIS DE LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

6.1. La Preparación del Concordato de 1851

En medio de una época de reformas universitarias en España, se implementó una reforma en 1850 que afectó la duración y estructura de los estudios universitarios. Esta reforma fue seguida por otra en 1851, justo antes de la supresión de las facultades de Teología en las universidades. La Iglesia, específicamente el episcopado, no buscaba la eliminación de estas facultades, sino la independencia en la organización de los seminarios para evitar influencias no eclesásticas en la formación del clero.

El nuncio al firmar el Concordato, presentó al gobierno una nota reservada adjunta al mismo, la cual concretaba y expresaba detalladamente, el espíritu del artículo 28 en lo referente a la autoridad y libertad de los obispos en la organización de los seminarios diocesanos, especialmente en la organización de los estudios.

El Decreto del Ministerio de Gracia y Justicia del 21 de mayo de 1852 suprimió oficialmente las facultades de teología en las universidades. También se emitió un decreto regulando la nueva ordenación de la enseñanza de la Teología y el Derecho canónico en los seminarios diocesanos. La nota reservada adjunta al Concordato presentada por el nuncio al gobierno detalló el espíritu del artículo 28 en relación con la autoridad y la libertad de los obispos en la organización de los seminarios diocesanos y los estudios²⁶.

La supresión de las facultades de Teología y de Derecho Canónico generó inquietud entre los profesores de estas facultades y planteó dudas sobre el proceso

26 MEQUIADES, La supresión, 36.

y las razones detrás de esta decisión. La falta de consenso y debate público en torno a la eliminación de facultades con siglos de historia, generó controversia.

El plan de educación de Seijas Lozano, publicado en 1852, fue el último, antes de que la enseñanza teológica saliera de las universidades estatales en respuesta a la petición de la Iglesia. En comparación con planes anteriores, los nuevos planes de estudios tendieron a simplificar la carrera eclesiástica y enfocarse en los conocimientos teológicos fundamentales.

6.2. El restablecimiento de las Facultades de Teología de 1854

El Real Decreto de 25-VIII-1854²⁷, restableció la Facultad de Teología en la Universidad Central y en las de Santiago, Sevilla y Zaragoza, y con ello se comenzó a reconstruir de nuevo la organización de los estudios teológicos en las universidades. La Facultad de Teología volvía de nuevo en algunas universidades y el profesorado sería convocado a su cátedra de nuevo a pesar de sufrir el cese en virtud del Real decreto de 21 de mayo de 1852. Esta situación provocaría de nuevo incertidumbre y problemas para el alumnado que desde 1852 habían estudiado en los seminarios y que en este tiempo querían incorporarse a las universidades. Esta situación se intentó aclarar por la circular de 2-9-1854 realizada por el ministro de Gracia y Justicia referente a las condiciones para la incorporación de los estudios. De nuevo los grados de Bachiller en Teología se incorporaban a las universidades, dependiendo las facultades de Teología en su organización y funcionamiento del Estado. Sin embargo, esto causó incertidumbre para los estudiantes que habían estudiado en los seminarios desde 1852 y querían incorporarse a las universidades.

En 1855, con la llegada de los progresistas al poder, se rompieron nuevamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado, lo que condujo a discusiones sobre la confesionalidad del Estado y la desamortización. La Iglesia protestó públicamente contra decisiones que consideraba contrarias al Concordato.

El periodo entre 1851 y 1868 fue caracterizado por negociaciones, cambios y conflictos en la relación entre la Iglesia y el Estado en España, especialmente en lo que respecta a la educación religiosa y teológica. Hubo momentos de avances y retrocesos, con la Iglesia buscando mantener su influencia en la educación re-

27 Real Decreto de 25-VIII-1854, restableciendo la Facultad de Teología en la universidad central y en las de Santiago, Sevilla y Zaragoza”, in: colección legislativa de España, t. LXII, Madrid 1854, 300.

ligiosa y el Estado defendiendo la secularización y la soberanía nacional en la educación. El cambio definitivo se produjo en la universidad el 21 de octubre de 1868, después de años de conflictos entre el gobierno y la Iglesia por la lucha de la libertad de enseñanza. Sin embargo, es curioso que entre las condiciones exigentes en la elección del profesorado se encontraba la justificación de una buena conducta religiosa y moral.

6.3. La desaparición definitiva de las facultades de Teología

El Concordato de 1851, suprimió las facultades de teología en las universidades. En España en 1868, el liberalismo más radical experimentó una explosión y una reorganización amparada por las libertades proclamadas por la revolución. La tolerancia religiosa y política fue el punto de partida para el desarrollo ideológico y con influencia en el ámbito educativo. La doctrina masónica debía afectar íntegramente al individuo que lo recibía, y para conseguirlo, se ponía en juego sus facultades intelectuales, psicológicas, físicas durante el proceso de aprendizaje, pues el objetivo era lograr una transformación interna, cambiando o readaptando sus valores y categoría moral. La masonería no solo era una vía de socialización, sino también un medio productivo para interiorizar valores que configuraban una mentalidad. Aportaba indicadores de actitudes y comportamientos en la colectividad. Para Rizal, las virtudes masónicas serían la libertad, igualdad, fraternidad²⁸.

La masonería atrajo a algunos profesores como una alternativa a la religión, promoviendo el relativismo religioso y defendiendo diversas creencias. Estos profesores propagaron críticas sobre el poder temporal e histórico de la Iglesia, acusándola de traicionar la doctrina de amor y libertad de Cristo por temor, intolerancia y fanatismo. También abogaron por una mayor participación de la mujer en la educación.

La cuestión de la enseñanza religiosa, competencia del ministro de Fomento, en aquel entonces Manuel Ruiz Zorrilla, quedaron totalmente alteradas. El mismo ministro se convirtió en ministro de Gracia y Justicia en 1869. Fue un político progresista que repuso en sus cátedras a numerosos catedráticos que habían perdido su cátedra por motivos políticos en épocas anteriores. Entre ellos destacamos a Sanz del Río, García Blanco, Giner de los Ríos, Castelar y Fernando de Castro.

28 UTOR DEL PINO, J., *Manual del Maestro Masón*, Madrid: Imp. del Gran Oriente de España, 1883, 29.

El Decreto del 21 de octubre de 1868 suprimió las facultades de Teología en las universidades públicas, argumentando la neutralidad del Estado en cuestiones religiosas. Esta medida se justificó por la necesidad de separar la Ciencia universitaria y la Teología, manteniendo su independencia en sus respectivas áreas. La supresión se justificó en el preámbulo del decreto, y el día 1 de noviembre, en la apertura del curso académico 1868-1869 en la universidad y en los establecimientos públicos de enseñanza se fijó la nueva legislación.

En el análisis de los planes de estudios de las facultades de Teología de Seijas y Orovio, se identifican diferencias subyacentes, aunque la materia mantiene una identidad constante en su conocimiento. Se sugiere que la facultad de Teología, históricamente la primera, perderá relevancia con la intervención de los monarcas en la universidad y la disminución de la influencia eclesiástica en las instituciones educativas seculares²⁹. Ante estas transformaciones, se anticipan cambios significativos en la Teología debido a la intervención real y la evolución de la educación superior.

6.4. La presencia de la Teología en las universidades públicas

Aunque la Teología tiene una presencia consolidada en muchas universidades públicas del mundo, en España fue excluida de la enseñanza universitaria pública en 1868. A pesar de esta exclusión, la religión ha sido estudiada en diversas disciplinas. Recientemente, se ha reintroducido la Teología Católica en universidades públicas españolas, especialmente desde la década de 1990, respaldada por la Ley Orgánica de Universidades.

Por otro lado, la creación de Cátedras de Teología en varias universidades, como la Universidad de Granada, la Universidad de Valencia y la Universidad Carlos III de Madrid, buscan promover el diálogo entre la Teología y otras disciplinas académicas, reconociendo la contribución valiosa de la tradición religiosa al conocimiento.

Por su parte, la Universidad de Murcia ha reconocido la Teología como disciplina propia, ofreciendo programas de Máster Universitario y Doctorado en Teología. Estos programas buscan introducir los estudios teológicos en el ámbito universitario civil, promoviendo la formación integral de los estudiantes y fomen-

29 PESET, J. L., *La Universidad Española (Siglos XVIII Y XIX), Despotismo Ilustrado y Revolución Liberal*, Madrid: Taurus, 1974, 316 y ss.

tando el diálogo interreligioso y ecuménico. Este proceso refleja un nuevo encuentro entre la Teología y las universidades públicas en España, abriendo caminos para una presencia más sólida de la Teología en el ámbito académico universitario, pionero en España y Europa, siendo el primero en una universidad civil.

La propuesta del Máster en Teología de la Universidad de Murcia se ajusta a la legislación nacional que regula los programas de Máster en España, cumpliendo con los principios generales establecidos en el Real Decreto 1125/2003, crucial para la estructura y reconocimiento de programas de Máster, y el Real Decreto 1393/2007, que proporciona directrices específicas para la organización y desarrollo de estos programas.

En la universidad española existen tres cátedras universitarias destacadas relacionadas con la Teología y las religiones en distintas instituciones académicas. En primer lugar, destaca la Cátedra de Teología en la Universidad de Granada, establecida hace 40 años en colaboración con la Facultad de Teología dirigida por los jesuitas, que busca aportar conocimiento en un contexto interdisciplinario y promover el diálogo con otras disciplinas, reflexionando sobre temas fundamentales de la existencia humana.

En segundo lugar, encontramos la Cátedra de las Tres Religiones en la Universidad de Valencia, creada en 1999. Se centra en la investigación, docencia y difusión de las religiones islámica, judaica y cristiana. Respaldata por un convenio entre diversas instituciones, ofrece cursos y actividades financiadas mediante fondos compartidos y tasas de matrícula.

Por último, la Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión "Ignacio Ellacuría" en la Universidad Carlos III de Madrid, fundada en 2001, se enfoca en la reflexión sobre religiones, su relevancia histórica y cultural, y su diálogo interdisciplinario. Promueve el diálogo interreligioso e intercultural, ofreciendo una visión general de las principales religiones y explorando temas como ética, derechos humanos y cultura.

Estas cátedras comparten el objetivo común de promover el conocimiento, el diálogo y la comprensión de las religiones y la cultura en un entorno académico interdisciplinario, contribuyendo al estudio y la reflexión sobre el impacto de las religiones en la sociedad. Cada una, con sus propios enfoques y áreas de interés, juega un papel crucial en fomentar la convivencia pacífica y el entendimiento en la diversidad religiosa y cultural.

7. EL DERECHO CANÓNICO EN LA UNIVERSIDAD PÚBLICA

Los estudios jurídicos, junto con los de medicina, eran los más populares, pero experimentaron varios cambios a lo largo de la época. Primero, debido a la unificación y desaparición de los cánones, y luego con la introducción de nuevas asignaturas y la bifurcación de especialidades con materiales antiguos y nuevos. La Facultad de Derecho también comenzó a incluir estudios administrativos, lo que se consideró una apertura a las novedades.

A pesar de la rica tradición de abogados y juristas en España durante la Edad Moderna, a partir de 1836 se produjo una transformación en la Facultad de Cánones. El arreglo de Manuel José Quintana restableció el estudio del derecho natural, el derecho de gentes, los principios de legislación universal y la economía política, mientras redujo el enfoque en el derecho romano y distribuyó el derecho patrio en diversas especialidades, llevando a la unión o supresión de los cánones³⁰.

En 1842, esta tendencia se consolidó en los estudios jurídicos con posteriores reformas. La subdivisión de los estudios de cánones se hizo principalmente para satisfacer a ciertos sectores, pero sin sólidas razones docentes o científicas, reflejando una adaptación a las demandas educativas y a los cambios en la sociedad de la época. A continuación, se presenta un resumen de los planes de estudio de algunos años clave:

- *Pidal 1845, Pastor Dña 1847, Seijas 1850:*

4º Curso: Enfocado en “Historia e instituciones del derecho canónico”, estableciendo las bases históricas y conceptuales de esta rama del derecho.

Grado de Bachiller: 5º y 6º Curso: Incluyen “Disciplina general de la Iglesia y en particular de España”, así como “Colecciones canónicas”, abordando la aplicación práctica y el conocimiento detallado de la disciplina canónica.

- *Moyano 1857, Reforma de Corvera 1858, Orovio 1867:*

5º Curso: Cambia su enfoque a “Instituciones del derecho canónico”, marcando una transición hacia un análisis más estructurado y teórico de esta rama jurídica.

30 PESET, J. L., o.c. 682 y ss.

Grado de Bachiller: 6º Curso: Introduce “Disciplina general de la Iglesia y en particular de España”, continuando con el énfasis en la aplicación práctica. Además, se agrega “Disciplina eclesiástica” en el plan de estudios de Orovio 1867.

7º Curso: Abarca temas como “Ampliación del derecho canónico”, “Historia de la Iglesia”, “Concilios generales y de España” y “Colecciones canónicas”, proporcionando una comprensión más profunda y especializada.

Grado de Licenciatura: el último paso en la formación incluye materias como “Historia eclesiástica”, “Concilios, y “Colecciones canónicas”, subrayando la importancia de la investigación y la profundización en el ámbito eclesiástico.

Esta evolución muestra un equilibrio entre la comprensión teórica y la aplicación práctica del derecho canónico, adaptándose a los cambios en la sociedad y las necesidades educativas de la época. La inclusión de disciplinas específicas y la progresión lógica de los estudios reflejan una respuesta a la evolución de la disciplina jurídica y la demanda de profesionales altamente capacitados en el ámbito eclesiástico. Este resurgimiento hasta 1869 es posiblemente debido a presiones eclesiásticas y cuestiones concordatarias. Las reformas de Isabel II volvieron a impulsar la sección canónica, en parte debido a la tradición y a la relación entre el Estado y la Iglesia.

CONCLUSIONES

En el siglo XIX se viviría el nacimiento y desarrollo del primer sistema nacional de enseñanza, unos nuevos tiempos para la Historia de España. Los diversos planes educativos, los distintos intentos de acuerdos, irían construyendo las nuevas bases que configurarían el nuevo sistema.

La firma del Concordato en 1851, que resultó en la supresión de las facultades de Teología, tuvo consecuencias negativas en la enseñanza de la Teología y en la conexión entre la Iglesia y la sociedad. La ciencia teológica sufrió al desaparecer de las universidades y otros espacios educativos, lo que llevó a una desconexión entre teólogos y otros académicos. La falta de alternativas y la pérdida de teólogos prestigiosos afectaron tanto a la Iglesia como a la sociedad.

En el siglo XIX, la reducción en la formación específica en Teología y Cánones en la Iglesia Católica española estuvo sujeta a diversos factores, incluyendo cambios políticos, sociales y religiosos. Los seminarios continuaron siendo insti-

tuciones fundamentales para la formación teológica, aunque la desamortización y otras políticas laicas afectaron la financiación de la Iglesia. La enseñanza abarcaba Filosofía, Teología dogmática, Moral y Cánones, pero la influencia del pensamiento moderno, como el liberalismo, generó debates sobre su integración en la enseñanza. La Revolución Liberal y la relación Iglesia-Estado introdujeron desafíos, buscándose una mayor laicización en la educación. Las órdenes religiosas desempeñaron un papel importante, y se intentaron ajustes en el currículo de los seminarios para adaptarse a nuevas circunstancias. Consideramos que la reducción en la formación teológica y canónica por parte de la Iglesia Católica en España no fue directamente impuesta por el Estado, sino que fue una respuesta interna a las presiones y cambios de la época.

La consolidación del aislamiento entre la Iglesia, la cultura y la sociedad civil fue un efecto duradero de la supresión de las facultades de Teología. El Concordato careció de un estudio previo de posibles soluciones, lo que llevó a la desaparición de las facultades sin alternativas. En la actualidad, se entiende que este acontecimiento tuvo un impacto profundo en la relación entre la Iglesia y la educación en España. Sorprende que la supresión de las facultades de Teología en las universidades se debiera, entre otras razones, por la propia petición de los obispos insatisfechos del régimen académico. Los nuncios habían gestionado la supresión con los gobiernos anteriores y el último ministro de fomento de Isabel II ya tenía preparado el decreto de supresión que satisfacía a la Iglesia y al Estado³¹.

Por otro lado, fueron años en que la Iglesia en España, enfrentó agravios y hostilidades debido a la revolución y a la secularización, lo que contribuyó al surgimiento del anticlericalismo moderno. Este movimiento político se oponía a la influencia del clero en la sociedad y buscaba separar la autoridad religiosa de la civil. La secularización condujo a la tensión entre la fe y la razón, emancipando la filosofía de la religión y llevando al alejamiento unilateral de la Iglesia de diversos ámbitos, incluida la educación, con la supresión de las facultades de teología en las universidades. El Estado liberal y regalista quería desestructurar a la Iglesia, mientras que la Iglesia necesitaba del Estado. Filosofías secularizantes como el Krausismo, el Darwinismo y el Marxismo, así como grupos como la masonería, contribuyeron a propagar el anticlericalismo y el indiferentismo religioso. La libertad de enseñanza fue un derecho controvertido y, en ese contexto,

31 Decreto del 1 de enero de 1869, publicado en la Gaceta el 26 de enero, in: Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho, tomo CI, 3-6.

las facultades de teología en las universidades estatales desaparecieron debido a la falta de control eclesiástico en los planes de estudio y la enseñanza teológica.

En el estudio realizado, es evidente la desaparición progresiva de la Teología y del Derecho canónico en el ámbito público español. Existen diversas versiones que consideran que ha habido una reducción en su profundidad y calidad, mientras que otros defienden que ha sido una adaptación necesaria a las demandas cambiantes de la sociedad. Las palabras del profesor Melquiades Andrés Martín confirman que “la desaparición de las facultades de Teología secó la fuente normal de alto pensamiento teológico y no lo sustituyó. Desaparecidas las instituciones teológicas universitarias, desapareció también la teología a ese nivel, la posibilidad de renovación, de pensamiento original”³².

UNA MIRADA DE FUTURO

Actualmente, el Derecho canónico atraviesa un período difícil en las facultades de Derecho de las universidades públicas españolas. Después de la eliminación del “Plan de 1953” y el “Plan de 1998”, el estudio del Derecho de la Iglesia católica dejó de ser una asignatura obligatoria en la Licenciatura o el Grado en Derecho, salvo algunas situaciones excepcionales. En las universidades donde todavía se imparte, su presencia se ha limitado en gran medida a materias optativas y, en su mayoría, al ámbito del Derecho matrimonial, Derecho y factor religioso. Incluso en las universidades católicas, el Derecho canónico no recibe una consideración significativamente mejor en los planes de estudio del Grado en Derecho. Pareciera que, en la actualidad, quienes diseñan los programas académicos no consideran que esta disciplina sea lo suficientemente relevante como para formar parte del currículo esencial para todos los graduados en Derecho.

Esta falta de atención al Derecho canónico en las etapas fundamentales de adquisición de conocimientos jurídicos tiene consecuencias significativas. Resulta en una pérdida de conocimiento legal y en el olvido de una valiosa herencia de la tradición jurídica occidental. El impacto del Derecho canónico en instituciones como el matrimonio, la noción de persona jurídica y la organización administrativa respalda la importancia de incluir el estudio del derecho de la iglesia en las facultades de Derecho.

32 MEQUIADES, La supresión, 55.

Además, esta falta de atención no solo afecta la base cultural jurídica de los graduados, sino que también tiene efectos negativos en la práctica legal. Los ciudadanos católicos están sujetos tanto al Derecho estatal como al Derecho canónico, y ambos influyen en numerosos aspectos de la vida humana, especialmente en el ámbito del Derecho de familia. Es crucial recordar que esta convergencia se aplica a todas las manifestaciones del derecho fundamental de la libertad religiosa.

La falta de comprensión de conceptos y nociones fundamentales del Derecho canónico genera incertidumbre tanto para los profesionales del derecho como para las autoridades públicas, lo que a su vez debilita la seguridad jurídica. Además, la ausencia del Derecho canónico en los programas de estudios jurídicos es preocupante tanto para la Iglesia como institución como para la comunidad jurídica eclesiástica pues limita la contribución de los juristas estatales al desarrollo de la ciencia canónica y dificulta que las construcciones legales seculares influyan en el Derecho de la Iglesia.

El Derecho canónico al igual que la ciencia teológica, se enfrentan actualmente a diversos desafíos que lo exponen al riesgo de secularización y a una mundanización que no se ajusta a los objetivos de la Iglesia. Tan perjudicial es que se introduzcan conceptos ajenos que podrían distorsionar los fundamentos de la normativa eclesiástica como indiferencia o la resistencia hacia el progreso y el perfeccionamiento provenientes de la dogmática jurídica estatal.

Es importante tener en cuenta que un mayor conocimiento de los principios, objetivos y contenidos del Derecho estatal puede contribuir más a evitar la pérdida de la esencia del Derecho de la Iglesia que la falta de comunicación entre estos dos mundos jurídicos. En lugar de mantenerlos separados, se sugiere que la interacción y el diálogo entre ambos pueden ser beneficiosos para preservar la integridad del Derecho de la Iglesia.

Es necesario abordar la interrelación entre el Derecho estatal y el Derecho canónico, teniendo presente además el número de bautizados católicos en el Estado Español y la existencia de dos sistemas legales diferentes, perfectamente compatibles. La correcta aplicación de ambos sistemas requiere una comunicación y coordinación transparente, especialmente cuando se trata de proteger bienes jurídicos fundamentales. Por otro lado, es necesario que el Derecho canónico se siga abriendo a las contribuciones de la ciencia jurídica secular, y

especialmente en el ámbito de los derechos humanos y sus diversas manifestaciones, así como en las garantías que deben acompañar su limitación.

Estas cuestiones, de gran relevancia práctica, subrayan la conveniencia de incluir el estudio del Derecho canónico y de Ciencias Teológicas en las facultades civiles, facilitando el acceso a ellas desde otras disciplinas y opciones profesionales, para ofrecer una solución integral a los desafíos y oportunidades en la formación teológica, permitir y fomentar la interdisciplinariedad, ampliar las salidas profesionales, hacer la teología más atractiva para la diversidad estudiantil y abordar la inclusión y la igualdad de oportunidades³³.

La Teología cristiana-católica y el Derecho canónico son un legado cultural universal con influencia en la historia y en la vida de millones de personas y, por lo tanto, debería trascender los límites de la comunidad católica. La Teología y el Derecho canónico deberían formar parte del ámbito académico de las universidades públicas en España, permitiendo un diálogo interdisciplinario riguroso y restaurando su lugar en la reflexión académica y civil. Esta inclusión se basaría en los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede, y no sería confesional, ya que la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado están protegidas por la Constitución, y respaldadas por los actuales acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede. La fórmula académica para esta inclusión podría ser a través de aulas, cátedras, facultades o institutos de Teología, y la opción de una facultad o instituto en la Universidad Pública sería más completa y favorecería la investigación.

Permitir que la Teología y el Derecho canónico se estudien en las universidades públicas podría brindar un público más amplio y la oportunidad de acceder independientemente de su afiliación religiosa o capacidad económica. Es evidente que estas ciencias enriquecen el diálogo interdisciplinario y contribuirían al entendimiento de la vida, el mundo, la diversidad de perspectivas el diálogo interreligioso, al enriquecimiento académico y las relaciones sociales. Esta inclusión encaja con la perspectiva de Bolonia y podría repercutir muy favorablemente

33 En Alemania, la educación religiosa en las escuelas públicas está respaldada por la Constitución, lo que ha llevado a un número significativo de personas a trabajar como profesores de religión en las escuelas. Y es llamativo que, tras completar estudios de Teología en universidades alemanas, las trayectorias profesionales típicas incluyen el servicio religioso (pastor o sacerdote) o la investigación académica. Sin embargo, también hay oportunidades limitadas en el sector universitario y en ámbitos profesionales sociales como el empresarial y de comunicación. Los teólogos, a menudo con cualificaciones adicionales, pueden trabajar en áreas como periodismo, recursos humanos y bienestar social. Cf. MICHAEL JACQUEMAIN (KNA), Die meisten Theologie-Studierenden wollen an die Schule Statistik: Zahl der "Volltheologen" bricht dramatisch ein [en línea] [ref. 20.12.2023]: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/statistik-zahl-der-volltheologen-bricht-dramatisch-ein>

en los estudios teológicos y de Derecho canónico, tanto a nivel de una metodología interdisciplinaria en la universidad, como por el reconocimiento de competencias integradas con otras disciplinas humanísticas, contribuyendo a la comprensión y transformación de la sociedad.

La viabilidad de introducir mejoras educativas en el ámbito de la Teología y el Derecho canónico en las universidades públicas está intrínsecamente vinculada a la disposición y la voluntad de la Iglesia. La Iglesia desempeña un papel crucial en la promoción de estos estudios, y su colaboración activa y apoyo pueden ser determinantes para que estas iniciativas se lleven a cabo con éxito. La capacidad de implementar cambios educativos significativos en este sentido dependerá en última instancia de la postura y la participación proactiva por parte de la Iglesia, principalmente a través de la Conferencia Episcopal Española en esta cuestión educativa.

REFERENCIAS

1. Fuentes:

- Archivo del Ministerio de asuntos Exteriores de Madrid, Negociación del Concordato, legajo 115 del siglo XIX, documento 294.
- Boletín de Instrucción Pública, t. VII (1844) 383-405.
- Boletín de Instrucción Pública, t. VIII (1845) 297-311.
- Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho, varios tomos.
- Decretos de S.M. la Reina doña Isabel II, dados en su eral nombre por su augusta madre la Reina Gobernadora y reales órdenes, resoluciones y reglamentos generales expedidos por la secretaría del despacho universal desde 1º de enero hasta fin de diciembre de 1836, t. XXI, Madrid: 1837, 496-5.
- MINISTERIO DE GOBERNACIÓN DE ESPAÑA, Pedro José Pidal, Plan General de estudios, Real Decreto 17 de septiembre de 1845.
- Notas diplomáticas del 1 de enero de 1847, firmadas por José Castillo y Ayensa y dirigidas a su Emma., el cardenal Guizzi, secretario de Estado. Arch. M. AA. EE M.E. leg. 115, 39, fas. 4º, doc. 199.
- Nuevo Plan de estudios por R. D. 8-VII-1847, in: Boletín oficial de Instrucción pública (15-VII-1847), 377-408.
- Real Decreto de 25-VIII-1854, restableciendo la Facultad de Teología en la universidad central y en las de Santiago, Sevilla y Zaragoza”, in: colección legislativa de España, t. LXII, Madrid 1854, 300.

Real Orden señalando la carrera de estudios que ha de hacerse en los Seminarios conciliares, y demás que se expresa “, en Decretos de la Reina nuestra señora Doña Isabel II, dados en su real nombre por su augusta madre, La Reina Regente, t. XX, Madrid 1836, 460-463.

2. Bibliografía:

- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, Facultades de teología, planes de estudio y proyecto de hombre, in: *Scripta Theologica*, 12 (1980) 161-169.
- La Supresión de las facultades de teología en las universidades españolas: 1845-1855, Burgos: Aldecoa, 1976, 64-65.
- DE LA FUENTE, Vicente, Historia eclesiástica de España, III, Barcelona: Compañía de impresores y libreros del reino, 1855, 534-535.
- DELGADO CRIADO, La universidad, en Buenaventura Delgado Criado (Coord.) in: Historia de la Educación en España y América. Vol. III. La educación en la España contemporánea, Madrid 1994, 177.
- GOÑI GAZTAMBIDE, Historia de los Obispos de Pamplona. S. XVIII, T. VIII, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1989, 45-46.
- MARTÍ GILABERT, Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1996, 118-121; 125-1399.
- PÉREZ ALHAMA, El Derecho Canónico en la Universidad española, in: *Ius Canonicum*, 4 (1964) 371-412.
- PESET, J. L. La Universidad Española (Siglos XVIII Y XIX), Despotismo Ilustrado y Revolución Liberal, Madrid: Taurus, 1974.
- TORMO CAMALLONGA, Los estudios y los estudiantes de jurisprudencia y teología tras la unificación de las facultades de leyes y cánones, in: Cuadernos del Instituto Antonio Nebrija 1/8 (2005) 359-437.
- UTOR DEL PINO, J., Manual del Maestro Masón, Madrid: Imp. del Gran Oriente de España, 1883, 29.
- VILANOVA Y BOSCH, Historia de la Teología Cristiana, III siglos XVIII, XIX Y XX, Barcelona: Ed, Herder.S.A.1992, 285-302.

Señorío episcopal civitatense de la Villa de Monsagro. Concordia de Jerónimo Ruiz de Camargo: años 1618-1621

Civitatense episcopal lordship of the town of Monsagro. Concord of Jerónimo Ruiz de Camargo: years 1618-1621

JESÚS GARCÍA SÁNCHEZ

Notario

jgssg@notariado.org

JUSTO GARCÍA SÁNCHEZ (+)

Catedrático de la Universidad de Oviedo

ORCID: 0000-0002-1608-1584

Recepción: 14 de marzo 2024.

Aceptación: 28 de abril de 2024

RESUMEN

En 1618, el provisor-alcalde mayor de la diócesis Civitatense acude a Monsagro, villa de su señorío episcopal, para tomar residencia a sus alcaldes y oficiales, además de examinar otras cosas. Hacía 16 años que no se tomaba la residencia, y salieron cinco inculpados. El obispo tomó la iniciativa y llegó a una concordia con los vecinos de esa villa salmantina, sometida a su jurisdicción, liberándolos de la prisión y devolviéndoles el ganado o su valor, además de aprobar normas para el gobierno futuro, capitulaciones que fueron confirmadas por el Consejo de Castilla en febrero de 1621, después de dos informaciones sucesivas bien contrastadas.

Palabras clave: Obispo, Ciudad Rodrigo, siglo XVII.

ABSTRACT

In 1618, the Provisor-Mayor of the Diocese of Civitatense went to Monsagro, a town of Episcopal dominion, to take up residence of its mayors and officials, as well as examining other matters. It had been 16 years since the residence had been taken, and five defendants emerged. The bishop took the initiative and reached an agreement with the inhabitants of this town in Salamanca, which was subject to his jurisdiction, freeing them from prison and returning the livestock or its value, as well as approving rules for future government, capitulations that were confirmed by the Council of Castile in February 1621, after two successive well-checked reports.

Keywords: Bishop, Ciudad Rodrigo, 17th century.

INTRODUCCIÓN¹

Las circunscripciones de los señoríos episcopales en la diócesis, creada en el último tercio del siglo XII, son muy heterogéneos, tanto por su amplitud territorial como por su población, en incluso por su diverso régimen jurídico², aunque todas ellas coinciden en la sumisión al titular de la Mitra Civitatense, y se constituyen en autónomas dentro del territorio del reino, sin más que la sujeción inmediata al obispo³.

Bastida i Canal, en una ponencia presentada a un congreso de la UPSA⁴, recuerda que la potestad judicial forma parte de la “*potestas sacra*”, única por su origen y finalidad, confiada por Jesucristo a los Apóstoles, recordando tanto las palabras de Jn. 20, 21 como la constitución del Vaticano II, LG nn. 18-19, de modo que con la consagración episcopal se adquieren los poderes inherentes a las funciones de enseñar, santificar y gobernar o regir, entendidas como ministerios, que luego precisan de la determinación por parte de la autoridad eclesiástica competente.

Además de la potestad legislativa en su campo, la potestad de jurisdicción implica la función judicial, mediante la cual, el que está investido de autoridad pública para ello, aplica la ley o norma jurídica al caso, a “los que lo han sometido a juicio, porque tienen interés o derecho a ello”, por lo que no basta que se proclamen por el legislador conductas jurídicas que deben asumirse, sino que es preciso el respeto a los derechos subjetivos garantizados mediante su observancia, a través de una tutela eficaz, que se encarga a los órganos públicos del poder

1 Este modesto estudio viene motivado por el homenaje merecido que tributamos a nuestro padre Nicasio García Sánchez, q. e. p. d., maestro nacional, con ejercicio en Ciudad Rodrigo, desde 1934, hasta 1968, pero abogado ejerciente desde 1944 hasta 1974, año en que falleció, dejando pendiente de resolución judicial un caso controvertido, sentenciado favorablemente poco después de su óbito, por la Audiencia provincial de Salamanca, actuando como letrado, su hijo Jesús, uno de los firmantes de estas páginas. El supuesto de hecho se refería a una pequeña propiedad agrícola de Monsagro, cuya titularidad correspondía a uno, migrantes monsaqueños, avencindados en Oviedo (Asturias), debatiéndose sobre la autoría de un justificante escrito, en el que se afirmaba, sin fundamento, la adquisición legítima de la misma por otro vecino del lugar, obligando a los ovetenses a demostrar, con prueba diversa, la verdad jurídica y real del caso, aunque resultó determinante la caligráfica, extendida por un ilustre paleógrafo de la Universidad asturiana, con la que se demostraba la inserción fraudulenta de una parte sustancial del documento, reconociendo el justo título de propiedad en los asturianos, y fallando el tribunal a su favor.

2 Cf. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., Esquema para el estudio de un señorío eclesiástico medieval: Jurisdicción de la Mitra ovetense en el siglo XVI, in: Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas, vol. 2, Historia Medieval, Santiago de Compostela: Universidad, 1975, 222

3 PÉREZ DE CASTRO, R., Los señoríos episcopales en Asturias: el régimen jurídico de la obispalía de Castropol, Oviedo: IDEA 1987, 45.

4 BASTIDA I CANAL, X., La administración de justicia en la Iglesia: función, características, organización, in: AA. VV., La administración de la justicia eclesiástica en España. Jornadas celebradas en Salamanca 5 y 6 de febrero de 2001, Salamanca: UPSA, 2001, 15-58, especialmente 15-16.

judicial, a fin de lograr, en la comunidad de los fieles, la paz y la justicia, aunque más desde el impulso a las voluntades, a través de la obediencia y convicción, que por imposición de la autoridad. Su régimen vigente en el CIC del 83 se contiene en el libro VII, actualmente vigente, que es el último, “coronando la tarea legislativa de la Iglesia”, salvo cierta reforma normativa que está requerida a un grupo de cristianos, muy concreto.

No es objeto de estas páginas hacer un estudio diacrónico de esta materia en la Iglesia particular, sino presentar unos hechos bien documentados, a través del expediente intitulado “Concordia entre el obispo y la villa de Monsagro, de su jurisdicción”⁵. En realidad, es una: “confirmación de concordia”, que realiza el Consejo de Castilla. Con esta actuación, un prelado ilustre de Ciudad Rodrigo, quiso poner de manifiesto su bonhomía, pero también su sólida formación y defensa rigurosa del ámbito competencial, respecto de una de las villas de la diócesis, que desde tiempo inmemorial estaban sujetas a su vasallaje, ante la oposición que presentaron los vecinos de la localidad, alegando estar exentos de su poder de señorío y jurisdicción, el año 1618.

1. EL PRELADO CIVITATENSE JERÓNIMO RUIZ DE CAMARGO

Erigida la diócesis Civitatenense, tras la Reconquista, por iniciativa del rey Fernando II de León, el año 1168, y nombrado el primer obispo de la Sede, D. Domingo⁶, el historiador Barrio Gozalo⁷, expone que constituido el reino de León por las provincias de León, Palencia, Valladolid, Salamanca y Zamora, en el territorio provincial salmantino hubo dos sedes, cuyas capitales estaban radicadas en el mismo: Salamanca y Ciudad Rodrigo, y la mayoría de ellas pertenecían a la metropolitana de Santiago: Astorga, Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora.

A pesar de tener escasa población y territorio, en ese momento, a causa de los orígenes de la riqueza agropecuaria, era una Mitra muy bien remunerada, con

5 AHN. Sección Consejos, legajo 24773, exp. 5.

6 Vid. MANSILLA REOYO, D., Ciudad Rodrigo (diócesis de) *Civitatenensis*, in: Q. ALDEA (et al.), Diccionario de Historia eclesiástica de España, vol. I, A-C, Madrid: CSIC, 1972, 420-429. No se encuentra del obispo de Ciudad Rodrigo una suscripción anterior al año 1168, el 10 de julio, como obispo electo, y el 20 de septiembre del mismo año ya consagrado D. Domingo, “dándole (Fernando II de León) el tercio de realengo en Ciudad Rodrigo y la décima de la moneda y del señorío civil y criminal en la población de Ureña, situada entre Robleda y Fuenteguinaldo”, según FITA, F., La diócesis y fuero eclesiástico de Ciudad Rodrigo, R59, 61 (1912) 443-444. D. Pedro de Ponte, segundo obispo de Ciudad Rodrigo, obtuvo de Fernando II, la donación de la mitad del realengo de las minas de la región, en enero de 1174.

7 BARRIO GOZALO, M., Perfil socio-económico de una élite de poder (II): Los obispos del Reino de León (1600-1840), in: *Anthologia annua*, 30-31 (1983-1984) 209-291.

muchos prelados de primer nivel, a lo largo de la centuria precedente. Nuestro historiador más acreditado, el párroco Hernández Vegas⁸, no deja de señalar que a Jerónimo Ruiz de Camargo, le sucede el religioso agustino, catedrático salmantino, visitador regio y reformador de sus estatutos académicos, posteriormente promocionado a la sede compostelana, fray Agustín Antolinez, viniendo precedido de Antonio de Idiaquez Manrique, trasladado a Segovia. Entró a regir la diócesis Civitatense en 1614 y la gobernó hasta 1622⁹, calificándolo como “el gran prelado”, al que otros definen como *vir pius atque doctus*, que “fue tenido de todos por santo y las partes de su ropa se tenían como reliquia”¹⁰.

Era natural de Burgos, cursando en Alcalá, donde aprendió latín, griego y hebreo. Se formó después en Artes y en Teología, consiguiendo una beca en el colegio mayor del Arzobispo Fonseca, en 1580¹¹, lo que le permite incorporar en el Alma Mater salmantina los estudios teológicos previos de la Complutense, incluido el grado de licenciado en Teología, obtenido en 1581. Fue alumno en esta Facultad hasta el año 1585, porque en la misma cursó más tarde Leyes, de 1586 a 1589.

Fue catedrático de una de las cursatorias de Artes en Salamanca, y más tarde fue canónigo magistral de Ávila, interviniendo en el proceso de beatificación de santa Teresa. El Inquisidor general le encargó redactar un índice de libros prohibidos, que le ocupó durante cuatro años, al final de los cuales fue promovido, por

8 HERNÁNDEZ VEGAS, M., Ciudad Rodrigo. La catedral y la ciudad, vol. II, Ciudad Rodrigo: Cabildo catedral, 1982, 185.

9 Cf. SÁNCHEZ CABAÑAS, A., Historia Civitatense (estudio introductorio y edición de A. Barrios García e I. Martín Viso), Ciudad Rodrigo: Gráficas Varona, 2001, 358-363: obispado en Ciudad Rodrigo de D. Jerónimo Ruiz de Camargo, con datos personales del prelado y hechos notables ocurridos durante sus años de episcopado en el Reino.

10 AA.VV., Episcopologio Civitatense. Historia de los obispos de Ciudad Rodrigo (1168-2009), Salamanca: Kadmos, 2010, 241-246.

11 Resulta muy instructiva la información de GONZÁLEZ DÁVILA, G., Theatro eclesiástico de la iglesia de Ciudad Rodrigo. Vidas de sus obispos y cosas memorables de su ciudad y obispado, in: Theatro eclesiástico de las ciudades e iglesias catedrales de España. Vidas de sus obispos y cosas memorables de sus obispados, t. I: Ávila, Astorga, Salamanca, Osma, Vadajoz y Ciudad Rodrigo, Salamanca: Imprenta de Antonia Ramirez, viuda, 1618, 43-44: sucedió a Antonio de Idiaquez y era natural de Burgos. Aprendió en Burgos las primeras letras y las Artes en Alcalá, estudiando lengua griega y hebrea: salió erudito en ellas, y principió estudios en las dos Teologías, positiva y escolástica. Pasó a Salamanca en 1580, entrando por colegio del Arzobispo de Toledo, el 28 de septiembre de 1580. Leyó muchos meses por Fray Luis de León, la cátedra de Escritura. Llevó la cátedra de Filosofía de tres años, y en 1594 obtuvo el canonicato magistral de Ávila, por sus letras y nobleza, a 20 de diciembre. Había sido antes Abad de San Miguel de Camargo, y el cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval le mandó ir a la Corte, porque como inquisidor general le encargó un índice de libros prohibidos, que le ocupó 4 años. En 1613 el Rey premió sus letras, vida y servicios, en Consejo de Cámara de 3 de junio, y tomó posesión del obispado en 1614. En 1615 le encargó el rey que fuera al capitulo provincial de los trinitarios.

el rey Felipe III, para la Sede Civitatense, el 12 de agosto de 1613¹², de la que tomó posesión el 3 de julio de 1614¹³.

Hizo muchas visitas pastorales, casi todas mediante visitador, hasta su promoción a la diócesis cauriense, el 23 de mayo de 1622. Promovido a Córdoba, como hemos indicado, el 16 de febrero de 1632, fallece el 3 de enero de 1633.

Sánchez Cabañas lo define como hombre de “gran ejemplo y virtud y muy docto en Teología, disfrutando de una de las mayores bibliotecas privadas de España en aquel tiempo”, que donó, en gran parte, al colegio mayor salmantino del que era colegial, además de ser muy caritativo y promover los estudios.

Representó al cabildo abulense en el seguimiento de muchos pleitos en la Real chancillería de Valladolid, a causa de sus amplios conocimientos jurídicos y sólida formación, así como intervino en los procesos que dicha persona jurídica tenía pendientes en el Consejo de Castilla, lo que continuó con ocasión de un pleito mirobrigense de veinte mil ducados, del que era titular el cabildo, sin olvidar que dictó mandamientos sobre la manera de distribuir los diezmos.

En el momento de su nombramiento episcopal era “bien conocido en España por su gran erudición”¹⁴, prohibiendo en 1617, bajo pena de excomunió mayor y multa de 50000 mrs., para gastos de guerra, a los alcaldes y mayordomos del Hospital de la Pasión de Ciudad Rodrigo, que hiciesen rebajas indebidas a los censualistas y deudores, porque ello habría causado una cuantiosa defraudación del Hospital, superior a un cuento y ciento veinte mil mrs.¹⁵.

12 Cf. GAUCHAT, P., O.F.M. CONV., *Civitatensis (Ciudad Rodrigo in Hispania)*, in: *Hierarchia catholica medi et recentioris aevi*, vol. IV (1592-1667), Monasterii: typ. libr. Regesbergiana, 1935, 151, s. v. y nota 4: Hieronymus Ruiz de Camargo, 12 augusti 1613, AC 14, f. 251, con reserva de dos mil ducados de pensión, además de las antiguas, siempre que no excedieran de la tercera parte de los frutos.

13 Cf. GARCÍA SÁNCHEZ, J., *Procesos consistoriales civitatenses. Miróbriga en los siglos XVII y XVIII*, Oviedo: Universidad, 2006, 37: Fray Francisco de Arriba, franciscano, designado para la diócesis Civitatense por la vacante de D. Jerónimo Ruiz de Camargo, a la diócesis cauriense, a 22 de mayo de 1622. Posteriormente Ruiz Camargo fue promocionado a Córdoba, el 13 de junio de 1632, y su traslado a Coria, se produjo en la vacante causada por fallecimiento de D. Pedro de Carvajal, vid. AHN. Sección Consejos. Cámara de Castilla. Libros de iglesias, n. 13, fol. 224v. GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1500-1699)*. Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países, Roma: Iglesia nacional española, 1994, 131: es consagrado obispo en 1614, en la parroquia de San Ginés, por el obispo de Badajoz, Juan Beltrán de Guevara.

14 Según MARTÍNEZ AÑIBARRO Y RIVES, M., in: *Diccionario biográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid 1890, 423-428, entre los obispos relevantes se encuentran, en la Sede Civitatense, Martín de Salvatierra, fallecido en 1604, y Jerónimo Ruiz de Camargo, por su gran erudición, *Ibid.*, 424.

15 En su tiempo se publicó la declaración de la congregación de cardenales sobre los oratorios, en los que no debía decirse misa, pero el prelado dictó un decreto, fechado el 29 de marzo de 1616, declarando que las iglesias de Macarro, la Granja y Santa María de Alba, en Alameda (de Gardón) no estaban incluidas en la prohibición “porque de tiempo inmemorial tenían su campana y ornamentos, y un religioso de esta casa decía misa en ellas y administraba los sacramentos”.

Su coetáneo, Gil González Dávila¹⁶, no duda en afirmar “Es prelado de singular modestia, grande amador de la paz y estimador de las letras. Visita sus ovejas a menudo con su persona y limosnas. Tiene para imprimir tres tomos sobre los Salmos, en que explica los misterios y materias morales que contienen”, los cuales quedaron sin ver la luz de la imprenta.

2. SEÑORÍOS EPISCOPALES CIVITATENSES EN LA EDAD MODERNA

Por lo que se refiere al censo de población, que disfrutaba la diócesis a principios del siglo XVII, Barrio Gozalo¹⁷, señala que la población de la diócesis de Ciudad Rodrigo, en el censo de 1587, era de 51220 habitantes, pero la residente en Miróbriga, capital de la Sede, el año 1591, era de 2009 vecinos.

Más cercano, por su proximidad en el tiempo a la data del contencioso que exponemos, es el memorial elevado por Ruiz de Camargo a la Curia Romana, con ocasión de la *relatio* que redactara para su visita *ad limina* de 1618, aduciendo algunas circunstancias de su territorio diocesano y rentabilidad de la Mitra¹⁸. Observa Telechea Idígoras¹⁹, que en la diócesis había ochenta villas y lugares con otras tantas parroquias. El valor de la mesa episcopal era de ocho mil escudos, con un censo de población diocesana superior a los nueve mil novecientos vecinos, repartidos entre villas y alquerías. Advierte el prelado que algunos beneficios curados eran pingües, y otros pobrísimos. Los beneficios simples y prestimonios eran de diverso valor, “porque los vecinos de los pueblos estaban extenuados”. El obispo iba visitando anualmente partes de la diócesis, diligentemente. Los clérigos eran *pauperrimi*, y muchas iglesias parroquiales, por la pobreza de sus habitantes, estaban necesitadas de muchas cosas indispensables para el culto divino. Plantea el problema de la necesaria demarcación parroquial, sorprendiendo²⁰ que no haga mención del señorío episcopal.

16 GONZÁLEZ DÁVILA, G., o.c., 44.

17 BARRIO GOZALO, M., o.c., 213.

18 AA.VV., MARTÍN BENITO, J. I., La iglesia de Ciudad Rodrigo, in: Historia de las diócesis españolas. Ávila. Salamanca. Ciudad Rodrigo, Madrid: BAC, 2005, 470-471. Había en Monsagro una cofradía dedicada a San Sebastián, *ibid.*, 493 que, a 26 de mayo de 1683, nota 393, en cuyo libro de fábrica se sienta que el obispo Sebastián Catalán, “señor en lo espiritual y temporal de dicha villa, visitó este libro de la hermita del glorioso San Sebastián, la qual se compone solo de limosnas, y habiendo visto y reconocido su Ilma. las quantas antecedentes las aprobó”. ADCR. Monsagro, Cofradía de San Sebastián, libro de cuentas.

19 TELLECHA IDÍGORAS, J. I., La diócesis de Ciudad Rodrigo. *Las relaciones de Visitas ad Limina* (1594-1952), Roma: Iglesia nacional española, 1996, 31-32.

20 *Ibid.*, 95-97.

A partir de diversas *relationes ad limina*, que presentaron los obispos Civitenses a la Santa Sede, entre los siglos XVII y XIX, podemos constatar que, en los memoriales de descripción diocesana, normalmente no se alude al territorio episcopal en el que era señor y dueño, como se califican en la escritura de concordia, respecto de los que se denominan abiertamente, y se reconocen expresamente los propios vecinos-feligreses, “sus vasallos”.

En la *relatio* de D Antonio Idiáquez, fechada en Ciudad Rodrigo el 15 de agosto de 1613²¹, se especifican los lugares de la provincia de Cáceres, Villamiel y San Martín de Trevejo, integrantes del territorio de nuestra diócesis, quizás por su mayor distancia de la sede episcopal, añadiendo que el conjunto de lugares habitados, con pilas bautismales, son *septuaginta*, con una población general de veinte mil personas aproximadamente, mientras en la sede vivían unos dos mil habitantes, que en su mayor parte se dedicaban a la agricultura.

El año 1643, Francisco Diego de Alarcon y Covarrubias²², recuerda en su *relatio*, que antes de la guerra de independencia de Portugal, las rentas episcopales sumaban unos ocho mil ducados, pero cuando se le nombró obispo Civitense se le asignaron mil cuatrocientos ducados de pensión, pagando subsidio y excusado, además de quinientos ducados de las lanzas para la guerra, y añade: “consisten las rentas del obispado en préstamos de lugares de el y otros derechos muy menudos”. En la *relatio* de Sebastián Catalán²³, se citan, sin enumerar, las villas de señorío episcopal, con la única especificación: “Villa de Lumbales, *cuius Episcopus obtinet dominatum...*”, lo que reitera, fray Francisco Manuel de Zúñiga, en 1696²⁴, y en 1724²⁵, fray Gregorio Téllez.

El elenco completo de las villas de señorío episcopal viene inserto en la *relatio* de Pedro Manuel Ramírez de la Piscina, fechada en 1820. Su predecesor, el benedictino fray Benito de Uría y Valdés, deja constancia de los hechos que afectan a su gobierno diocesano, a principios del siglo XIX, en 1805, mostrándose optimista, dada la experiencia del siglo XVI²⁶:

21 GARCÍA SÁNCHEZ, J., Algunas visitas *ad limina* civitenses, in: Estudios Mirobrigenses, 2 (2007) 41-105, especialmente 45.

22 GARCÍA SÁNCHEZ, J., Algunas visitas *ad limina* civitenses, 52-53.

23 Id., Algunas visitas *ad limina* civitenses, 75.

24 Id., Algunas visitas *ad limina* civitenses, 80.

25 Id., Algunas visitas *ad limina* civitenses, 86.

26 TELLECHA IDÍGORAS, o.c.,133, *relatio* de la visita *ad limina* del obispo Fray Benito Uría, en 1805: cap. 1, *de statu ecclesiae materiali*, n. 3, a diferencia de su falta de noticias sobre esta materia en 1800.

Oppida quinque in temporalibus etiam subduntur episcopo; quorum iurisdictionem cum adhaerentibus iuribus, redditibus et fundis quae ex Regia donatione profluere constiterint, non semel, et novissime iterum cedere iubemus Episcopi, praelati, monasteria. Sed iuramentum a nobis S. V. praestitum de non alienandis quae ad mensam nostram pertinent, omnino nos ab huiusmodi petita cessione deterret et arcet,

recordando el ejemplo de Felipe II, que después de aceptar las jurisdicciones temporales de las iglesias, con permiso de la Sede Apostólica, al fin de su vida cambió de criterio y ordenó que se les restituyeran,

No se hace mención del Real Decreto de 1805, en virtud del cual revierten al Estado todos los señoríos episcopales, temporales y jurisdiccionales, de las diócesis españolas, por lo que pudo explicar Ramírez de la Piscina, en 1820, ante la Santa Sede²⁷:

Sum dominus Lumbrales, La Redonda, Bermellar, Monsagro et Sepulveda, et habebam ius confirmandi electiones iudicum municipalium; et ob id parvum jus, seu emolumentum; et nunc, tantum habeo titulum. Super id idem in vanum demandavit episcopus Salamanticae: qui etiam, cum apud Galitiam fugitivus Gallica invasione remaneret, suus Gubernator ecclesiasticus vendidit Mytrae quodam oppidum, et post reditum ad suam Dioecesim, venditione recusavit; et amisit litem cum expensis, ante annum 1820. Idem accidit capitulo meo...

En otro lugar de su memoria informativa al Pontífice, no duda en sostener paladinamente²⁸:

Episcopus est dominus in spiritualibus et temporalibus oppidorum Lumbrales, Redonda, Bermellar, Monsagro et Sepulveda intra dioecesim, in quibus, ante novissimum bellum contra Gallos, fungebatur praerrogativa eligendi iudicem seu Alcaldem majorem, et confirmandi electionem iustitialium, qui reddere Episcopo rationem sui officii, quando ei placuisset, debebant; eligendi etiam duos tabularios seu Escribanos. Ex hoc dominio et prerrogativa percipiebat trecenta reales vellon; sed nihil horum nunc habet ex mandato regio.

Como vemos, una de las villas de señorío episcopal era la de Monsagro, hoy en el arciprestazgo de Peña de Francia, junto a este santuario mariano, y de la

27 GARCÍA SÁNCHEZ, J., Algunas visitas *ad limina* civitatenses, 101, visita de Pedro Ramírez de la Piscina, a 23 de noviembre de 1620,

28 TELLECHA IDÍGORAS, o.c., 139, en la *relatio* de Pedro Manuel Ramírez de la Piscina, en 1820, cap. 1, n. 3,

cual nos informa Campana Alonso²⁹, que “posiblemente a finales del siglo XII pasó a depender de la diócesis de Ciudad Rodrigo, a la que contribuía con algún pequeño tributo. Ya en el siglo XVIII, según el Catastro del Marqués de la Ensenada, de 1752, a la 2ª pregunta, la villa responde: “Es de señorío y pertenece a la mitra episcopal de Ciudad Rodrigo en que es comprendida, por la que los señores obispos que la gozan en reconocimiento del vasallaje perciben mil y veinte maravedís anuales y dos libras de truchas que imponían quatro reales, a las que lleva al tiempo de la confirmación de los oficios de justicia”³⁰.

Es preciso tener presente que la repoblación de este territorio, separando el alfoz de Ciudad Rodrigo del que tenía Salamanca, se produjo en el último tercio del siglo XII, por lo que puede estar justificado el criterio de Campana³¹, al sostener que la repoblación coincide con el obispo D. Martín, año 1195, prelado de la diócesis de Ciudad Rodrigo, que puede aparecer como fundador de la aldea de Monsagro, con el fin de ser destinado a pastos y recursos forestales para la época estival, dadas las dificultades que el actual abadengo padecía en esas fechas³².

Según Pérez Villamil³³, en el *Apéndice* de su estudio sobre esta materia de señoríos episcopales en España, tenía el obispo de Ciudad Rodrigo seis, aunque existe en el mismo un claro error, porque en ningún otro elenco se incluye, dentro de ese capítulo, a Saucedilla, que tampoco aparece en el *Diccionario* de Madoz, refiriendo además: “Sepúlveda (1354)³⁴, Bermellar³⁵, Lumbrales³⁶, Monsagro, y Redonda (La)”³⁷.

29 CAMPANA ALONSO, E., Monsagro de antaño a hogaño, Salamanca: Diputación, 2013, 62.

30 La actual iglesia parroquial fue edificada a mediados del siglo XVIII.

31 CAMPANA ALONSO, E., Monsagro de antaño a hogaño..., op. cit., 61.

32 Según CAMPANA ALONSO, E., Monsagro de antaño a hogaño..., op. cit., 71: en el libro de tasmías del año 1763 aparece la villa de Monsagro y sus anejos que son: Serradilla del Arroyo, Serradilla del Llano, Guadapero, Nava del Buen Padre y Porteros.

33 PEREZ VILLAMIL, M., El señorío temporal de los obispos de España en la Edad Media, in: Boletín de la RAH 68 (1916) 383.

34 En esta alquería, el obispo Civitatense disfrutaba de un Palacio o Casas episcopales, que debían repararse periódicamente con el ingreso de nuevo prelado. Probablemente, su ubicación geográfica cerca de los Baños de Retortillo, hiciera que fuera elegida como segunda casa para el obispo, muy cerca de Castraz. MADOZ, P., Sepúlveda, in: Diccionario geográfico-estadístico-historico de España y sus posesiones de Ultramar, t. 14, Mdríd 1849, 188, termino municipal de Castraz, un vecino 4 almas.

35 MADOZ, P., Bermellar, in: Diccionario geográfico-estadístioc-historico de España y sus posesiones de Ultramar, t. 4, Madrid 1846, 269-270, con el despoblado de San Leonardo.

36 MADOZ, P., Lumbrales, in: Diccionario geográfico-estadístico-historico de España y sus posesiones de Ultramar, t. 10, Madrid 1847, 466.

37 MADOZ, P., La Redonda, in: Diccionario geográfico-estadístico-historico de España y sus posesiones de Ultramar, t. 13, Madrid 1849, 392,

A mediados del siglo XIX, se describe a Monsagro³⁸ como una villa situada en un terreno muy escabroso, lleno de peñascales, a cuyo pie corre un riachuelo que toma la denominación del pueblo. El clima es frío. Se compone de 112 casas de mala construcción, generalmente de dos pisos, destinado el inferior para recoger el ganado; hay iglesia parroquial de San Julian obispo, y una ermita dentro del pueblo llamada del Humilladero. El terreno es muy montuoso, casi todo poblado de castaños y robles, teniendo sin embargo algunos trozos de regadío. Algún trigo, centeno, patatas, lino y uvas; hay ganado lanar, cabrío, vacuno y de cerda, y caza de conejos, perdices y muchos animales dañinos. Varias fábricas de curtidos, además del tráfico con mulos a Andalucía y tierra de Extremadura, Confina por el sur con las Hurdes y dehesa de Porteros, y por el oeste con Serradilla del Arroyo, mientras por el N, y E. con la Peña de Francia.

3. ASPECTOS GENERALES DE LOS SEÑORÍOS EPISCOPALES HISPANOS

Alfonso Guilarte³⁹, entiende por señorío un “conjunto de prerrogativas de derecho público que, sobre los asentados en un núcleo de población definido, la Corona transfiere a quien las ejerce en provecho propio”, constituyendo un conjunto de poderes, derechos, privilegios y acciones de naturaleza perpetua, por lo que se les llegó a calificar de dominio y de bienes raíces.

La glosa, a la ley 1ª de Toro, atribuye el poder legislativo a la Corona⁴⁰, con facultad de dictar leyes en sentido estricto, e interpretar la ley dudosa, bajo influjo del Derecho romano, porque, como advierte Palacios Rubios, al rey le corresponde hacer las leyes generales y, de manera semejante, ya que las hace, puede interpretarlas, coincidiendo en esta interpretación con el catedrático salmantino Antonio Gómez.

El Ordenamiento de Alcalá de 1348 había dispuesto su vigencia más allá del territorio dependiente de la administración de la Corona, pero no hay una disposición que niegue al señor competencias en materia legislativa, como reconoce el citado Gregorio López en la glosa *nin facer leyes*, a Partidas 2, 1, 12, “con consentimiento del pueblo”, junto al señor. Los señores conservan la práctica de dictar ordenanzas, con o sin el consentimiento de los vecinos, si bien la Corona, en

38 MADÓZ, P., Monsagro, in: Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, t. 11, Madrid 1848, 513-514.

39 GUILARTE, A. M., El régimen señorial en el siglo XVI, 2ª ed., Valladolid: Universidad, 1987, 28-29:

40 GUILARTE, A. M., El régimen señorial en el siglo XVI, o.c., 191-195.

Nueva Recopilación 3, 6, 14, no renuncia a la confirmación de las mismas, aunque como observa Castillo de Bovadilla las ordenanzas de buen gobierno se hallaban exentas de la confirmación, y estas se referían a vituallas, precios, jornales, prohibición de armas y penas para los infractores, además de las usadas desde tiempo inmemorial, al amparo de la ley primera de Toro, al respetar la vigencia de los derechos locales en ciertas condiciones, aunque no se aplica al contencioso de Monsagro.

Recuerda Moxó⁴¹, que además de la base territorial, en que se funda el señorío solariego, es necesario destacar el factor jurisdiccional, en base al cual se ejercita la autoridad sobre los hombres, y es preeminente sobre la posesión del suelo, comprendiendo tanto el régimen de gobierno como la administración de justicia. El señorío solariego, que en la diócesis civitatense es episcopal, refleja una base territorial, que es herencia del dominio procedente de la temprana Baja Edad Media. La jurisdicción encuentra su raíz en los privilegios de inmunidad que se conceden por los monarcas a favor entonces de diversas instituciones de signo eclesiástico, en virtud de la cual sus dominios quedaban exentos frente a la autoridad de los oficiales y funcionarios regios, pasando los obispos a ejercer sus facultades.

Entre ellas se encuentra la administración de justicia por el señor, pero también las legislativas, que incluyen las ordenanzas, y entre las facultades judiciales está a jurisdicción civil y criminal, con el nombramiento de jueces y oficiales de justicia, además de los oficios del concejo, o al menos su aprobación, así como la capacidad de juzgar con sus tribunales, aunque en apelación vaya a la justicia del Rey.

Por su parte, Fernández Montalbán⁴², insiste en la distinción entre señoríos territoriales y jurisdiccionales, afectando la abolición, de principios del siglo XIX, exclusivamente a los segundos.

Blázquez Carbajosa⁴³, no duda en señalar que “la abolición de los señoríos temporales y jurisdiccionales eclesiásticos, permite que se incorporen a la Corona

41 MOXÓ, S. de, Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval, Madrid: RAH, 2000, 122-129. En p. 130 traza un cuadro relativo al gobierno del señorío, con las relaciones señor-concejo, señor-vasallos, y lo concerniente a la administración de justicia.

42 HERNÁNDEZ MONTALBÁN, Francisco J., La abolición de los señoríos en España, Valencia: Universidad, 1999, 355-390, y textos normativos de 1811, 1823 y 1837, 415-422.

43 BLÁZQUEZ CARBAJOSA, A., El señorío episcopal de Sigüenza: economía y sociedad (1123-1805), Guadalajara, Institución provincial Marqués de Santillana, 1988, 83-84.

por el Real Decreto de 25 de febrero de 1805⁴⁴, reconociendo que tales señoríos⁴⁵ son eminentemente jurisdiccionales, y en los mismos tiene menor importancia la propiedad de la tierra, diferenciándose de los monacales o de abadengo. De las sedes episcopales situadas al Norte del Tajo⁴⁶, prácticamente todas poseyeron señoríos, y las ubicadas en ese territorio datan de los siglos XI y XII.

El estudio diacrónico más relevante en esta materia se lo debemos a Pérez Villamil⁴⁷, quien interpreta que tales señoríos participaron de los mismos privilegios e inmunidades de todos o casi todos los que el régimen feudal creó para suplir a la debilidad de los Reyes, faltos de los necesarios medios de acción con que acudir al remedio de las necesidades de sus pueblos, siendo iguales a los demás señoríos en su condición jurídica⁴⁸.

El obispo tenía un poder personal y vitalicio, equiparado por su dignidad a los príncipes, claramente diferenciados de los abadengos, tanto por la autoridad episcopal heredada del mundo romano y recogida en las Partidas, como por la menor incidencia territorial, al ser más jurisdiccionales, concediendo a los obispos más autoridad y amplitud en la administración de justicia, como expresión del mero y mixto imperio consignado en Partidas, aunque nunca llegaron a la plenitud de la potestad política y civil.

Dos terceras partes de las sedes episcopales españolas poseyeron señoríos temporales. Su origen fue variado, y muy diversos los derechos dominicales de sus titulares, de distinta duración, y con vicisitudes muy diversas a lo largo de los siglos. Muchos de estos señoríos mostraron un gran espíritu de benignidad y de protección para sus clientes y vasallos⁴⁹.

44 Otras disposiciones normativas fundamentales fueron el Breve de Pío VII, de 14 de junio de 1805, autorizando la enajenación de bienes eclesiásticos, confirmada en la Real cédula de Carlos IV de 15 de octubre del mismo año, aunque el golpe definitivo de la abolición vino de las Cortes de Cádiz, decreto de 6 de agosto de 1811, cuyo artículo primero incorpora a la Nación todos los señoríos, aboliendo los señoríos jurisdiccionales de cualquier clase y condición, los nombramientos hechos de alcaldes y los términos de vasallo y vasallaje.

45 BLÁZQUEZ CARBAJOSA, A., El señorío episcopal de Sigüenza, 30.

46 *Ibid.*, 31-32.

47 PEREZ VILLAMIL, M., El señorío temporal de los obispos de España en la Edad Media, in: Boletín de la RAH, 68 (1916) 361-390.

48 *Ibid.*, 363-365.

49 Vid. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cl., La potestad real y los señoríos de Asturias, León y Castilla, Madrid, Revista de Archivos, bibliotecas y museos, 1914; LADERO QUESADA, M. Á., España a finales de la Edad Media. 2. Sociedad, Madrid: Dykinson, 2019. Sobre la aparición del régimen señorial en España, su tránsito del poder patrimonial al también jurisdiccional durante la Baja Edad Media, con la estructuración de la sociedad rural, y los diversos tipos de señorío: realengo, abadengo, solariego y behetría, así como la agrupación de individuos en torno a la parroquia, y con más amplio territorio en la villa con sus aldeas anejas, vid: GARCÍA DE CORTAZAR, J. Á., La sociedad rural en la España medieval, Madrid: Siglo XXI, 1988, especialmente 95-

Los reyes coparticiparon con los obispos en las funciones del señorío, y ni en el ámbito del gobierno y administración pública, ni en el legislativo, ni en el ejecutivo, ni en el judicial, dejaron los Reyes de intervenir en su régimen, interpretando Villamil que por la jerarquía más espiritual de sus titulares, y por las funciones más paternas con que se ejercía, fueron menos intervenidos por los monarcas, y sujetos a las funciones y prerrogativas de la Corona⁵⁰.

Desde su punto de vista, hay que distinguir dos épocas en los conflictos: entre los siglos XII al XV, se trata de refrenar la revolución popular de los concejos que buscaban su emancipación de las clases privilegiadas, acogiendo a una potestad más apartada; entre los siglos XVI-XVIII, lucharon con sus cabildos, que les disputaban el condominio temporal.

Con la Reconquista, los Reyes restauraron las sedes episcopales como consolidación del dominio adquirido⁵¹, y reconstrucción progresiva de la patria, y ello favoreció la repoblación, con demarcaciones territoriales y asignaciones de tierras a los vecinos. Las reservas del poder episcopal consistieron en la jurisdicción civil y criminal, el derecho a nombrar regidores entre los vecinos, y al alcalde, además de fijar las contribuciones⁵².

La norma aprobada por las Cortes en 1811 apenas se dejó sentir, porque entonces ya venían siendo mero título honorífico, que representaba una tradición venerable y gloriosa, significando el punto definitivo en la abolición de los señoríos episcopales hispanos.

121; MOXÓ, S. de, Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval, Madrid: RAH, 2000, 105-118; 163-173 y 185-236.

50 PEREZ VILLAMIL, M., o.c., 371.

51 Vid. GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., Las visitas *ad limina* de los obispos de Oviedo (1585-1901), Oviedo: IDEA, 1986, 48; Diego Aponte de Quiñones, *relatio* de 1594, p. 48: El obispo es conde de Noreña, villa distante seis millas de la ciudad episcopal, con doscientos habitantes. Veinte años antes, tenía el obispo cuatro mil vasallos, casi todos hidalgos, de los que fue despojado por necesidades de la Iglesia y del Reino”.

52 PEREZ VILLAMIL, M., o.c., 331: recuerda que fue Felipe II quien obtuvo un breve del Papa Gregorio XIII, autorizándole a desmembrar, incluso sin consentimiento de sus preladados, pero mediante recompensa equitativa, cualesquiera villas y lugares pertenecientes a la Iglesia de España, según informa la real provisión de 23 de febrero de 1636 de Felipe IV, quien aclara que el Rey prudente, a la hora de su muerte se arrepintió de la medida y dispuso que se buscara forma para volver y restituir a la Iglesia los lugares que se le habían quitado y desmembrado.

4. COMPETENCIAS DEL TITULAR EPISCOPAL EN SU SEÑORÍO

Las facultades del poder señorial del obispo comprendían las dominicales y las jurisdiccionales, lo que daba pleno dominio sobre la obispalía, que se expresaba con la fórmula tradicional de “*mero y mixto imperio*”, o que toda la tierra era del obispo, “espiritual y temporal”. La amplitud de facultades comprendía:

- a) La potestad normativa, en virtud de la cual el obispo podía disponer ordenanzas a sus habitantes.
- b) La de designar las autoridades y oficiales del lugar, como alcaldes, jueces, contadores, etc., que eran nombrados por el obispo, o por sus vicarios y delegados, e incluso por el regimiento, pero precisaban la posterior ratificación del prelado como señor del territorio para confirmar dicha elección; faltando el acuerdo secular, los nombraba el propio obispo. El único cargo que no era competencia del prelado, para su designación, era el de escribano.
- c) La facultad de administrar justicia en su circunscripción, tanto en el ámbito de lo civil como de lo criminal, es decir, la plenitud de poder jurisdiccional, si bien el ejercicio ordinario de la justicia se encomendaba a jueces y alcaldes, aunque la apelación terminaba en el obispo, o en su vicario.
- d) La facultad de percibir las penas pecuniarias y derechos derivados de la administración de justicia, si bien podían participar en su cobro y patrimonio algunos de sus colaboradores, especialmente los mayordomos y recaudadores.
- e) El obispo podía autorizar la celebración de mercados, así como el nombramiento de oficiales para su correcto funcionamiento.

No obstante, el obispo reservaba, como señor del territorio, el ejercicio de funciones determinadas, confiándolas en su provisor y vicario general, al que otorgaba un poder amplio. Estos percibían directamente las prestaciones personales y económicas de los vasallos, derivadas de la sumisión jurídica al poder soberano territorial del obispo, como señor, así como diferentes servicios y contribuciones..

Hubo tensiones entre los vasallos y los obispos como señores, porque estos últimos pretendían mantener sus costumbres ancestrales, e incluso lograr su independencia, aunque no fueron muy frecuentes esos conflictos. Aunque desde el siglo XV la política regia, instaurada por los Reyes Católicos, pretende la restitución de los señoríos al realengo, no se puso en ejecución hasta el 6 de abril de 1574, con Felipe II, que había obtenido una bula del Papa Gregorio XIII, autori-

zándole la venta de villas, fortalezas y derechos de la Iglesia, dada la necesidad que tenía el Rey para financiar la guerra contra los herejes, obligándose el monarca a dar una recompensa equivalente a la importancia de los bienes enajenados. En ese momento, algunos territorios de señorío episcopal lograron su independencia, por lo que algunas obispaldas pasaron a ser de condición realenga, generalmente mediante compra del señorío por parte de sus habitantes.

El jesuita Xavier Wernz, analizando el régimen jurídico de la potestad episcopal concerniente a los obispos, después de señalar diversos aspectos de sus facultades⁵³, pasa a exponer los derechos de que gozaban en razón de su suprema potestad de orden dentro de su territorio diocesano⁵⁴, y estudia los que denomina derechos derivados de la jurisdicción⁵⁵, que incluyen el poder legislativo, el judicial y el sancionador, dando una breve noticia de sus derechos políticos, respecto de los cuales advierte:

Episcopi... simul fuerunt principes civiles, feudatarii et optimates regni vel saltem non paucis nec levibus iuribus politicis instructi, v. g. in Anglia et Hungaria et Hispania... Similes praerogativae senatorum regni competunt episcopis Hungariae et saltem ex parte etiam in Hispania.

Afirma el granadino Francisco Suárez, en su tratado *De legibus* 4, 10, 4⁵⁶, que los dos poderes, el temporal y el espiritual, pueden estar reunidos en la misma persona, como se prueba por la práctica de la Iglesia, por lo que Santo Tomás considera el hecho especialmente providencial, no solamente en los Pontífices, a los que se refería, sino como añade el teólogo hispano *similiter multi episcopi simul habent civilem potestatem et dominium ut constat, praesertim in Germania et Hispania et in Conimbricensi hoc episcopatu*, porque ello no es malo, ni está prohibido

53 Vid. WERNZ, F. X., *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus Canonici sive Iuris Decretalium*. T. II. *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Roma: ex typ. Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1899, 625-645: *De officio vicarii*. *Ibid.*, 897-920: *De iuribus et obligationibus episcoporum et de restrictione et amissione officii episcoporum, item de vicariis episcoporum*, incluyendo *De vicariis generalibus*.

54 WERNZ, F. X., *Ius Decretalium*, T. II. *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*..., op. cit., 897-898: *De iuribus episcoporum*. 1. *Iura episcopalia: universam denotant potestatem Episcopi sive Ordinarii vel Dioecesanii. Potestas episcopalis, praeter plenitudinem sacerdotii in consecratione obtentam et iuxta leges canonicas exercendam complectitur veram et perfectam et immediatam iurisdictionem principis ecclesiastici iniunctione datam.*

55 WERNZ, F. X., *Ius Decretalium*, T. II. *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*..., op. cit., 898-900: *Iura iurisdictionis: si attenditur forma*, 1. *Potestas legislativa in propriam dioecesim intime coniuncta suis subditis dandi praecepta aut proprias leges vel consuetudines particulares dioecesis interpretandi, applicandi, abrogandi aut per dispensationes relaxandi*. 2. *Potestas iudiciaria propria, ut causas ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentes etiamsi beneficiales sint in prima instantia coram Ordinariis locorum dumtaxat cognoscantur, nisi agatur de causis maioribus ex natura sua vel iure positivo Sedi Apostolicae reservatis*. 3. *Potestas coercitiva, ut executioni mandent poenas ipso iure iam inflictas aut de iure infligendas, servato tamen iuris ordine et attentata disciplina nunc vigente.*

56 SUÁREZ, F., *De legibus* I (V 1-10). *De lege positiva canonica*, vol. 1 (ed. crítica bil. por A. García y García, L. Pereña y otros), Madrid: CSIC, 1981, 170-171.

por ninguna ley positiva, pudiendo incluso tener numerosas razones de conveniencia, ya que no es contrario a ninguna virtud, aparte de que la justicia administrada por los miembros de la jerarquía eclesiástica será verosíblemente administrada con mayor rectitud, de modo que al concentrarse en la misma persona los dos poderes puede ser un estupendo recurso para mayor paz y unión, y para que haya mejor coordinación entre el gobierno temporal y el espiritual, aparte de infundir mayor respeto a la jerarquía de la Iglesia, especialmente si se trata con los enemigos de la fe⁵⁷.

Una visión más restringida es la que presenta Clarys-Bouaert⁵⁸, al afirmar que los obispos residenciales son pastores ordinarios e inmediatos de las diócesis que se le han confiado, de modo que ello no equivale a un poder absoluto, ni universal, porque el obispo tiene la obligación de respetar las reglas del derecho y debe, de modo particular, permitir el ejercicio de sus propias facultades a los subordinados. El obispo puede ejercer el poder legislativo, en sínodo y fuera del sínodo, a través de estatutos y ordenanzas, y salvo que expresamente se le haya concedido, no puede prohibir lo que expresamente está permitido en la legislación común o provincial. Dentro de estos límites, el obispo puede aprobar toda la normativa que entiende necesaria y útil para la administración de su diócesis, ejerciendo el poder jurisdiccional de primera instancia en su diócesis.

Más analítico se muestra el español Golmayo⁵⁹, interpretando que el Derecho canónico de las Decretales reconoce, al igual que el Derecho civil, la división de la jurisdicción en voluntaria y contenciosa⁶⁰. La primera es la que se ejerce *inter volentes*, y en ella no hay controversia o contradicción de partes; la contenciosa es la que tiene por objeto la administración de justicia, ya sea en negocios civiles, ya en los criminales⁶¹. Concretando los actos vinculados a la potestad de jurisdicción⁶², recuerda que comprende todo el poder espiritual necesario para el gobierno de la diócesis y sus actos.

57 Otra cuestión diferente es la del patronato regio sobre la presentación de los obispos que tuvieron los gobernantes hispanos desde finales del siglo XV. Vid. GOLMAYO, P. B., *Instituciones de Derecho canónico*, 3ª ed., t. II, Madrid: librería Sánchez, 1870, 243-244, derecho de patronato.

58 CLARYS-BOUAERT, F., *Evêques*, in: *DDC*, vol. 5, París: Letouzey et ané, 1953, 568-582.

59 GOLMAYO, P. B., *Instituciones de Derecho canónico*, 3ª ed., t. I, Madrid: librería Sánchez, 1870, 143.

60 Cf. GOLMAYO, P. B., o.c., 77 y 110: *officium episcoporum ex natura sua postulat iurisdictionem, per Summum Pontificem conferendam*, que recibe como jurisdicción ordinaria en la diócesis que se le asigna, *non tanquam delegatus seu merus vicarius, sed tanquam ordinarius pastor*.

61 Berardi se expresa en estos términos *De auctoritate episcoporum*: “*omnia geri in sua dioecesi commissa ab episcopo posse, quae ad utilitatem et rationem ecclesiae pertinent*”. BERARDI, C. S., *Commentaria in jus eccl. esiaasticum universum*, t. I, Venetiis, typ. Petri Valvasensis, 1789, 96-142.

62 GOLMAYO, P. B., o.c., 152-153.

Uno de los aspectos más debatidos por la doctrina, y en el supuesto que nos ocupa relativo a los afectados monsañeños, fue el de la facultad del obispo para crear normas jurídicas e imponer penas a los transgresores, en cuya materia es muy diáfano el francés Bouix⁶³: *potest nempe statuta quoad omnes subditos suos obligatoria edere etiam extra synodum: atque etiam sub poenis, verbi gratia, sub excommunicatione ipso facto incurrenda. Quae episcoporum legislativa potestas omnino certa est*”, apoyándose en el criterio de Anacleto Reiffenstuel⁶⁴, lo que no le impide matizar en la cuestión⁶⁵: *An episcopus possit aliquid statuere contra jus commune? Respondendum negative: etenim jus commune est lex superioris relative ad Episcopum. Nequit autem inferior contra legem superioris quidquam decernere*⁶⁶.

Explican los adicionadores a la biblioteca de Lucio Ferraris⁶⁷, que en los Reinos hispanos, “el Rey funda su intención de derecho común acerca de la jurisdicción civil y criminal en todas las ciudades, villas y lugares de sus reinos, y señoríos; y por esto antiguamente ordenaron los Reyes nuestro progenitores, y Nos ordenamos, que qualquier Perlado, o hombre poderoso que tiene entrada, y ocupada la jurisdicción de qualquier de las dichas Ciudades, Villas y Lugares es tenido de mostrar, y muestre ante Nos, titulo, o privilegio por donde la tal jurisdicción la pertenesca: en otra manera no seria consentido usar della”. De ello dimana el precepto regio, referido en Nueva Recop. 4, 1, 15: “Mandamos que la posesión inmemorial probándose según y como, y con las calidades que la Ley de Toro requiere, (en Nueva Recop. 5, 7, 1), que basta para adquirir contra Nos, y nuestros sucesores qualesquiera Ciudades, Villas y Lugares, y Jurisdicciones civiles y criminales: Y digan que asi lo vieron ellos pasar por tiempo de quarenta

63 BOUIX, D., o.c., 80-81: *An episcopus possit constitutiones seu statuta condere, etiam extra dioecesanam Synodum, et etiam sus poenis et censuris? Respondeo affirmative.*

64 REIFFENSTUEL, A., *Ius canonicum universum*, t. I, Venetiis: A. Bortoli, 1726, p. 69, col. b, in titulum 2 libri I Decretalium, n. 69.

65 Vid, FERRARIS, L., *Episcopus*, in: *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, 4ª ed., t. III, E-H, Bononiae-Venetii: Gasparem Storti, 1763, 117-120: *Episcopus quoad ea, quae potest, et debet, vel non.*

66 En otro lugar amplía este aserto: BOUIX, D., *Tractatus de episcopo*, 101-102: “*seclusa superioris prohibiciones quoad prohibita, nequit inferior legem ab eodem superiore latam aut abrogare au relaxare. Superior quippe, statim ac aliquid per suam legem praescribit aut prohibet, illud subtrahit ab ordinaria potestate inferioris, et eum qui majoris potestatis est judiciis suis addicere aut propriis definitionibus subjugare: intolerabile insolentia. Qui habet plenam potestatem legislativam, seu plenam potestatem subditos regendi aut gubernandi, hoc ipso potest eos legibus suis ligare, quin addat clausulam, quia sibi specialiter reservet eas leges abrogandi aut in iis dispensandi facultatem*”.

67 MACHICADO, Ac. - ROSILLO, E. A - VALLARNA, F. M., *Additiones legales hispanicae ad bibliothecam R. P. fr. Lucii Ferraris, per alphabeticum auctoris ordinem distributae, hodiernis, antiquisque ordinationibus, tam Castellae, quam Indiarum acomodatae*, 2 ed., Matriti: Pedro Marín, 1783, 274-275: *Jurisdicctio ordinaria tribus modis acquiri potest: Cum nullus sine titulo, privilegio, possessioneve inmemorabili, quorum virtute, ad eum pertinere jurisdictionem Regiam justificet, eam exercere queat, hacque inmemorabili adstante, remitiendo a Partidas 3, 29, 6 y Partidas 3, 1, 2.*

años”, si bien en Nueva Recop, 4, 15, 1, se dispone: “Pero la jurisdicción civil y criminal suprema, que los Reyes han por mayoría y poderío Real, que es de la fazer, y cumplir donde los otros señores jueces la menguaren, declaramos, que esta no se puede ganar por el dicho tiempo, ni por otro alguno”, de modo que⁶⁸; *Cum iudices ecclesiastici invocare debeant brachii secularis auxilium, si ad personalem, realemve laicorum executionem sit deveniendum sequitur inde, secularem executoribus tribunalis ecclesiastici resistere valere, ne ad executionem procedant, tali omisa invocatione*, conforme a Nueva Recop. 1, 8, 6; 1, 7, 54 y 1, 10, 12: “quando los jueces eclesiásticos quisieren hacer prisiones y execuciones, pidan el Real auxilio a nuestras justicias seglares, las quales se lo impartan conforme a Derecho”.

5. CONCORDIA ENTRE EL OBISPO Y LA VILLA DE MONSAGRO

Antes del mes de agosto de 1618, Pedro Carranza Sandoval, provisor-alcalde mayor de las villas pertenecientes a la jurisdicción episcopal del obispo Ruiz de Camargo, recibe el encargo de su prelado para que acuda a Monsagro y tome la residencia con rendición de cuentas a los alcaldes y oficiales de dicha villa, a los que no se les exigían desde hacía 16 años. Los vecinos de la localidad se oponen a ello, argumentando prescripción, y solo reconocen que deben pagar a Ruiz de Camargo 1.070 maravedís anuales, aparte de los diezmos, así como la segunda instancia, en apelación, competía a la autoridad eclesiástica de Miróbriga, mientras la Corona real debía percibir tan solo las alcabalas, pechos, sisa y servicio real, sin que hubiera ningún perjuicio para ella, de firmarse una escritura notarial con reconocimiento del vasallaje a favor del obispo Civitatense, ni a otro tercero, incluyendo los concejos vecinos⁶⁹.

Los afectados presentan una querrela contra el provisor y su escribano, ante la Real Chancillería de Valladolid, pero debieron existir otros litigios anteriores, porque el 1 de agosto de 1618, por iniciativa de Ruiz de Camargo, se suscribe en Ciudad Rodrigo una escritura notarial de asiento, concierto y concordia entre ambas partes litigantes, a saber, el prelado y el concejo-villa-vecinos de Monsagro, para dar por finiquitados todos los pleitos y conflictos existentes entre ambos litigantes en el contencioso, adoptando medidas muy eficaces para motivar a la

68 MACHICADO, Ac. - ROSILLO, E. A – VALLARNA, F. M., o.c., 181-182 y 196-198.

69 AHN. Sección Consejos. Legajo 24773, exp. 5. Escribanía de Escariche. Solo está parcialmente paginado.

suscripción del documento, en el que las dos partes enfrentadas estuvieron plenamente de acuerdo.

Una de las cláusulas de la escritura exigía que fuera confirmada por el Consejo real. No obstante, al presentar dicho documento notarial, con las informaciones evacuadas, dicho Consejo de Castilla, a la luz del informe de su fiscal, exigió una información precisa de la verdadera voluntad libre de los habitantes de la localidad, que se encarga efectúe el alcalde mayor de la localidad. Evacuado este trámite, se presentó en Madrid, pero el fiscal del órgano político lo considera insuficiente, porque interpreta que no hubo imparcialidad en el juez eclesiástico, y los consejeros regios deciden que se realice nueva información, actuando como instructor el corregidor mirobrigense, o su alcalde mayor, porque era un oficio de realengo, de modo que estas nuevas diligencias se ejecutan en diciembre de 1620.

Al resultar que todos los votos de los vecinos estuvieron *unanimiter et nemine prorsus discrepante* a favor de la confirmación de la escritura notarial, que trajo paz y quietud desde su firma, en agosto de 1618, el fiscal dio su dictamen favorable y los consejeros, del máximo órgano político colegiado de la Monarquía hispana, confirmaron la concordia, en febrero de 1621, asumiendo todos los capítulos del documento notarial, que aquí no podemos especificar por su extensión.

Entre ellos se incluye el reconocimiento episcopal del vasallaje, su señorío, el canon anual de abono, etc., mientras el obispo acepta que los alcaldes ordinarios sean elegidos por el pueblo, aunque el prelado se reserva la confirmación, además del derecho a tomarles las residencias, entre otros capítulos del acuerdo. Sirvan como testimonio del acuerdo logrado, las tres primeras capitulaciones de la escritura notarial autorizada por Francisco Martín:

Primeramente es capitulación y declaracion que su señoria el señor obispo por haçer bien y merced a el dicho concejo y residenciados a demandar soltar como lo a fecho a los dichos çinco oficiales de concejo residenciados que estaban presos en la cárcel real desta dicha ciudad a quien ansimismo a de mandar volver libremente los bienes y ganados// que se le an tomado y embargado o el valor dellos.

Yten es capitulación y se declara que las elecciones que de aquí adelante se hicieren de los oficios del concejo de la dicha villa su señoria y los demas señores obispos sus sucesores an de ser obligados a las aprobar y confirmar como binieren hechas sin mudarlas ni alterarlas viniendo hecha la dicha eleccion conforme a derecho y en personas legitimas para cuyo efecto an de tener libro de elecciones para

que siempre se conserve este derecho y no aya duda en el y en el dicho libro se a de asentar la confirmación/ y no la aprobando por alguna causa legitima se a de volver a hacer la dicha elecion y los eletos no puedan usar los officios hasta estar fecha la dicha confirmación y en el interin usen los officios los oficiales que antes eran.

Yten que en el modo de tomar rresidencia se a de hacer y guardar lo siguiente: que es que cada tres años su señoria y los demas señores obispos sus sucesores en la dicha dignidad episcopal an de dar su comisión en forma bastante a los alcaldes hordinarios del quarto año para que ante escribano de satisfacion tomen rresidencia// y quenta los oficiales del concejo de los tres años antecedentes y sentenciarla con assessor que este también a de ser de opinión y satisfacion y ansi fecha sean obligados a la ymbiar a su señoria y señores obispos sus suscesores originalmente para que ellos la confirmen en los casos y sentencias que de derecho ubiere lugar y siendo dinas de rrebocar o enmendar recrecer o menguar las tales sentencias y condenaciones lo puedan hacer y esto a de ser por bia de rrebista y con asesor qual combenga sin lo poder cometer a otra persona y las dichas condenaciones/ que se aplicaren para la cámara a de ser la de la Dignidad episcopal como lo an sido siempre quedando su derecho a salvo a el dicho concejo e oficiales para que si de la rrebista de la dicha rresidencia quisieren apelar para mayor tribunal que lo puedan hacer como mejor le pareciere.

6. CONSIDERACIONES FINALES

De las cinco villas pertenecientes al señorío episcopal Civitatense, solamente tuvo litigios la de Lumbrales a lo largo del siglo XVI, con ejecutorias ganadas por ambas partes, y siempre con contenido patrimonial, mientras que el conflicto, con los habitantes de Monsagro, fue en materia de jurisdicción y competencias, resuelto pacíficamente a través de la concordia confirmada en Madrid, aceptando ambas partes algunas cesiones de sus prerrogativas, pero salvando el núcleo del poder episcopal, entonces en entredicho, por una parte del vecindario de Monsagro.

REFERENCIAS

1. Fuentes:

- AHN. Sección Consejos. Legajo 24773, exp. 5. Escribanía de Escariche. Solo está parcialmente paginado.
- AHN. Sección Consejos. Cámara de Castilla. Libros de iglesias, n. 13.
- SUÁREZ, F., *De legibus I* (V 1-10). *De lege positiva canonica*, 1 (ed. crítica bil. por A. García y García, L. Pereña y otros), Madrid: CSIC, 1981.
- WERNZ, F. X., *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus Canonici sive Iuris Decretalium*. T. II. *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Roma: ex typ. Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1899.

2. Bibliografía:

- AA.VV., *Episcopologio Civitatenso*. Historia de los obispos de Ciudad Rodrigo (1168-2009), Salamanca: Kadmos, 2010.
- AA.VV., MARTÍN BENITO, J. I., la iglesia de Ciudad Rodrigo, in: *Historia de las diócesis españolas: Ávila*. Salamanca. Ciudad Rodrigo, Madrid: BAC, 2005.
- BARRIO GOZALO, M., Perfil socio-económico de una élite de poder (II): Los obispos del Reino de León (1600-1840), in: *Anthologia annua*, 30-31 (1983-1984) 209-291.
- BASTIDA I CANAL, Xavier, La administración de justicia en la Iglesia: función, características, organización, in: AA. VV., *La administración de la justicia eclesiástica en España*. Jornadas celebradas en Salamanca 5 y 6 de febrero de 2001, Salamanca: UPSA, 2001.
- BERARDI, C. S., *Commentaria in jus ecclesiasticum universum*, t. I, Venetiis: typ. Petri Valvasensis, 1789.
- BLÁZQUEZ CARBAJOSA, A., *El señorío episcopal de Sigüenza: economía y sociedad (1123-1805)*, Guadalajara: Institución provincial Marqués de Santillana, 1988.
- BOUIX, D., *Tractatus de episcopo ubi et de sinodo dioeclesana*, 2ª ed., t. II, París: Perisse fratres, 1873.
- CAMPANA ALONSO, E., *Monsagro de antaño a hogaño*, Salamanca: Diputación, 2013.
- CLARYS-BOUUAERT, F., *Evêques*, in: DDC vol. 5, París: Letouzey et ané, 1953, 568-582.
- FERRARIS, L., *Prompta biblioteca canonica, juridica, moralis theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, 4ª ed., t. III, E-H, Bononiae-Venetiis: Gasparem Storti, 1763.
- FITA, F., La diócesis y fuero eclesiástico de Ciudad Rodrigo, in: *Boletín de la RAH*, 61 (1912) 443-444.
- GARCÍA DE CORTAZAR, J. Á., *La sociedad rural en la España medieval*, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- GARCÍA SÁNCHEZ, J., Algunas visitas *ad limina* civitatenso, in: *Estudios Mirobrigenses*, 2 (2007) 41-105.
- GARCÍA SÁNCHEZ, J., *Procesos consistoriales civitatenso*. Miróbriga en los siglos XVII y XVIII, Oviedo: Universidad, 2006.

- GAUCHAT, P., O.F.M. CONV., *Civitatensis* (Ciudad Rodrigo) *in Hispania*, in: *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. IV (1592-1667), Monasterii: Libr. Regesbergiana, 1935, 151.
- GOLMAYO, P. B., *Instituciones de Derecho canónico*, 3ª ed. corr. et aum., t. I-II, Madrid, librería Sánchez, 1870.
- GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Theatro eclesiástico de la iglesia de Ciudad Rodrigo. Vidas de sus obispos y cosas memorables de su ciudad y obispado*, in: *Theatro eclesiástico de las ciudades e iglesias catedrales de España. Vidas de sus obispos y cosas memorables de sus obispados*, t. I. Avila, Astorga, Salamanca, Osma, Vadajoz y Ciudad Rodrigo, Salamanca: imp. Antonia Ramírez viuda, 1628.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., *Las visitas ad limina de los obispos de Oviedo (1585-1901)*, Oviedo: IDEA, 1986.
- GUILARTE, A. M., *El régimen señorial en el siglo XVI*, 2ª ed., Valladolid: Universidad, 1987, pp. 28-29:
- GUIARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*, Roma: Iglesia nacional española, 1994.
- HERNÁNDEZ MONTALBÁN, F. J., *La abolición de los señoríos en España*, Valencia: Universidad, 1999.
- HERNÁNDEZ VEGAS, M. *Ciudad Rodrigo. La catedral y la ciudad*, vol. II, Ciudad Rodrigo: Cabildo catedral, 1982.
- LADERO QUESADA, M. A., *España a finales de la Edad Media. 2. Sociedad*, Madrid: Dykinson, 2019.
- MACHICADO, Ac. - ROSILLO, E. A – VALLARNA, F. M., *Additiones legales hispanicae ad bibliothecam R. P. fr. Lucii Ferraris, per alphabeticum auctoris ordinem distributae, hodiernis, antiquisque ordinationibus, tam Castellae, quam Indiarum accomodatae*, 2 ed., Matriti: Pedro Marín, 1783.
- MADOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, t. 14, Madrid: 1849, 188, s.v. Sepúlveda; *ibid.*, t. 10, Madrid 1847, 466, s.v. Lumbrales; *ibid.*, t. 13, Madrid 1849, 392, s.v. La Redonda; *ibid.*, t. 11, Madrid 1848, 513-514, s.v. Monsagro; *ibid.*, t. 4, Madrid 1846, 269-270, s.v. Bermellar, con el des poblado de San Leonardo.
- MANSILLA REOYO, D., 429, Ciudad Rodrigo (diócesis de) *Civitatensis*, in: *Diccionario de Historia eclesiástica de España* (dir. por Q. Aldea y otros), vol. I, A-C, Madrid: CSIC, 1972, 420.
- MARTÍNEZ AÑIBARRO Y RIVES, M., *Diccionario biográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid: 1890.
- MOXÓ, S. de, *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Madrid: RAH, 2000.
- PÉREZ DE CASTRO, R., *Los señoríos episcopales en Asturias: el régimen jurídico de la obispalía de Castropol*, Oviedo: IDEA 1987.
- PEREZ VILLAMIL, M., *El señorío temporal de los obispos de España en la Edad Media*, in: *Boletín de la RAH*, 68 (1916) 361-390.
- REIFFENSTUEL, A., *Ius canonicum universum*, t. I, Venetiis: A. Bortoli, 1726.

- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., Esquema para el estudio de un señorío eclesiástico medieval: Jurisdicción de la Mitra ovetense en el siglo XVI, in. Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas, vol. 2, Historia Medieval, Santiago de Compostela: Universidad, 1975, 217-230.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cl., La potestad real y los señoríos de Asturias, León y Castilla, Madrid: Revista de Archivos, bibliotecas y museos, 1914.
- SÁNCHEZ CABAÑAS, A., Historia Civitatense (Estudio introd. y ed. de A. Barrios García e I. Martín Viso), Ciudad Rodrigo: Gráficas Varona, 2001.
- TELLECHA IDÍGORAS, J. I., La diócesis de Ciudad Rodrigo. Las *relationes* de Visitas *ad Limina* (1594-1952), Roma: Iglesia nacional española, 1996.

Les manuscrits de la collection des Décrétales de Grégoire IX conservés en Espagne

*Manuscripts from the collection
of Decretals of Gregory IX
preserved in Spain*

FRÉDÉRIQUE CAHU

Docteure en Histoire de l'art médiéval

frederiquepascalcahu@gmail.com

Recepción: 20 de marzo de 2024

Aceptación: 12 de abril de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.81.199>



RÉSUMÉ

Analyse de 28 manuscrits des *Décrétales* de Grégoire IX conservés en Espagne qui ont été identifiés dans les catalogues de manuscrits conservés à l'I.R.H.T. et au cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France. Ces relevés nous informent sur l'origine et la date de ces manuscrits, les destinataires de la bulle, les textes, le décor, les manuscrits à pecia, les possesseurs et la bibliographie. Les graphiques nous renseignent sur la répartition des données. Ces manuscrits ont été produits principalement en Italie et en France et datent du XIII^e et XIV^e siècles. Les destinataires de la bulle sont majoritairement Bologne et Paris. Les explicites nous renseignent sur les artisans du livre. Ces manuscrits présentent majoritairement un décor peint. Trois manuscrits possèdent des mentions de pecia. Les traces de possesseurs nous renseignent sur l'identité des étudiants, des juristes, des ecclésiastiques et des maisons religieuses.

Mots clés: Décrétales, relevé, décor, catalogues.

RESUMEN

Análisis de los 28 manuscritos de las Decretales de Gregorio IX conservados en España y que han sido identificados en los catálogos de manuscritos conservados en el I.R.H.T. y en el cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France. Estos registros proporcionan información sobre el origen y la fecha de estos manuscritos, los destinatarios de la bula, los textos, la decoración, los manuscritos de pecia, los propietarios y la bibliografía. Los gráficos proporcionan información sobre la distribución de los datos. Estos manuscritos se produjeron principalmente en Italia y Francia y datan de los siglos XIII y XIV. Sus destinatarios fueron principalmente Bolonia y París. Los explicitos nos proporcionan información sobre los artesanos del libro. La mayoría de estos manuscritos presentan decoración pintada. Tres manuscritos contienen referencias a la pecia. Las huellas de los propietarios nos dan información sobre la identidad de estudiantes, juristas, eclesiásticos y casas religiosas.

Palabras clave: Decretales, declaración, decoración, catálogos.

ABSTRACT

Analysis of 28 manuscripts of Gregorius IX *Decretales* kept in Spain that were identified in the catalogues of manuscripts kept in I.R.H.T. and at the Bibliothèque nationale de France. These reports deal with the origin and the dating, the recipients, the texts, the ornamentation, the pecia, the owners, and the bibliography. The graphics inform us about the distribution of the data. These manuscripts were produced in Italy and France, and date from the XIIIth to the XIVth centuries. The recipients are Bologna and Paris. The explicits inform us about artisans. These manuscripts have especially a painted ornamentation. Three manuscripts have pecia's mentions. The owners are students, jurists, ecclesiastics and religious houses.

Keywords: Decretales, report, ornamentation, catalogues.

INTRODUCTION

En 2001-2002, un dépouillement systématique des catalogues de manuscrits des bibliothèques en libre accès au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France et à la bibliothèque de l'IRHT a permis d'inventorier les manuscrits des *Décrétales* de Grégoire IX conservés en Europe et dans le monde et de contribuer à normaliser une notice pour l'étude codicologique du corpus composé de 74 manuscrits enluminés conservés en France¹.

28 manuscrits des *Décrétales* de Grégoire IX ont été identifiés dans les bibliothèques espagnoles d'après les catalogues de manuscrits conservés à l'I.R.H.T. et au Cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale de France. Ces manuscrits sont datés du XIII^e et du XIV^e siècles et ont été produits en France et en Italie. Un manuscrit a été produit à Bologne au 4^e quart du XIII^e siècle. Il présente un décor peint exceptionnel composé de miniatures, d'initiales habitées et ornées et de prolongements marginaux constitué de baguettes verticales, d'encadrements habités de personnages avec des attributs relevant du domaine militaire, d'hybrides, de rinceaux et de feuillages². Ce corpus comprend un manuscrit avec un colophon mentionnant le nom de Henricus comme étant le copiste de ce manuscrit³. 17 manuscrits contiennent un décor peint tandis que 8 manuscrits possèdent un décor filigrané. Trois manuscrits contiennent des mentions de pecia et de correction⁴. Parmi les possesseurs de ces manuscrits, nous pouvons citer Petrus Fernandes, notaire et chanoine de Valenzuela ; et Pierre, étudiant des universités d'Orléans et de Zamora qui a acquis ce manuscrit pour 100 florins⁵.

Ce dépouillement a permis d'inventorier un corpus des manuscrits des *Décrétales* de Grégoire IX et d'identifier un artisan du livre, des traces de pecia et des possesseurs. D'après l'adresse, dix exemplars sont bolonais. Nous pouvons en déduire que ces manuscrits ont majoritairement été produits en Italie à Bologne. Dans quatre autres exemplaires, la bulle est destinée aux étudiants de Paris. Cependant une étude codicologique de ce patrimoine écrit permettrait de préciser et confirmer l'origine de production et la datation des manuscrits. Un relevé systématique des textes, des traces de pecia et du décor peint aiderait à

1 F. Cahu, *Un témoin de la production du livre universitaire: La collection des Décrétales de Grégoire IX*, Turnhout, 2013.

2 Vic, Biblioteca de Catalunya, ms. 144; Bologne, 4^e ¼ du XIII^e siècle.

3 Madrid, Biblioteca nacional, ms.6512: *Qui me scribebat Henricus nomen habebat*.

4 Tolède, Catedral de Toledo, ms. 4-6: mention indiquant l'utilisation de 35 pecia relative à la glose de Bernard de Parme: *Expliciunt XXXV pecie de apparatu decretalium et est ultima libri do s. VIII*.

5 Cordoue, Catedral de Cordoba, ms. 134; Tolède, Catedral de Toledo, ms. 4-10.

cartographe cette production et à identifier des foyers artistiques en Europe. L'étude de la réception et de l'histoire des manuscrits participerait à identifier des centres universitaires où le droit canon était enseigné, des commanditaires et des possesseurs et mieux appréhender la valeur du manuscrit médiéval dans l'histoire du livre. Comme énoncé dans le cadre d'une communication en 2018, ce livre est un instrument mémoriel à vocation mémoriale⁶. Cette recherche fondamentale sur le livre universitaire contribuerait à réhabiliter ce patrimoine écrit.

1. ORIGINE ET DATATION DES MANUSCRITS

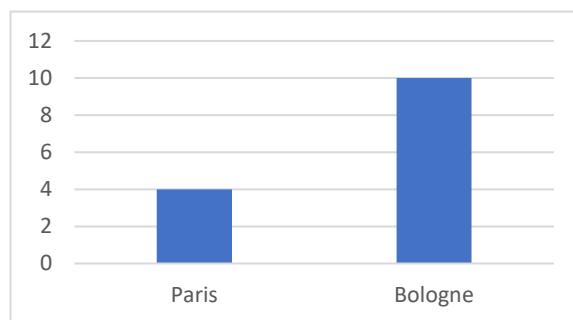
Ville	Bibliothèque	Cote	Origine	Date
Cordoue	Catedral de Córdoba	ms. 13	France	XIIIe siècle
Cordoue	Catedral de Córdoba	ms. 134	France	XIIIe siècle
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XIV	France	XIIIe siècle
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XV	France	XIIIe siècle
Madrid	Real academia de la historia	ms. 12		XIIIe-XIVe siècle
Madrid	Real academia de la historia	ms. 66		XIIIe-XIVe siècle
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 1155		XIVe siècle
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 6512	Paris	XIVe siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.9		XIVe siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.10		XIVe siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.11.		XIVe siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. F.IV.27.		fin XIIIe siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. K.I.3.		XIVe siècle

⁶ International Medieval Congress, Session 1122 – Masters and Disciples: Learning, Memorising, Remembering, Faculty of Arts, Humanities and Cultures, Leeds, 2-5th July 2018: Le livre universitaire, un instrument mémoriel à vocation mémoriale?

Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.2.		XIV ^e siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.7.		XIV ^e siècle
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.8.		XIV ^e siècle
Saint-Cugat	Bibliothèque monastique	ms. 7		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-8		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-10		XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-11		Fin XII ^e - XIV ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-23		XIII ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-34		XIII ^e siècle
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-35		XIII ^e siècle
Tortosa	Catedral de Tortosa	ms.N°60		XIII ^e siècle
Vic	Biblioteca de Catalunya	ms. 144	Bologne	4 ^e ¼ du XIII ^e siècle

2. LES DESTINATAIRES DE LA BULLE

Ville	Bibliothèque	Cote	Bulle
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 13	Paris
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 134	Bologne
Madrid	Real academia de la historia	ms. 12	Bologne
Madrid	Real academia de la historia	ms. 66	Paris
Saint-Cugat	Bibliothèque monastique	ms. 7	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-8	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-10	Bologne
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-23	Paris
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-34	Paris
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-35	Bologne
Vic	Biblioteca de Catalunya	ms. 144	Bologne



Répartition des destinataires de la bulle

3. RELEVÉ DES TEXTES

Ville	Bibliothèque	Cote	Texte	Glose	Autres textes
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 13	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	<i>Tabula rubricarum</i>
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 134	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	<i>Tabula rubricarum Raymundus de Pennaforte, Expositio arboris consanguinitatis</i>
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XIV	Gregorius IX, <i>Decretales</i>		Gregorius X, <i>Novellae</i>
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XV	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Madrid	Real Academia de la historia	ms. 12	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Madrid	Real academia de la historia	ms. 66	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis,	

				<i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 1155	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	<i>Tabula rubricarum</i>
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 6512	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Boniface VIII, <i>Sextus</i> Clément V, <i>Constitutiones</i> (<i>explicit : qui me scribebat Henricus nomen habebat</i>) Jean XXII, <i>Extravagantes</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.9	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	<i>Tabula rubricarum</i> Raymundus de Pennaforte, <i>Expositio arboris consanguinitatis</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.10	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Johannes Andreae, <i>Lectura in arborem consanguinitatis</i> Nicolaus III <i>Novellae cum glossa Garciae</i>

					<i>Tabula rubricarum</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.11.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Johannes Andreae, <i>Lectura in Arborem consanguinitatis</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. F.IV.27.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>		<i>Tabula rubricarum</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. K.I.3.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Johannes Andreae, <i>Lectura in Arborem consanguinitatis</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.2.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Bonifacius VIII, <i>Sextus Johannes Andreae, Lectura in Arborem consanguinitatis Vincentius Espagna, Arbor consanguinitatis, arbor affinitatis Benedictus XI, Extravagantes</i>
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.7.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria</i>	Vincentius Espagna, <i>Arbor consanguinitatis, arbor affinitatis</i>

				<i>in Decretales</i>	
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.8.	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Innocentius IV, <i>Novellae cum glossa</i>
Saint- Cugat	Bibliothèque monastique	ms. 7	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Innocentius IV, <i>Novellae</i> Bernardus Compostellanus, <i>Apparatus</i> Johannes Andreae, <i>Arbor consanguinitatis</i> Henri de Suse, <i>Casus</i>
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Liste des conciles de Tolède
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-8	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa</i>	<i>Innocentius IV, Novellae cum glossa</i>

				<i>ordinaria in Decretales</i>	<i>Tabula rubricarum</i>
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-10	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-11	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22- 23	Gregorius IX, <i>Decretales</i>		Innocentius IV, <i>Novellae</i>
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22- 34	Gregorius IX, <i>Decretales</i>		Innocentius IV, <i>Novellae</i>
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22- 35	Gregorius IX, <i>Decretales</i>		
Tortosa	Catedral de Tortosa	ms. 60	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa</i>	

				<i>ordinaria in Decretales</i>	
Vic	Biblioteca de Catalunya	ms. 144	Gregorius IX, <i>Decretales</i>	Bernardus de Botone Parmensis, <i>Glossa ordinaria in Decretales</i>	Innocentius IV, <i>Novellae cum glossa</i> Gregorius X, <i>Novellae</i>

4. RELEVÉ DES ARTISANS DU LIVRE

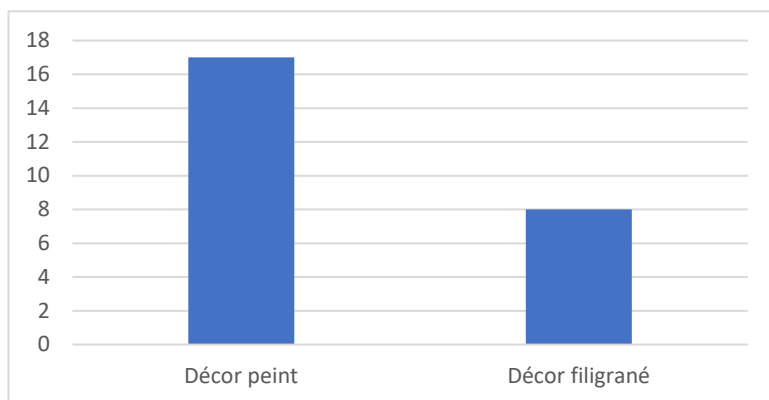
Ville	Cote du manuscrit	Artisan du livre
Madrid	Biblioteca nacional ms. 6512	Colophon Copiste: Henricus

5. RELEVÉ DU DÉCOR

Ville	Bibliothèque	Cote	Décor
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 13	5 miniatures : ff.1, 54v, 97v, 147, 163v Initiales filigranées
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 134	5 miniatures : ff.1, 118, 218, 228, 364 Initiales peintes Initiales filigranées Arbre de consanguinité, arbre d'affinité
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XIV	Miniatures
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XV	Initiales peintes

Madrid	Real academia de la historia	ms. 12	Mots initiaux filigranés
Madrid	Real academia de la historia	ms. 66	Mots initiaux filigranés
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 1155	Mots initiaux filigranés
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 6512	Initiales peintes Initiales filigranées
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.9	?
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.10	Initiales peintes Initiales filigranées
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.11.	?
Madrid	Real biblioteca	ms. F.IV.27.	Mots initiaux filigranés
Madrid	Real biblioteca	ms. K.I.3.	Mots initiaux filigranés
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.2.	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.7.	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.8.	Initiales filigranées
Saint-Cugat	Bibliothèque monastique	ms. 7	Mots initiaux filigranés
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-8	Miniatures Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées

Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-10	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-11	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-23	Miniatures Initiales peintes Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-34	Miniatures Initiales filigranées
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-35	Mots initiaux filigranés
Tortosa	Catedral de Tortosa	ms. 60	?
Vic	Biblioteca de Catalunya	ms. 144	7 Miniatures : ff.1, 76, 145v, 209, 252, 299, 311 3 Initiales historiées : (pape bénissant le livre présenté par un clerc en présence d'autres clercs et évêques), (clerc en buste montrant le texte), (roi couronné) Grotesques Arbre de consanguinité et arbre d'affinité



Répartition du décor

6. RELEVÉ DES MANUSCRITS A PECIA

Ville	Bibliothèque	Cote	Pecia
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6	Mentions de pecia et de correction
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7	Mentions de pecia et de correction
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9	Mentions de pecia et de correction

7. RELEVÉ DES MENTIONS DE POSSESSEURS

Ville	Bibliothèque	Cote	Possesseur
Cordoue	Catedral de Córdoba	ms. 13	Anciennes mentions : A. 160; Est R...Caj
Cordoue	Catedral de Córdoba	ms. 134	Petrus Fernandes notarius y Valençuela canonicus

Madrid	Biblioteca nacional	ms. 1155	Ancienne cote : C.3.; Bibliothèque de Philippe V.14.-1; Anno a nativitate domini MCCCoctavo die mercurii in vigilia ascensionis domini vicesima secunda die mensis mai videlicet undecimo kalendis junii obiit illustris vir dominus amedeus (II) comes gebenensis apud un Unache et die veneris sequenti fuit sepultus apud la montagni et eodem mense gladio mortuus fuit rex alamagnie per nepotem suum
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.9	Hec decretales sunt Petri vitarii consobrini qui illas abstulerit indignatione dei incurrat incepti facultatem ipsarum adicere in anno domini MCCCC°XXX IX petrus; Balducolus Sabboli de quarterio sancti petri civit Eugus me closavit et explevit sub M CCC XXXII; Ancienne cote: I.G.1.H.5.
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.10	Armes d'Espagne de san Lorenzo; Ancienne cote: I.G.15.11.
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.11.	Ancienne cote: I.G.12-II.G.1.
Madrid	Real biblioteca	ms. F.IV.27.	Ex-bibliotheca Jo. Jac. Chiffletii; Bibliothèque du Conde-Duque de Olivares
Madrid	Real biblioteca	ms. K.I.3.	Bibliothèque du Conde-Duque de Olivares
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.2.	Bibliothèque du Conde-Duque de Olivares; Iste decretales sunt Hugonis de Utoerio Camerarii Ecclesie sancte marie mayor Cesarauguste
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.7.	Bibliothèque du Conde-Duque de Olivares
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.8.	Bibliothèque du Conde-Duque de Olivares

Saint-Cugat	Bibliothèque monastique		ms. 7	
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 4-6	Fue estimado en treynta libras e mas iiii reales de otros derechos
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 4-7	Dominus Ildefonsus totius Espanie imperator
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 4-8	Luis de Villaquiram: il affirme étudier le droit en 1469 avec le bachelier Sebastien Encalde qui l'a enseigné pour 560 maravédís
Tolède	Catedral Toledo	de	ms.4-10	Decretales iste dompni Petri scolastici Auriensis et Zamorensis quas sibi pro centum fl.
Tolède	Catedral Toledo	de	ms.4-11	Marchos Fernandez (XVe siècle)
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 22-23	Fond de Zelada
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 22-34	Fond de Zelada
Tolède	Catedral Toledo	de	ms. 22-35	Fond Zelada
Vic	Biblioteca Catalunya	de	ms. 144	Liste des livres du Capitol de Vic en 1435

8. BIBLIOGRAPHIE

Ville	Bibliothèque	Cote	Bibliographie
Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 13	Garcia y Garcia (Antonio), Cantelar Rodriguez (Francisco), Nieto Cumplido (Manuel), Catalogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Cordoba, Salamanca: Universidad Pontificia, 1976, 24-25 ms. 13

Cordoue	Catedral de Cordoba	ms. 134	Garcia y Garcia (Antonio), Cantelar Rodriguez (Francisco), Nieto Cumplido (Manuel), Catalogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Cordoba, Salamanca: Universidad Pontificia, 1976, 270-271 ms. 134.
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XIV	Perez Llamazares (Julio), Catalogo de los codices y documentos de la Real Colegiata de san Isidoro de Leon, 1923, 41 n°XIV.
Leon	Real Colegiata de san Isidoro	ms. XV	Perez Llamazares (Julio), Catalogo de los codices y documentos de la Real Colegiata de san Isidoro de Leon, 1923, 41 n°XV.
Madrid	Real academia de la historia	ms. 12	Ruiz Garcia (Elisa), Catalogo de la seccion de codices de la Real academia de la historia, Madrid: Real Academia de la Historia, 1997, 117: cod.12.
Madrid	Real academia de la historia	ms. 66	Ruiz Garcia (Elisa), Catalogo de la seccion de codices de la Real academia de la historia, Madrid: Real Academia de la Historia, 1997, 357: cod.66.
Madrid	Biblioteca nacional	ms. 1155	Paz y Remolar (Ramon), Lopez de Torro (Jose), Inventario general de manuscritos de la biblioteca nacional de Madrid, IV: ms. 1101-1598, Madrid:

			Ministerio de Educacion Nacional, 1958, 43-44 n°1155.
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.9	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. I : a.I.I. - d.IV.32, Madrid, 1910, 211-212: ç.I.9.
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.10	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. I : a.I.I. - d.IV.32, Madrid, 1910, 2132: ç.I.10.
Madrid	Real biblioteca	ms. ç.I.11.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol.I.: a.I.I.-d.IV.32., Madrid, 1910, 213-214: ç.I.11.
Madrid	Real biblioteca	ms. F.IV.27.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. I: a.I.I.-d.IV.32., Madrid, 1910, 221: f.IV.27
Madrid	Real biblioteca	ms. K.I.3.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. I: a.I.I.-d.IV.32, Madrid, 1910, 504: K.I.3.
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.2.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices

			latinos de la real biblioteca del Escorial vol. IV: S.I.I.-Z.IV.22, Madrid, 1916, 160-161: V.I.2.
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.7.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. IV: S.I.I.-Z.IV.22, Madrid, 1916, V.I.7.
Madrid	Real biblioteca	ms. V.I.8.	Antolin Pajares (Guillermo), Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial, vol. IV: S.I.I.-Z.IV.22, Madrid, 1916, 167: V.I.8.
Saint-Cugat	Bibliothèque monastique	ms. 7	Bulleti de la biblioteca de Catalunya, vol.8, Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1928-1932, 160 n°7.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-6	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 5-6 ms.4-6.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-7	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 5-6 ms.4-7.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-8	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo

			de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 7-8 ms.4-8.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 4-9	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, ms. 4-9
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-10	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 8-9, ms. 4-10.
Tolède	Catedral de Toledo	ms.4-11	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 9 ms.4-11
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-23	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 9 ms.4-11.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-34	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de

			Toledo, Roma-Madrid, 1970, 83-84 ms.22-34.
Tolède	Catedral de Toledo	ms. 22-35	Garcia y Garcia (Antonio), Gonzalvez (Ramon), Riviera (Juan Francisco), Catalogo de los manuscritos juridicos medievales de la catedral de Toledo, Roma-Madrid, 1970, 84 ms.22-35.
Vic	Biblioteca de Catalunya	ms. 144	Bulleti de la biblioteca de Catalunya, vol.8, Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1928-1932, 54 n°144.

**DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE,
Chiarimento sugli adulti vulnerabili
(30 de enero de 2024). Texto, traducción y comentario**

[TEXTO ORIGINAL]

Con gli emendamenti delle norme sostanziali riguardanti il *motu proprio* “*Sacramentorum Sanctitatis Tutela*”, il Dicastero per la Dottrina della Fede –dal 21 maggio 2010– ha acquisito la competenza a trattare i delitti contro il sesto comandamento del Decalogo commessi da chierici con persone che abitualmente **hanno un uso imperfetto della ragione**. Questa competenza è stata confermata senza modifiche nella seconda revisione di *SST* del 2021 (cf art. 6, 1° SST).

Nel frattempo, in seguito alla promulgazione del *motu proprio* “*Vos Estis Lux Mundi*”, entrato in vigore il 1° giugno 2019, è stato introdotto nell’ordinamento canonico il concetto di adulto vulnerabile, che comprende «ogni persona in stato d’infermità, di deficienza fisica o psichica, o di privazione della libertà personale che di fatto, anche occasionalmente, ne limiti la capacità di intendere o di volere o comunque di resistere all’offesa» (art. 1 § 2, b *VELM*).

A tale riguardo, va ricordato che la definizione di adulto vulnerabile integra fattispecie più ampie rispetto alla competenza del DDF, **la quale resta limitata**, oltre ai minori di diciotto anni, a chi ha abitualmente un uso imperfetto di ragione. Pertanto, le altre fattispecie al di fuori di questi casi vengono trattate dai Dicasteri competenti, come descritto nell’art. 7 § 1 *VELM*.

[TRADUCCIÓN]

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, aclaración sobre los adultos vulnerables.

Con las modificaciones introducidas en las normas sustanciales relativas al motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe –desde el 21 de mayo de 2010– adquirió la competencia para tratar los delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo cometidos por clérigos con personas que habitualmente tienen un **uso imperfecto de razón**. Esta competencia fue confirmada sin cambios en la segunda revisión de *SST* de 2021 (cf. art. 6, 1º. *SST*).

Mientras tanto, tras la promulgación del motu proprio *Vos Estis Lux Mundi*, que entró en vigor el 1 de junio de 2019, se introdujo en el derecho canónico el concepto de adulto vulnerable, que incluye «toda persona en estado de enfermedad, de deficiencia física o mental, o de privación de la libertad personal que, de hecho, incluso ocasionalmente, limite la capacidad de comprender o querer o, en cualquier caso, de resistir la infracción» (art. 1 §2, b *VELM*).

A este respecto, cabe recordar que la definición de adulto vulnerable integra supuestos más amplios respecto a la competencia del DDF, **que queda limitada**, además de a los menores de dieciocho años, a quienes habitualmente tienen un *uso imperfecto de razón*. Por lo tanto, otros casos fuera de estos supuestos son tratados por los Dicasterios competentes, tal como se describe en el art. 7 §1 *VELM*.

COMENTARIO

Con fecha 30 de enero de 2024, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (DDF) emitió esta breve nota, titulada *Aclaración sobre los adultos vulnerables*, cuya finalidad principal es aclarar cómo el concepto de *adulto vulnerable*, tal como lo recoge el motu proprio *Vos Estis Lux Mundi*, aplicado a situaciones de abuso sexual, integra una serie de supuestos y tipos de personas que desborda la competencia que sobre esta materia tiene el DDF. La *Nota aclaratoria* del DDF consta de tres sencillos párrafos que a continuación pasamos a comentar.

El primer párrafo recuerda brevemente el iter histórico-jurídico mediante el cual la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe adquirió la competencia para tratar los delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo cometidos por clérigos con personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón. Esta competencia fue reconocida por primera vez el 21 de mayo de 2010, fecha en la que se promulgaron las modificaciones introducidas en las *Normas sustanciales* del motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (SST), promulgado por el papa Juan Pablo II el 30 de abril de 2001. Esta competencia fue confirmada, sin cambio alguno en su redacción, en la segunda revisión de SST, el 11 de octubre de 2021, realizada por el papa Francisco.

Como sabemos, el delito contra el sexto mandamiento perpetrado con menores de 16 años estaba tipificado, antes de la reciente reforma penal del Libro VI, en el c. 1395 §2: «El clérigo que cometa de otro modo un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, cuando este delito haya sido cometido con violencia o amenazas, o públicamente o con un menor que no haya cumplido dieciséis años de edad, debe ser castigado con penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical cuando el caso lo requiera». Nada se prescribía específicamente en el CIC 1983 para los menores comprendidos entre 16 y 18 años hasta que el 30 de abril de 2001, mediante el motu proprio SST, se elevó para toda la Iglesia Católica la edad del menor, de los 16 a los 18 años, y se especificó además que este era uno de los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Con anterioridad a SST, la Instrucción *Crimen Sollicitationis* –emanada por la entonces Sagrada Congregación del Santo Oficio el 8 de junio de 1922 y posteriormente actualizada el 16 de marzo de 1962 y en vigor hasta la promulgación de SST– ya recogía algunos delitos contra el sexto mandamiento especialmente graves, entre ellos, el abuso sexual de impúberes, indicando que el dicasterio competente para conocerlos y juzgarlos era la Sagrada Congregación del Santo Oficio.

Como indica la *Nota aclaratoria* del DDF, no fue hasta la modificación de las *Normas de SST* realizada el 21 de mayo de 2010 que no se incluyó como delito reservado a la Congregación para la Doctrina de la Fe las acciones *contra sextum* realizadas con personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de la razón. Ciertamente, a tenor del c. 99 CIC 1983, la carencia habitual del uso de razón equipara jurídicamente a la persona que lo padecía con el infante: «Quien carece habitualmente de uso de razón se considera que no es dueño de sí mismo y se equipara a los infantes» y, en consecuencia, podía inferirse que para estas personas era de aplicación lo establecido en el c. 1395 para los menores de 16 años y por *Crimen Sollicitationis*. Consecuentemente, los delitos de carácter sexual en los casos de infantes y amentes quedaban bajo la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Sin embargo, para el disminuido mental o para quien había sido declarado incapaz de administrar sus bienes (cc. 1478 § 4 y 1508 § 3), es decir, aquellas personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón, la consideración jurídica no podía ser igual que la de los amentes, pues los primeros tienen limitada su capacidad intelectual y de obrar, mientras que a los segundos se les presume, por su amencia, una incapacidad total, no debiéndose equiparar unos y otros del mismo modo. De hecho, anterior a la inclusión de las personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón como sujetos pasivos del delito contra el sexto dentro de las competencias de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nada se especificada en el CIC 1983 sobre esta tipología delictiva ni lógicamente sobre su competencia, quedando la cuestión bastante incierta. La reciente reforma del Libro VI, con buen criterio y mayor claridad, ha recogido específicamente este delito en el c. 1398 §1, y la última revisión de las *Normas de SST*, realizada el 10 de octubre de 2021, ha vuelto a confirmarlo como delito reservado al DDF.

El segundo párrafo de la *Nota aclaratoria* indica cómo, tras la promulgación *ad experimentum* del motu proprio *Vos Estis Lux Mundi* (1 de junio de 2019), se introdujo en el derecho canónico el concepto de *adulto vulnerable*. Este término, extraño hasta entonces al derecho canónico, aunque no al lenguaje jurídico secular (*v. gr.*, art. 177 bis del Código Penal español), es definido en el art. 1 §2, b de VELM de la siguiente manera: «Toda persona en estado de enfermedad, de deficiencia física o mental, o de privación de la libertad personal que, de hecho, incluso ocasionalmente, limite la capacidad de comprender o querer o, en cualquier caso, de resistir la infracción». La definición está tomada de la última

ley del Estado de la Ciudad del Vaticano sobre protección de menores¹, y no había sido utilizada hasta entonces para designar a ésta como sujeto pasivo de una norma universal².

No son pocos los autores que han puesto de relieve las dificultades que el término *adulto vulnerable* puede presentar a la hora de su interpretación jurídica³. A pesar de ello, la versión definitiva de *VELM*, promulgada el 25 de marzo de 2023, sigue recogiendo esta categoría de personas como sujetos pasivos del delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, aunque ha sustituido el término de *persona*, presente en *VELM* 2019, por el de *adulto*, quizás para señalar con más precisión que la vulnerabilidad a la que hace referencia el motu proprio se predica de personas mayores de 18 años, siendo los menores de esa edad –siempre y más allá de toda circunstancia– personas vulnerables por el solo hecho de ser menores.

En el tercer párrafo de la *Nota aclaratoria* encontramos la verdadera finalidad de la misma, esto es, recordar a la comunidad eclesial y, más concretamente, a los operadores jurídicos en materia penal, que «la definición de adulto vulnerable integra supuestos más amplios respecto a la competencia del DDF», la cual queda limitada, además de a los menores de 18 años, a todos aquellos que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón y, aunque la *Nota* no lo explicita, sólo en aquellos supuestos en los que el sujeto activo del delito sea un clérigo. Cuando los delitos de abuso sexual a menores o personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón son perpetrados por religiosos no clérigos o laicos (cf. c. 1398 §2), la competencia para perseguirlos tampoco corresponde al DDF y habrá que estar también, como en el caso de los adultos vulnerables, a lo establecido por *VELM*, tal y como indica la *Nota aclaratoria* en su conclusión: «Por lo tanto, otros casos fuera de estos supuestos son tratados por los Dicasterios competentes, tal como se describe en el art. 7 §1 *VELM*». Según *VELM* y en virtud de la ley propia

1 «È vulnerabile ogni persona in stato d'infermità, di deficienza fisica o psichica, o di privazione della libertà personale che di fatto, anche occasionalmente, ne limiti la capacità di intendere o di volere o comunque di resistere all'offesa»: FRANCISCO, Ley N. CCXCVII sobre la protección de los menores y de las personas vulnerables del Estado de la Ciudad del Vaticano, art. 1, 3, in: http://www.vatican.va/resources/index_sp.htm#DOCUMENTOS_PONTIFICIOS.

2 D. G. ASTIGUETA, *Lettura di Vos estis lux mundi*, in: PERIODICA 108 (2019) 523.

3 Cf. J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *El motu proprio Vos Estis Lux Mundi: Contenidos y relación con otras normas del derecho canónico vigente*, en ESTUDIOS ECLESIASTICOS 94/371 (2019) 677-678; J. BERNAL PASCUAL, *El motu proprio Vos Estis Lux Mundi. Nuevas normas para la investigación de conductas que podrían violar externamente el sexto mandamiento del decálogo*, en C. PEÑA; L. RUANO ESPINA (coord.), *Iglesia y sociedad civil: la contribución del Derecho canónico*, Actas de las 40 Jornadas de actualidad canónica de la Asociación Española de Canonistas [Madrid, 20 a 22 de octubre de 2021] Madrid: Dykinson, 2022, 142-143; J. OTADUY, *La certeza normativa. Cómo se conoce y cuánto duran las normas canónicas*, en C. PEÑA; L. RUANO ESPINA (coord.), *Verdad, justicia y caridad: volumen conmemorativo del 50 aniversario de la Asociación Española de Canonistas*, Madrid: Dykinson, 2019, 212.

que rige la Curia romana (cf. Const. ap. *Praedicate Evangelium*, arts. 20-23), los dicasterios competentes para conocer estos supuestos no reservados al DDF son – según correspondan– los siguientes: Iglesias Orientales, Obispos, Evangelización, Clero, Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, y Laicos, Familia y Vida.

Con la aclaración realizada en el tercer párrafo de la *Nota*, el DDF quiere delimitar claramente el ámbito de su competencia, separando los supuestos de abuso sexual cometidos con menores o personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón de aquellos otros perpetrados sobre personas que, aun teniendo ocasionalmente limitado su uso de razón, no carecen habitualmente del mismo. Ciertamente, una persona sana psíquicamente no tiene habitualmente uso imperfecto de razón, pero puede sufrir en un momento dado, ocasionalmente, una situación que limite su capacidad de entender o de querer o de resistir a la ofensa sexual.

Hay que hacer notar también que el nuevo Libro VI, cuando describe los delitos de abuso sexual con menores o personas equiparadas, no utiliza la expresión *adulto vulnerable*, sino que se remite a hablar de personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de la razón o de personas a las que el derecho reconoce igual tutela (c. 1398 §1)⁴. Como bien explica el n. 159 del *Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico* emanado en 2023 por el Dicasterio para los Textos Legislativos: «El Código ha evitado usar en este punto la expresión “sujeto vulnerable”, pues se trata de una noción que todavía no está bien definida y no ha sido aceptada en toda la doctrina del vasto ámbito en el que tiene vigor el derecho canónico. Por ello, se ha preferido utilizar una formulación suficientemente amplia que pueda abarcar diversas formas de debilidad y de fragilidad de la víctima». A continuación, en ese mismo número, el *Subsidio* aclara que: «Este delito está reservado, por el art. 6, 1.º, *NSSST*, a la jurisdicción del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, si el delito ha afectado a menores o a personas con uso imperfecto de la razón. Si, en cambio, la persona afectada fuese un sujeto “vulnerable”, la jurisdicción sobre ese delito no estaría

4 Para J. L. Sánchez-Girón Renedo, las personas a las que el derecho reconoce igual tutela serían aquellas a las que *VELM* denomina personas vulnerables, y fundamenta su afirmación en la intervención de los responsables del Dicasterio para los Textos Legislativos: «Así lo dijeron Mons. Iannone y Mons. Arrieta, presidente y secretario, respectivamente, del PCTL, en respuesta a una pregunta durante la rueda de prensa que siguió a la presentación por parte de ambos del nuevo LVI el 1 de junio de 2021, emitida por vía telemática en ese momento y accesible después a través de internet, cf. “Conferenza stampa sulle modifiche al Libro VI del Codice di Diritto Canonico”. Vatican News. Consultado el 18 de octubre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=3hNjfpkj0s&t=370s> (minuto 28-32 del vídeo)»: J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, El nuevo derecho penal, en ESTUDIOS ECLESIASTICOS 96/379 (2021) 662.

reservada (para la noción de persona vulnerable, cfr. VELM, art. 1, §2, b)». Una vez más hay que insistir en que la competencia del DDF sobre este tipo de delitos es solo cuando estos son cometidos por clérigos.

Queremos finalizar este comentario indicando que el término *adulto vulnerable*, por sus importantes implicaciones penales, es un término que requiere de una profundización jurídico-canónica apremiante, así como de una jurisprudencia que determine los contornos precisos de su aplicación penal, aunque esta delimitación no resulte sencilla en determinadas circunstancias, sino más bien compleja y problemática⁵. Como algún insigne canonista ha señalado con cierta preocupación al hablar del concepto de adulto vulnerable que ofrece *VELM*: «Uno se pregunta si no entramos todos dentro de este concepto de vulnerabilidad tan exquisito»⁶. Cuando tratamos de delitos y de penas, el derecho penal exige una claridad que el concepto de vulnerable no tiene y deja algunas lagunas y espacios abiertos a la libre interpretación, dando lugar a significados y comprensiones muy diversas.

Y es que, al hablar de vulnerabilidad, es inevitable que surjan preguntas del tipo: ¿Cómo establecer parámetros objetivos que nos ayuden a juzgar cuándo un adulto es efectivamente vulnerable, y no quede reducida esta valoración a una interpretación absolutamente subjetiva de quien pudiera padecer esa condición?⁷ ¿Qué características, circunstancias, situaciones o condiciones del adulto pueden provocar su vulnerabilidad de cara a sufrir un abuso de índole sexual? ¿A quién compete declarar esa vulnerabilidad objetiva del adulto?

Ciertamente, no se puede identificar sin más vulnerabilidad con asimetría, ni tampoco el hecho de pertenecer a un grupo identificado como vulnerable nos hace automáticamente vulnerables. A la descripción de vulnerabilidad, debería añadirse una concurrencia que muestre aquello que efectivamente debilita a la persona y la hace susceptible de recibir un daño. Este es uno de los retos que actualmente y con urgencia se le plantean al derecho penal canónico y al que esperamos que den respuesta tanto la doctrina como la jurisprudencia penal.

5 Véase al respecto el excelente trabajo de Alfonso DE LUIS LEDESMA, *El concepto de vulnerabilidad humana: Aportaciones al debate contemporáneo* [Tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca] Salamanca 2022, 19-92.

6 J. OTADUY, *La certeza normativa*, 212.

7 El Consejo de Europa (13 de noviembre de 2000) establece algunos criterios de vulnerabilidad como la edad, el estado de salud, la alfabetización digital o la situación económica. Para más información véase: CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA, *Proyecto de Conclusiones del Consejo sobre la protección de los adultos vulnerables en el conjunto de la Unión Europea (27-5-2021)*: <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-8636-2021-INIT/es/pdf>

Despedimos este comentario, trayendo aquí unas palabras que el papa Francisco dirigía el pasado mes de marzo a los participantes en la Conferencia *Vulnerabilidad y comunidad entre acogida e inclusión*:

«Jesús pasó la mayor parte de su ministerio público, especialmente en Galilea, en contacto con pobres y enfermos de todo tipo. Esto nos dice que para nosotros la vulnerabilidad no puede ser un tema “políticamente correcto”, ni una mera organización de prácticas, por buenas que sean. Digo esto porque lamentablemente el riesgo está ahí, siempre está al acecho, a pesar de toda la buena voluntad. Especialmente en realidades más grandes y estructuradas, pero también en las pequeñas, la vulnerabilidad puede convertirse en una categoría, las personas en individuos sin rostro, el servicio en una “actuación”, etc. Entonces debemos permanecer bien anclados al Evangelio, a Jesús, que no enseñó a sus discípulos a planificar la atención a los enfermos y a los pobres. Jesús quería formar a sus discípulos en un estilo de vida estando en contacto con los más vulnerables entre ellos»⁸.

FRANCISCO-JOSÉ CAMPOS-MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

⁸ FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Conferencia *Vulnerabilidad y comunidad entre acogida e inclusión* de la «Cattedra dell'Accoglienza» (1-3-2024) [en línea] [ref. 2 mayo 2024]: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/march/documents/20240301-convegno-inclusionone.html>.

DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, Risposta a Sua Em.za, il Card. Matteo Maria Zuppi, Arcivescovo di Bologna, circa due quesiti relativi alla conservazione delle ceneri dei defunti, sottoposti a cremazione. Foglio di Udienza con il Santo Padre (9 dicembre 2023).

[TEXT ORIGINAL]

Con lettera del 30 ottobre 2023 (Prot. n. 2537), il Card. Matteo Maria Zuppi, Arcivescovo di Bologna, ha rivolto al Dicastero per la Dottrina della Fede due quesiti relativi alla conservazione delle ceneri dei defunti, sottoposti a cremazione.

In particolare, riferiva di aver costituito in Diocesi di Bologna una Commissione, allo scopo di dare una risposta cristiana a vari problemi che derivano dal moltiplicarsi della scelta di cremare i defunti e disperdere le loro ceneri in natura. Lo scopo è anche quello di non far prevalere i motivi economici, suggeriti dal minor costo della dispersione, e dare indicazione per la destinazione delle ceneri, una volta scaduti i termini per la loro conservazione.

Per essere certi di corrispondere non solo alla richiesta dei familiari, ma soprattutto all'annuncio cristiano della risurrezione dei corpi e al rispetto loro dovuto, lo scrivente ha rivolto i seguenti quesiti:

1. Tenuto conto del divieto canonico di disperdere le ceneri di un defunto – analogamente a quanto accade negli ossari, ove si depositano e conservano cumulativamente i resti mineralizzati dei defunti – è possibile predisporre un luogo sacro, definito e permanente, per l'accumulo commisto e la conservazione delle ceneri dei battezzati defunti, indicando per ciascuno i dati anagrafici per non disperdere la memoria nominale?

2. Si può concedere ad una famiglia di conservare una parte delle ceneri di un familiare in un luogo significativo per la storia del defunto?

Dopo aver debitamente esaminato i contenuti di tali quesiti, si è deciso di rispondere nel modo seguente:

1) Il n. 5 dell’Istruzione *Ad resurgendum cum Christo* circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede in data 15 agosto 2016, per quanto riguarda la conservazione delle ceneri in apposite urne afferma che le ceneri devono essere conservate in un luogo sacro (cimitero), e anche in un’area appositamente dedicata allo scopo, a condizione che sia stata adibita a ciò dall’autorità ecclesiastica.

Vengono anche date le motivazioni pastorali di questa normativa: «La conservazione delle ceneri in un luogo sacro può contribuire a ridurre il rischio di sottrarre i defunti alla preghiera e al ricordo dei parenti e della comunità cristiana. In tal modo, inoltre, si evita la possibilità di dimenticanze e mancanze di rispetto, che possono avvenire soprattutto una volta passata la prima generazione, nonché pratiche sconvenienti o superstiziose» (n. 5). Questa normativa presente nella summenzionata Istruzione conserva tutta la sua validità.

2) La nostra fede ci dice che risusciteremo con la stessa identità corporea che è materiale, come ogni creatura su questa terra, anche se quella materia sarà trasfigurata, liberata dai limiti di questo mondo. In questo senso, la risurrezione sarà «in questa carne nella quale ora viviamo» (Formula Fides Damasi nuncupata). Così viene evitato un dannoso dualismo tra materiale e immateriale.

Ma questa trasformazione non implica il recupero delle identiche particelle di materia che formavano il corpo dell’essere umano. Perciò il corpo del risorto non necessariamente sarà costituito dagli stessi elementi che aveva prima di morire. Non essendo una semplice rivivificazione del cadavere, la risurrezione può avvenire anche se il corpo è stato totalmente distrutto o disperso. Ciò ci aiuta a capire perché in molti cinerari le ceneri dei defunti si conservano tutte insieme, senza mantenerle in posti separati.

3) Le ceneri dei defunti, inoltre, procedono da resti materiali che sono stati parte del percorso storico vissuto dalla persona, al punto che la Chiesa ha particolare cura e devozione circa le reliquie dei Santi. Questa attenzione e memoria ci porta anche a un atteggiamento di sacro rispetto verso le ceneri dei

defunti, che conserviamo in un luogo sacro adatto alla preghiera e alle volte vicino alle chiese dove si recano le loro famiglie e vicini.

4) Perciò:

A) Per le motivazioni sopra riportate, è possibile predisporre un luogo sacro, definito e permanente, per l'accumulo commisto e la conservazione delle ceneri dei battezzati defunti, indicando per ciascuno i dati anagrafici per non disperdere la memoria nominale.

B) Inoltre, posto che venga escluso ogni tipo di equivoco panteista, naturalista o nichilista e che le ceneri del defunto siano conservate in un luogo sacro, l'autorità ecclesiastica, nel rispetto delle vigenti norme civili, può prendere in considerazione e valutare la richiesta da parte di una famiglia di conservare debitamente una minima parte delle ceneri di un loro congiunto in un luogo significativo per la storia del defunto.

Víctor Manuel Card. Fernández
Prefetto
Ex Audientia Die 9.12.2023
Franciscus

[TRADUCCIÓN]

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Respuesta a Su Eminencia el Cardenal Matteo Maria Zuppi, Arzobispo de Bolonia, sobre dos cuestiones sobre la preservación de las cenizas de los difuntos tras la cremación. Nota para la audiencia con el santo padre (9 de diciembre de 2023).

En una carta de 30 de octubre de 2023 (Prot. n. 2537), el cardenal Matteo Maria Zuppi, arzobispo de Bolonia, dirigió al Dicasterio para la Doctrina de la Fe dos preguntas sobre la conservación de las cenizas de los difuntos tras la cremación.

En particular, Su Eminencia informó que había formado una comisión en la archidiócesis de Bolonia para dar una respuesta cristiana a los problemas derivados del creciente número de personas que desean incinerar los cuerpos de los difuntos y esparcir sus cenizas en la naturaleza. La comisión también busca que no prevalezcan motivaciones económicas (por el menor costo de esparcir las cenizas), y busca, además, dar indicaciones sobre qué hacer con las cenizas una vez vencido el plazo para su conservación.

Para garantizar la correspondencia no sólo con las peticiones de los familiares sino, más importante aún, con la proclamación cristiana de la resurrección del cuerpo y el respeto que se le debe, el arzobispo de Bolonia planteó las siguientes preguntas:

1. Teniendo en cuenta la prohibición canónica de esparcir las cenizas de los difuntos, ¿es posible preparar un lugar sagrado definido y permanente para la acumulación y preservación conjunta de las cenizas de los bautizados, indicando los detalles básicos de cada persona para que no perder la memoria de sus nombres, similar a lo que ocurre en los osarios, donde se depositan y conservan acumulativamente los restos mineralizados de los difuntos?
2. ¿Se puede permitir que una familia guarde una parte de las cenizas de su familiar en un lugar que sea significativo para la historia del fallecido?

Después de considerar debidamente estas preguntas, se decidió responderlas de la siguiente manera:

1) En el apartado 5 de la Instrucción “*Ad resurgendum cum Christo*: sobre el entierro del difunto y la conservación de las cenizas en caso de cremación”, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 15 de agosto de 2016,

la Congregación aborda la cuestión de la conservación de las cenizas en urnas especiales. Señala que las cenizas deben guardarse en un lugar sagrado, como un cementerio, o en un área dedicada a este fin, siempre que así haya sido designado por la autoridad eclesiástica.

También se dan razones pastorales para esta norma: “La reserva de las cenizas de los difuntos en un lugar sagrado garantiza que no queden excluidos de las oraciones y del recuerdo de su familia o de la comunidad cristiana. Evita que los fieles difuntos sean olvidados o que se falte el respeto a sus restos, lo que es posible, sobre todo una vez que también ha fallecido la generación inmediatamente posterior. También previene cualquier práctica impropia o supersticiosa” (párr. 5). Este reglamento aún conserva toda su vigencia.

2) Nuestra fe nos dice que seremos resucitados con la misma identidad corporal, que es material (como toda criatura en la tierra), aunque esa materia será transfigurada, liberada de las limitaciones de este mundo. La resurrección será “en esta carne en la que ahora vivimos” (Fórmula “*Fides Damasi*”); de esta forma se evita cualquier dualismo nocivo entre lo material y lo inmaterial.

Esta transformación, sin embargo, no implica la recuperación de las mismas partículas de materia que alguna vez formaron el cuerpo del ser humano. Por lo tanto, el cuerpo de la persona resucitada no necesariamente estará compuesto por los mismos elementos que tenía antes de morir. Puesto que no se trata de una simple revivificación del cadáver, la resurrección puede ocurrir incluso si el cuerpo ha sido totalmente destruido o disperso. Esto nos ayuda a entender por qué, en muchas urnas cinerarias, las cenizas de los difuntos se conservan juntas y no por separado.

3) Las cenizas del difunto, además, provienen de los restos materiales que formaron parte de su recorrido histórico, hasta el punto de que la Iglesia muestra especial cuidado y devoción por las reliquias de los santos. Esta atención y recuerdo nos lleva también a tener una actitud de sagrado respeto hacia las cenizas de los difuntos, que conservamos en un lugar sagrado apto para la oración, a veces ubicado cerca de las iglesias visitadas por los familiares y vecinos del difunto.

4) Por lo tanto:

A) Por las razones antes enumeradas, se puede reservar un lugar sagrado definido y permanente para la acumulación y preservación conjunta de las cenizas

de los bautizados fallecidos, indicando la identidad de cada persona para no perder la memoria de sus nombres.

B) Además, la autoridad eclesiástica, de conformidad con las normas civiles vigentes, podrá considerar y evaluar una solicitud de una familia para preservar de manera adecuada una mínima parte de las cenizas de su familiar en un lugar significativo para la historia de la persona fallecida, siempre que se descarte todo tipo de malentendido panteísta, naturalista o nihilista y siempre que las cenizas del difunto se guarden en un lugar sagrado.

Víctor Manuel. *Prefecto* Fernández
Ex Audientia Die 9.12.2023
Francisco

COMENTARIO

El cardenal Zuppi, presidente del episcopado italiano, planteó en octubre de 2023 al Dicasterio dos dudas a través de una carta. El Dicasterio responde a las cuestiones con la confirmación del Papa *ex audientia*. Las preguntas se centran en saber si se pueden acumular y conservar en un solo lugar cenizas de varios difuntos en un cinerario comunitario, y si se puede guardar una parte de las cenizas (dividiéndolas) del difunto en un lugar significativo para la familia.

Tras una breve exposición de motivos, recuperando los argumentos que ya aparecían en la instrucción del mismo Dicasterio *Ad resurgendum cum Christo* de 2016, la conclusión es que ambas cosas son posibles, pero con condiciones: la primera, que en cualquiera de los dos supuestos han de reservarse en un lugar sagrado; la segunda, que cuando se reservan de forma conjunta se ha de indicar la identidad de cada persona; la tercera, que lo permitan las normas civiles; y la cuarta, que se discierna bien para evitar desviaciones de la fe.

La intervención necesaria de la autoridad eclesiástica no es sólo de carácter canónico (garantizar el cumplimiento de la ley), sino también de carácter pastoral, para ayudar a la familia a discernir qué opciones tomar, teniendo en cuenta los diversos aspectos. Y siempre será una “mínima parte”, no dividir en dos partes iguales, y en un lugar significativo para la historia de la persona (vgr. el cementerio donde están enterrados sus padres o su esposa).

Es evidente que se mantienen las normas anteriores referidas a la prohibición las cenizas en el hogar (sólo en casos de graves y excepcionales circunstancias, el Ordinario, de acuerdo con la Conferencia Episcopal o con el Sínodo de los Obispos, puede conceder el permiso), ni se permite la dispersión de cenizas en el aire, en tierra o en agua o en cualquier otra forma, o la conversión de cenizas incineradas en recuerdos conmemorativos.

Quedan pendientes asuntos de última hora que se están difundiendo como moda referidos a la “desintegración ecológica” del cadáver, como es la “reducción orgánica natural”, también llamada “terramación” que utiliza calor y oxígeno para acelerar el proceso microbiano que convierte los cadáveres en abono, lo que viene siendo el compostaje de ser humano (no está disponible en ningún país europeo, pero sí en algunos estados de USA).

También existe la llamada “cremación con agua” por la que el cuerpo se sumerge en una solución alcalina que se calienta a 170 grados, lo que descompone rápidamente el cadáver en sus componentes químicos, que son aminoácidos,

péptidos, azúcares y sales. Quedan solo los huesos, que se trituran y se entregan a la familia en forma de un fino polvo blanco.

Y la desintegración por congelación, donde el cuerpo es expuesto a nitrógeno líquido. Eso hace que el cuerpo se vuelva quebradizo, y con la combinación de una corta vibración muy especial, en un minuto el cuerpo cae desintegrado en pedazos, luego se introduce ese polvo orgánico resultante en una cámara de vacío para evaporar el agua. Una vez seco, lo siguiente es pasar por un separador de metales para apartar cualquier resto quirúrgico o de mercurio. El resultado es el polvo blanco que se entrega a la familia.

En la mayoría de los casos, estas opciones tienen que ver con la idea de que con la muerte el ser humano es completamente aniquilado, como si ese fuera su destino final. También se puede deber a pura superficialidad, o a la difusión de modas de gusto discutible. Pero más pronto que tarde habrá que ofrecer una respuesta a estas alternativas a la inhumación y a la cremación.

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-1367-5026

FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di «motu proprio» *Munus tribunalis* (28 febbraio 2024) con la quale viene modificata la *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae* del 21 giugno 2008.

[TEXTO ORIGINAL]

Nell'esercizio della funzione di Supremo Tribunale della Chiesa, la Segnatura Apostolica si pone al servizio del Supremo Ufficio pastorale del Romano Pontefice e della Sua Missione universale nel mondo. In questo modo, dirimendo le contese sorte per un atto di potestà amministrativa ecclesiastica, il Supremo Tribunale provvede al giudizio di legittimità sulle decisioni emanate dalle Istituzioni curiali nel loro servizio al Successore di Pietro e alla Chiesa Universale.

Considerato che il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica osserva non solo la legge universale (cfr. can. 1445 CIC) e la Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* (cfr. artt. 194- 199 PE), ma è retto anche da una sua propria legge, ultimata la riforma della Curia Romana, ai sensi dell'art. 250 § 1 PE, si rende necessaria un'armonizzazione dei menzionati testi normativi, adeguando il testo della *Lex propria*, del 21 giugno 2008 (LPSA).

Pertanto, dispongo ora quanto segue:

Art. 1.

All'art. 1 § 2 LPSA, considerato quanto stabilito all'art. 195 § 1 PE, il termine “chierici” si sostituisce con il termine “presbiteri”, risultando l'articolo in parola così formulato:

«Coetui Membrorum adscribi quoque possunt aliqui presbyteri, integrae famaе, in iure canonico doctores atque eximia doctrina canonica praediti».

Art. 2.

All'art. 3 LPSA, il termine “Dicastero” si sostituisce con il termine “Tribunale”, risultando l'articolo in parola così formulato:

«In Tribunali operam praestant Promotor iustitiae, Defensor vinculi, Promotores iustitiae Substituti et Praepositus Cancellariae, necnon congruus Officialium et Adiutorum numerus. Eidem adsunt, tamquam consultores, Referendarii».

Art. 3.

All'art. 32 LPSA, il termine “Dicastero” si sostituisce con il termine “Segnatura Apostolica”, risultando l'articolo in parola così formulato:

«Signatura Apostolica, praeter munus, quod exercet, Supremi Tribunalis, consulit ut iustitia in Ecclesia recte administretur».

Art. 4.

All'art. 34 § 1 LPSA, considerato quanto stabilito agli artt. 12 §§ 1-2 e 197 § 1 PE, l'espressione “emessi dai Dicasteri della Curia Romana” si sostituisce con l'espressione “emessi dalle Istituzioni curiali”, risultando l'articolo in parola così formulato:

«Signatura Apostolica cognoscit de recursibus, intra terminum peremptorium sexaginta dierum utilium interpositis, adversus actus administrativos singulares sive ab Institutis Curiae Romanae latos sive ab ipsis probatos, quoties contendatur num actus impugnatus legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit».

Art. 5.

All'art. 34 § 3 LPSA, considerato quanto stabilito agli artt. 12 §§ 1-2; 22 e 197 § 3 PE, le espressioni “dai Dicasteri della Curia Romana” e “tra i medesimi Dicasteri” si sostituiscono con le espressioni “dalle Istituzioni curiali” e “tra le medesime Istituzioni”, risultando l'articolo in parola così formulato:

«Cognoscit etiam de aliis controversiis administrativis, quae a Romano Pontifice vel ab Institutis Curiae Romanae ipsi deferantur necnon de conflictibus competentiae inter eadem Instituta».

Art. 6.

All'art. 35, 5° LPSA, considerato quanto stabilito all'art. 198, 5° PE, l'espressione “promuovere e approvare l'istituzione dei tribunali interdiocesani”

si sostituisce con l'espressione "approvare l'erezione di tribunali di ogni genere costituiti dai Vescovi di più Diocesi", risultando l'articolo in parola così formulato:

«Signaturae Apostolicae quoque est rectae administrationi iustitiae invigilare, et speciatim: [...] 5° approbare erectionem tribunalium cuiusvis generis a pluribus dioecesanis Episcopis constitutorum».

Art. 7.

All'art. 79 § 1, 1° e 2°; 80; 81 § 1 e 92 § 1 LPSA, considerato quanto stabilito all'art. 12 §§ 1-2 PE, il termine "Dicastero" si sostituisce con il termine "Istituzione curiale" in tutte le ricorrenze.

Pertanto, i testi dei rispettivi articoli vengono modificati e risultano così formulati:

Art. 79 § 1 LPSA:

«Secretarius, suo decreto,

1° iubet notificari competenti Instituto Curiae Romanae omnibusque legitime coram Instituto Curiae Romanae intervenientibus recursum receptum eosdemque invitat ut Patronum constituent per legitimum mandatum;

2° exquirat ab Instituto Curiae Romanae ut exemplar actus impugnati et omnia acta controversiam respicientia transmittat intra terminum triginta dierum».

Art. 80 LPSA:

«Si Institutum Curiae Romanae sibi Patronum non constituat, Praefectus eum ex officio nominat».

Art. 81 § 1 LPSA:

«Actis Instituti Curiae Romanae receptis, Secretarius recurrentis Patrono, de re certiore facto, decreto terminum praestituit ad exhibendum memoriale, in quo clare indicentur leges, quae violatae asseruntur, recursus illustretur, compleatur vel emendetur, atque forte ad ulteriora documenta exhibenda vel expetenda».

Art. 92 § 1 LPSA:

«Nisi aliud statuatur, sententiam executioni mandare debet, per se vel per alium, Institutum Curiae Romanae, quod actum impugnatum tulerit aut probaverit».

Art. 8.

All'art. 105 LPSA, considerato quanto stabilito agli artt. 12 §§ 1-2; 22 e 197 § 3 PE, il termine “Dicasteri” si sostituisce con il termine “Istituzioni curiali”, risultando il titolo del Caput V del Titulus IV modificato in «De conflictibus competentiae inter Instituta Curiae Romanae» e l'articolo in parola così formulato:

«Orto conflictu competentiae inter Instituta Curiae Romanae, res, iis auditis et praehabito voto Promotoris iustitiae, expeditissime in Congressu dirimitur».

Quanto deliberato con questa Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio, ordino che abbia fermo e stabile vigore, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di speciale menzione, e che sia promulgato tramite pubblicazione su L'Osservatore Romano, entrando immediatamente in vigore, e quindi pubblicato nel commentario ufficiale degli Acta Apostolicae Sedis.

Dato a Roma, presso San Pietro, il giorno 28 febbraio dell'anno 2024, undicesimo del Pontificato.

FRANCESCO

[TRADUCCIÓN]

FRANCISCO, Carta apostólica en forma de motu proprio *Munus tribunalis* (28 de febrero de 2024) con la que se modifica la *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae* de 21 de junio de 2008.

En el ejercicio de la función de Tribunal Supremo de la Iglesia, la Signatura Apostólica está al servicio de la Suprema Oficina Pastoral del Romano Pontífice y de su Misión universal en el mundo. De esta forma, en la resolución de conflictos surgidos de un acto eclesiástico de potestad administrativa, el Tribunal Supremo proporciona el juicio de legitimidad sobre las decisiones emanadas por las Instituciones de la Curia Romana que están al servicio del Sucesor de Pedro y de la Iglesia Universal.

Considerando que el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica observa no sólo la ley universal (ver can. 1445 CIC) y la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* (ver artículos 194-199 PE), sino que también se rige por su propia ley, una vez finalizada la reforma de la Curia Romana y en conformidad con el art. 250 § 1 PE, es necesaria una armonización de los textos normativos antes mencionados, adaptando el texto de la *Lex propria* de 21 de junio de 2008 (LPSA).

Por lo tanto, a continuación, dispongo lo siguiente:

Art. 1.

En el art. 1 § 2 LPSA, considerando lo dispuesto en el art. 195 § 1 PE, el término “clérigos” sea sustituido por el término “presbíteros”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«*Al grupo de los Miembros pueden ser adscritos también algunos presbíteros, de íntegra fama, doctores en derecho canónico y dotados de eximia doctrina canónica*».

Art. 2.

En el art. 3 LPSA, el término “Dicasterio” sea sustituido por el término “Tribunal”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«*En el Tribunal prestan sus servicios el Promotor de justicia, el Defensor del vínculo, los Promotores de justicia sustitutos y el Jefe de la Cancillería, así como un número adecuado de Oficiales y Ayudantes. Asisten también al Tribunal, como consultores, los Referendarios*».

Art. 3.

En el art. 32 LPSA, el término “Dicasterio” sea sustituido por el término “Signatura Apostólica”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«La Signatura Apostólica, además de ejercer la función de Tribunal supremo, provee a la recta administración de justicia en la Iglesia».

Art. 4.

En el art. 34 § 1 LPSA, considerando lo dispuesto en los artículos. 12 §§ 1-2 y 197 § 1 PE, la expresión “emanados por los Dicasterios de la Curia Romana” se sustituye por la expresión “emanados por las Instituciones curiales”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«La Signatura Apostólica examina los recursos interpuestos en el plazo perentorio de sesenta días útiles, contra los actos administrativos singulares emanados por las Instituciones curiales o aprobados por ellas, siempre que se discuta si el acto impugnado violó alguna ley en la decisión o en el procedimiento».

Art. 5

En el art. 34 § 3 LPSA, considerando lo dispuesto en los artículos. 12 §§ 1-2; 22 y 197 § 3 PE, las expresiones “de los Dicasterios de la Curia Romana” y “entre los mismos Dicasterios” se sustituyen por las expresiones “por las Instituciones curiales” y “entre las mismas Instituciones”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«Juzga también otras controversias administrativas que le sean remitidas por el Romano Pontífice o por las Instituciones curiales, así como los conflictos de competencia entre las mismas Instituciones».

Art. 6

En el art. 35, 5° LPSA, considerando lo dispuesto en el art. 198, 5° PE, la expresión “promover y aprobar la institución de los tribunales interdiocesanos” se sustituye por la expresión “aprobar la erección de tribunales de todo tipo constituidos por los Obispos de varias Diócesis”, resultando que el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«Corresponde también a la Signatura Apostólica la vigilancia de la recta administración de justicia, y en especial: [...] 5° aprobar la erección de tribunales de todo tipo constituidos por los Obispos de varias Diócesis».

Art. 7

En el art. 79 § 1, 1.º y 2.º; 80; 81 § 1 y 92 § 1 LPSA, considerando lo dispuesto en el art. 12 §§ 1-2 PE, el término “Dicasterio” se sustituye por el término “Institución curial” en todas las ocasiones. Por lo tanto, se modifican los textos de los respectivos artículos y quedan formulados de la siguiente manera:

Art. 79 § 1 LPSA:

«El Secretario, por decreto,

1º manda notificar el recurso recibido a la Institución curial competente y a todos los que intervienen legítimamente ante la Institución curial y los invita a que nombren un Patrono por legítimo mandato;

2º requiere a la Institución curial que, en el plazo de treinta días, envíe copia del acto impugnado y de todas las actas referidas a la controversia».

Art. 80 LPSA:

«Si la Institución curial no designa Patrono, el Prefecto lo nombra de oficio».

Art. 81 §1 LPSA:

«Recibidas las actas de la Institución curial, el Secretario informa al Patrono del recurrente y le fija por decreto un plazo para que presente un memorial, en el que se indiquen claramente las leyes que se sostiene que se han violado y se aclare, complete o corrija el recurso; y para que presente o solicite nuevos documentos, si es el caso».

Art. 92 § 1 LPSA:

«Si no se establece otra cosa, la Institución curial que dio o aprobó el acto impugnado debe ejecutar la sentencia, por sí mismo o por otro».

Art. 8

En el art. 105 LPSA, considerando lo dispuesto en los artículos. 12 §§ 1-2; 22 y 197 § 3 PE, el término “Dicasterios” se sustituye por el término “Instituciones curiales”, resultando que el título del *Capítulo V* del *Título IV* queda modificado de la siguiente manera: *«Sobre los conflictos de competencia*

entre las Instituciones curiales» y el artículo en cuestión queda formulado de la siguiente manera:

«Cuando surge un conflicto de competencia entre Instituciones curiales, la cuestión se dirime con la máxima celeridad en el Congreso, habiendo escuchado a las Instituciones curiales de que se trate y con el voto previo del Promotor de justicia».

Lo decidido con esta Carta Apostólica en forma de Motu Proprio, mando que sea válido y firme, sin que obste cosa alguna en contra, aunque sea digna de especial mención, y que sea promulgado mediante publicación en *L'Osservatore Romano*, entrando inmediatamente en vigor y, por tanto, publicado en el comentario oficial del *Acta Apostolicae Sedis*.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 28 de febrero del año 2024, undécimo del Pontificado.

FRANCISCO

COMENTARIO

El Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica (STSA) tiene sus raíces históricas en los tribunales de la *Signatura papalis gratiae* (creado para los asuntos ejecutivo-administrativos pontificios) y la *Signatura papalis iustitiae* (para los asuntos judiciales pontificios), y a través de ellos en la antiquísima institución de los *referendarii*. Con la reforma de la Curia romana por el papa Sixto V en 1588, la *Signatura papalis gratiae* adquirió el rango de Congregación y la *Signatura papalis iustitiae* se constituyó en el Tribunal supremo ordinario de la Iglesia. Mucho tiempo después, el papa Pío X fusionó ambas instituciones en lo que actualmente conocemos como Signatura Apostólica, convirtiéndola así en el Tribunal Supremo de la Iglesia y dotándola de una *ley propia* para su organización. Pablo VI, en su reforma de la Curia romana, estableció una segunda sección de la Signatura mediante la Const. ap. *Regimini Ecclesiae Universae* (15-8-1967) con el fin de resolver las causas derivadas de la potestad administrativa eclesial cuando ésta, en su ejercicio, pudiera violar alguna ley¹.

Durante el pontificado de Juan Pablo II, la Curia romana fue reformada de nuevo a través de la Const. ap. *Pastor Bonus* (28-6-1988), confirmando las competencias anteriores de la Signatura Apostólica, pero omitiendo la división de esta en secciones. El art. 121 de *Pastor Bonus* determinaba claramente cuál era la finalidad de esta Institución curial: «Este dicasterio, además de ejercer la función de Tribunal Supremo, provee a la recta administración de la justicia en la Iglesia». En el c. 1445 CIC, así como en los arts. 122-124 de *Pastor Bonus* y el art. 34 de la *Lex propria* de la Signatura Apostólica se señalaban las competencias propias de esta:

A. En cuanto Tribunal Supremo examina (art. 122 PB; c. 1445 §1):

1º Las querellas de nulidad y las peticiones de restitución *in integrum* contra las sentencias de la Rota Romana;

2º los recursos, en las causas sobre el estado de las personas, contra la negativa de la Rota Romana a un nuevo examen de la causa;

3º las excepciones de sospecha y otras causas contra los jueces de la Rota Romana por actos realizados en el ejercicio de su función;

¹ Cf. K. MARTENS, Voz «Signatura Apostólica [Supremo Tribunal]», in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VII, Cizur Menor (Navarra): Editorial Aranzadi, 2012, 310-311.

4º los conflictos de competencia entre tribunales, que no dependen del mismo tribunal de apelación.

B. En cuanto Tribunal Supremo Administrativo para la Curia romana (art. 123; c. 1445 §2; Lex propria art. 34 §1):

1) Examina los recursos, interpuestos dentro del plazo perentorio de sesenta días útiles, contra los actos administrativos singulares dados por los dicasterios de la Curia Romana o sancionados por ellos, siempre que esté en discusión si el acto impugnado ha violado cualquier ley al deliberar o al proceder;

2) En estos casos, además del juicio de ilegitimidad, puede examinar también, si lo pide el que recurre, lo referente a la reparación de los daños causados por el acto ilegítimo:

3) Examina también otras controversias administrativas, que le presenten el Romano Pontífice o los dicasterios de la Curia Romana, así como también los conflictos de competencia entre los mismos dicasterios.

C. Otras responsabilidades como órgano administrativo de justicia en materia disciplinar (art. 124; c. 1445):

1º Vigilar sobre la recta administración de la justicia y proceder contra los abogados y procuradores, cuando sea necesario;

2º decidir sobre las peticiones dirigidas a la Santa Sede para obtener la comisión de una causa a la Rota Romana u otra gracia relativa a la administración de la justicia;

3º prorrogar la competencia de los tribunales inferiores;

4º conceder la aprobación, reservada a la Santa Sede, del tribunal de apelación correspondiente, así como promover y aprobar la erección de tribunales interdiocesanos.

Con la última reforma de la Curia romana, llevada a cabo por el papa Francisco en la Const. ap. *Praedicate Evangelium* (19-3-2022), las competencias de la Signatura Apostólica no han cambiado. De hecho, los artículos 196-198 reproducen esencialmente los artículos correspondientes de *Pastor Bonus*, mejorando o variando solo la redacción de algunos puntos o clarificando algún que otro extremo que en *Pastor Bonus* no quedaba tan bien definido como ahora, por ejemplo, el art. 198, 5º que establece la competencia de la Signatura para aprobar la erección no sólo de tribunales interdiocesanos, sino también

«intereparquiales, o interrituales, regionales, nacionales y, si fuera necesario, también supranacionales».

De todas estas competencias de la Signatura Apostólica, el motu proprio que estamos comentando: *Munus Tribunalis*, comienza recordando en su primer párrafo una de ellas, en concreto la siguiente: «En la resolución de conflictos surgidos de un acto de poder administrativo eclesiástico, el Tribunal Supremo proporciona el juicio de legitimidad sobre las decisiones emanadas por las Instituciones curiales que están al servicio del Sucesor de Pedro y de la Iglesia Universal» (cf. art. 197 §1 *Praedicate Evangelium*). Y sobre algunas cuestiones relacionadas con esta competencia es sobre las que *Munus Tribunalis* va a fijar su atención, con la finalidad de armonizar lo dispuesto en *Praedicate Evangelium* con lo dispuesto en algunos artículos de la *Lex propria* por la que se rige la Signatura.

Recordamos muy brevemente que esta *Lex propria* fue promulgada por el papa Benedicto XVI mediante la Carta apostólica dada en forma de motu proprio *Antiqua ordinatione* (21-6-2008)². La reforma de la Curia romana acaecida con *Praedicate Evangelium* exige pues esta adaptación que ahora ha llevado a cabo *Munus Tribunalis*. Así lo expresa el segundo párrafo del motu proprio: «Considerando que el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica observa no sólo la ley universal (ver can. 1445 CIC) y la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* (ver artículos 194-199 *PE*), sino que también se rige por su propia ley, una vez finalizada la reforma de la Curia Romana y en conformidad con el art. 250 § 1 *PE*, es necesaria una armonización de los textos normativos antes mencionados, adaptando el texto de la *Lex propria* de 21 de junio de 2008 (LPSA)».

El art. 250 § 1 de *Praedicate Evangelium*, al que *Munus Tribunalis* hace referencia en su texto, es una norma transitoria que establece lo siguiente: «Las disposiciones generales de las normas de esta Constitución apostólica se aplican a la Secretaría de Estado, dicasterios, organismos, oficinas e instituciones, tanto pertenecientes a la Curia Romana como vinculadas a la Santa Sede. Aquellas que tienen también sus propios estatutos y leyes, obsérvenlos sólo en cuanto no se opongan a la presente Constitución apostólica, proponiendo cuanto antes su adaptación a la aprobación del Romano Pontífice».

² https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20080621_antiqua-ordinatione.html

Esta necesaria armonización entre la *Lex propria* (2008) y *Praedicate Evangelium* (2022) de la que habla *Munus Tribunalis* (MT) se ha realizado a través de ocho artículos, en los que se establece principalmente la permuta de unos términos por otros. Así, se pide la sustitución del término *clérigos* por el de *presbíteros* (art. 1 MT); del término *dicasterio* por los de *tribunal* (art. 2 MT), *Signatura Apostólica* (art. 3 MT); del término *dicasterio/s* de la Curia romana por el de *institución/es curial/es* (arts. 4-5.7-8 MT). También se propone en el art. 6 MT la sustitución de la expresión «promover y aprobar la institución de los tribunales interdiocesanos», por la expresión «aprobar la erección de tribunales de todo tipo constituidos por los Obispos de varias Diócesis», a tenor de lo establecido por el art. 198, 5º de *Praedicate Evangelium*.

Como podemos ver, las modificaciones que introduce *Munus Tribunalis* en la *Lex propria* son mayoritariamente terminológicas, debido a la nueva impronta y reestructuración de las instituciones pontificias surgida de la reciente reforma de la Curia romana, con lo cual se aporta más claridad y precisión a la hora de determinar el ámbito de administración de justicia del STSA. Sí son más significativos los otros dos cambios introducidos:

El primero de ellos, el relativo a restringir los miembros que pueden pertenecer al STSA, dejando fuera ahora a los diáconos, ya que el art. 195 § 1 PE establece que «el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica está compuesto por cardenales, obispos y presbíteros nombrados por el Romano Pontífice por cinco años y es presidido por el cardenal prefecto» y *Munus Tribunalis* pide que se modifique el anterior tenor del art. 1 § 2 de la *Lex propria*, que decía: «Al grupo de los Miembros pueden ser adscritos también algunos clérigos, de íntegra fama, doctores en derecho canónico y dotados de eximia doctrina canónica», para que quede ahora con la siguiente redacción: «Al grupo de los Miembros pueden ser adscritos también algunos presbíteros, de íntegra fama, doctores en derecho canónico y dotados de eximia doctrina canónica».

El segundo gran cambio que introduce *Munus Tribunalis*, también a partir de la reforma establecida por *Praedicate Evangelium* (art. 198, 5º), tiene que ver con la competencia de la Signatura Apostólica a la hora de «promover y aprobar la erección de tribunales interdiocesanos» (*Lex propria*, art. 35, 5º). El art. 6 de MT establece que, «considerando lo dispuesto en el art. 198, 5º PE, la expresión “promover y aprobar la institución de los tribunales interdiocesanos” se sustituye por la expresión “aprobar la erección de tribunales de todo tipo constituidos por los Obispos de varias Diócesis”, resultando que el artículo en cuestión queda

formulado de la siguiente manera: “*Corresponde también a la Signatura Apostólica la vigilancia de la recta administración de justicia, y en especial: [...] 5° aprobar la erección de tribunales de todo tipo constituidos por los Obispos de varias Diócesis*”». Aquí, la expresión *tribunales de todo tipo* integra, como indica el art. 198, 5° PE, no solo los tribunales interdiocesanos, sino también los tribunales interparquiales, o interrituales, regionales, nacionales y supranacionales. Esta mención explícita del tipo de tribunales acerca de los cuales la Signatura Apostólica tiene la competencia de aprobar su erección arroja claridad y manifiesta con mayor precisión el servicio que presta la Signatura Apostólica a toda la Iglesia y su misión universal en el mundo.

FRANCISCO-JOSÉ CAMPOS-MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

DICASTERO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales (17 de mayo de 2023).

Presentación:

A la escucha del Espíritu que obra en el Pueblo fiel de Dios

Dios está presente y actúa en nuestra historia. El Espíritu Santo, que brota del corazón de Cristo resucitado, obra en la Iglesia con libertad divina y nos ofrece muchos dones preciosos que nos ayudan en el camino de la vida y estimulan nuestra maduración espiritual en la fidelidad al Evangelio. Esta acción del Espíritu Santo incluye también la posibilidad de llegar a nuestros corazones a través de ciertos acontecimientos sobrenaturales, como por ejemplo las apariciones o visiones de Cristo o de la Virgen Santa y otros fenómenos.

Muchas veces estas manifestaciones han producido una gran riqueza de frutos espirituales, de crecimiento en la fe, en la devoción y en la fraternidad y el servicio y, en algunos casos, han dado origen a diferentes Santuarios esparcidos por el mundo que hoy forman parte del corazón de la piedad popular de muchos pueblos. ¡Hay tanta vida y belleza que el Señor siembra más allá de nuestros esquemas mentales y nuestros procedimientos! Por esta razón, las *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* que ahora presentamos no quieren ser, necesariamente, ni un control, ni aún menos, un intento de apagar el Espíritu. En los casos más positivos de acontecimientos de presunto origen sobrenatural, de hecho, «se anima al Obispo diocesano a *apreciar* el valor pastoral y también a *promover* la difusión de esta propuesta espiritual» (I, n. 17).

San Juan de la Cruz constataba «cuan bajos y cortos y en alguna manera impropios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas».^[1] Ninguno puede expresar plenamente los caminos inescrutables de Dios en las personas: «los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir».^[2] Porqué «este camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la mar, cuyas sendas y pisadas no se conocen».^[3] En realidad, «pues es él el artífice sobrenatural, él edificará sobrenaturalmente en cada alma el edificio que quisiere».^[4]

Al mismo tiempo es necesario reconocer que en algunos casos de acontecimientos de presunto origen sobrenatural se detectan problemas muy graves que perjudican a los fieles, y en tales casos la Iglesia debe actuar con toda su solicitud pastoral. Me refiero, por ejemplo, a un uso de tales fenómenos para obtener «beneficios, poder, fama, notoriedad social, interés personal» (II, art. 15,4°), que puede llegar también a la posibilidad de cometer actos gravemente inmorales (cfr. II, art.15,5°) o incluso «como medio o pretexto para ejercer dominio sobre las personas o cometer abusos» (II, art. 16).

No se debe ignorar tampoco, en tales acontecimientos, la posibilidad de errores doctrinales, de reduccionismos indebidos en la propuesta del mensaje del Evangelio, la propagación de un espíritu sectario, etc. Por último, existe también la posibilidad que los fieles se vean arrastrados detrás de un acontecimiento, atribuido a una iniciativa divina, pero que no es más que el fruto de la fantasía de alguien, de su deseo de novedad, de su mitomanía o de su tendencia a la falsedad.

En su discernimiento en este ámbito, la Iglesia necesita por tanto de procedimientos claros. Las *Normas para proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones* que se aplicaban hasta hoy, habían sido aprobadas por Pablo VI en el año 1978, hace más de cuarenta años, de forma reservada y fueron publicadas solo treinta y tres años después, en el 2011.

La reciente revisión

Con la aplicación de las *Normas* del año 1978 se constataba, sin embargo, que las decisiones exigían tiempos muy prolongados, incluso

varias décadas, y que de este modo se llegaba demasiado tarde con el necesario discernimiento eclesial.

La revisión de las mismas se inició en el año 2019, a través de las varias consultas previstas por la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe (Congreso, Consulta, Feria IV y Plenaria). A lo largo de estos cinco años, se han elaborado varias propuestas de revisión que, sin embargo, se han considerado insuficientes.

En el Congreso del Dicasterio del 16 de noviembre de 2023, finalmente, se constató la necesidad de una revisión global y radical del proyecto hasta aquel momento elaborado, y se preparó otro borrador de documento, totalmente replanteado en la dirección de una mayor clarificación de las funciones del Obispo diocesano y del Dicasterio

El nuevo proyecto se sometió a una Consulta restringida, que se celebró el 4 de marzo de 2024, en la que la opinión general fue positiva, si bien se suscitaron algunas observaciones de mejora, que se incorporaron al posterior borrador del documento.

A continuación, el texto fue estudiado en la Feria IV del Dicasterio, celebrada el 17 de abril de 2024, durante la cual los Cardenales y Obispos miembros dieron su aprobación. Finalmente, las nuevas *Normas* fueron presentadas el 4 de mayo de 2024 al Santo Padre, quien las aprobó y ordenó la publicación, estableciendo su entrada en vigor el 19 de mayo de 2024, en la solemnidad de Pentecostés.

Motivos para la nueva redacción de las Normas

En el *Prefacio* a la publicación de las *Normas* del año 1978, ocurrida en el año 2011, el entonces Prefecto, el Card. William Levada, dejaba claro que el mismo Dicasterio era competente para examinar los casos de «apariciones, de visiones y mensajes atribuidos a un origen sobrenatural». Aquellas *Normas*, de hecho, establecían que «corresponde a la Sagrada Congregación juzgar la actuación del Ordinario» o «disponer un nuevo examen» (IV, 2).

En el pasado, la Santa Sede parecía aceptar que los Obispos hicieran declaraciones como estas: «Se justifica que los fieles crean que es indudable y cierto» (Decreto del Obispo de Grenoble, 19 de septiembre 1851), «No se puede poner en duda la realidad de las lacrimaciones» (Obispo de Sicilia, 12 de diciembre de 1953). Pero estas expresiones chocaban con

la convicción de la Iglesia de que los fieles no están obligados a aceptar la autenticidad de estos hechos. Por ello, pocos meses después de este último caso, el entonces Santo Oficio había aclarado que «todavía no ha tomado una decisión en relación con la Virgen de las Lágrimas [Siracusa, Sicilia]» (2 de octubre de 1954). Además, más recientemente, refiriéndose al caso de Fátima, la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe explicó que la aprobación eclesiástica de una revelación privada pone en evidencia que «su mensaje no contiene nada que vaya contra la fe y las buenas costumbres» (26 de junio de 2000).

A pesar de esta clara postura, los procedimientos de *facto* seguidos por el Dicasterio en los últimos tiempos también estaban orientados hacia una declaración de “sobrenaturalidad” o “no sobrenaturalidad” por parte del Obispo, hasta el punto de que algunos Obispos insistieron en la posibilidad de emitir dicha declaración positiva. Todavía recientemente, de hecho, algunos Obispos querían expresarse con palabras como estas: «constato la absoluta verdad de los hechos», «los fieles deben considerar sin dudas como verdaderos...», etc. En realidad, estas expresiones orientaban a los fieles a pensar que estaban obligados a creer en estas manifestaciones que a veces eran más apreciadas que el propio Evangelio.

Para tratar casos similares, y en particular para redactar un pronunciamiento, la práctica seguida por algunos obispos ha sido la de solicitar previamente al Dicasterio la autorización necesaria. Y cuando se les autorizaba a hacerlo, se pedía a los obispos que no nombraran al Dicasterio en el pronunciamiento. Así ha ocurrido, por ejemplo, en los escasos casos que han llegado a una conclusión en las últimas décadas: «Sin implicar a nuestra Congregación» (Carta al Obispos de Gap, 3 de agosto de 2007); «En tal declaración no se vea implicado el Dicasterio» (Congreso del 11 de mayo 2001, respecto al Obispo de Gikongoro). Es decir, el Obispo ni siquiera podía mencionar que había habido una aprobación por parte del Dicasterio. Al mismo tiempo, algunos otros Obispos, cuyas Diócesis también estaban implicadas en estos fenómenos, pedían al Dicasterio que se pronunciara para lograr una mayor claridad.

Este particular modo de proceder, que ha generado no poca confusión, ayuda a comprender que las *Normas* del año 1978 ya no son suficientes y adecuadas para guiar el trabajo tanto de los Obispos como del Dicasterio, y esto resulta aún más problemático hoy en día, ya que un fenómeno

difícilmente queda confinado a una ciudad o a una Diócesis. Tal constatación ya había surgido en la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe, durante la Asamblea plenaria del año 1974, cuando los miembros reconocían que un acontecimiento de presunto origen sobrenatural con frecuencia «traspasa inevitablemente las fronteras de una diócesis e incluso de una nación, y [...] el caso alcanza automáticamente proporciones que pueden justificar una intervención de la Autoridad Suprema de la Iglesia». Al mismo tiempo las *Normas* del año 1978 reconocían que se había convertido «más difícil o *casi imposible* emitir con la debida rapidez aquel juicio con el que en el pasado se concluían las investigaciones sobre estas cuestiones (*constat de supernaturalitate, non constat de supernaturalitate*)» (*Normas* del año 1978, Nota previa).

La expectativa de una declaración sobre la sobrenaturalidad de un acontecimiento ha dado lugar a que sólo en muy pocos casos se haya llegado a una decisión clara. De hecho, después del año 1950, se han resuelto solamente seis casos, aunque los fenómenos crecieron con frecuencia sin una orientación clara y con la implicación de personas de muchas Diócesis. Por lo tanto, es de suponer que muchos otros casos se trataron de forma diversa o incluso no se trataron en absoluto.

Para no dilatar más la resolución de un caso concreto relativo a un acontecimiento de presunto origen sobrenatural, el Dicasterio propuso recientemente al Santo Padre cerrar el correspondiente discernimiento no con una declaración *de supernaturalitate*, sino con un *Nihil obstat*, que permitiera al Obispo sacar provecho pastoral de ese fenómeno espiritual. A esta declaración se llegaría tras evaluar los diversos frutos espirituales y pastorales y la ausencia de problemas importantes en el acontecimiento. El Santo Padre consideró esta propuesta como una “solución justa”.

Nuevos aspectos

Los elementos anteriormente expuestos nos han llevado a proponer, con las nuevas *Normas*, un procedimiento diferente respecto al del pasado, pero también más rico, con seis posibles conclusiones prudenciales que puedan orientar el trabajo pastoral en torno a los acontecimientos de presunto origen sobrenatural (cfr. I, nn. 17-22). La propuesta de estas seis decisiones finales permite al Dicasterio y a los Obispos tratar adecuadamente las problemáticas de casos muy diferentes entre sí de los que se tiene conocimiento.

Entre estas posibles conclusiones no se incluye, por regla general, una declaración sobre la *sobrenaturalidad* del fenómeno objeto de discernimiento, es decir la posibilidad de afirmar con certeza moral que aquello proviene de una decisión de Dios que lo ha querido de modo directo. La concesión de un *Nihil obstat* indica simplemente, como ya explicaba Papa Benedicto XVI, que en relación con este fenómeno los fieles «pueden dar su asentimiento de forma prudente». No tratándose de una declaración de *sobrenaturalidad* de los hechos, resulta aún más claro, como decía Papa Benedicto XVI, que es solo una ayuda «pero que no es obligatorio usarla».^[5] Por otra parte, esta intervención deja naturalmente abierta la posibilidad de que, prestando atención a la evolución de la devoción, pueda ser necesaria una intervención diferente en el futuro.

También hay que señalar que llegar a una declaración de “*sobrenaturalidad*”, por su propia naturaleza, no sólo requiere un tiempo adecuado de análisis, sino que puede dar lugar a la posibilidad de emitir un juicio de “*sobrenaturalidad*” hoy y otro de “no *sobrenaturalidad*” años después. Como ha sucedido de hecho. Vale la pena recordar un caso de supuestas apariciones de los años 50, en el que el Obispo emitió un juicio final de “no *sobrenaturalidad*” en 1956. Al año siguiente, el entonces Santo Oficio aprobó las medidas de ese Obispo. A partir de entonces, se volvió a solicitar la aprobación de esa veneración. Pero en 1974, la misma Congregación para la Doctrina de la Fe declaró una *constat de non supernaturalitate* sobre las mismas supuestas apariciones. Posteriormente, en 1996, el Obispo local reconoció esa devoción, y otro Obispo del mismo lugar, en 2002, reconoció el “origen *sobrenatural*” de las apariciones, y la devoción se extendió a otros países. Finalmente, a petición de la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe, en 2020, un nuevo obispo reiteró “el juicio negativo” emitido anteriormente por la misma Congregación, imponiendo el cese de cualquier difusión sobre las supuestas apariciones y revelaciones. Así pues, se necesitaron unos setenta tortuosos años para llegar a la conclusión de todo el asunto.

Hoy hemos llegado a la convicción de que estas situaciones complicadas, que producen confusión en los fieles, deben evitarse siempre, asumiendo una implicación más rápida y explícita de este Dicasterio y evitando que el discernimiento apunte hacia una declaración de “*sobrenaturalidad*”, con grandes expectativas, ansiedades e incluso presiones al respecto. Tal declaración de “*sobrenaturalidad*” es, por regla general,

sustituida o bien por un *Nihil obstat*, que autoriza un trabajo pastoral positivo, o bien por otra decisión adecuada a la situación concreta.

Los procedimientos, previstos por las nuevas *Normas*, con la propuesta de seis posibles decisiones prudenciales, permiten alcanzar en un tiempo más razonable una decisión que ayude al Obispo a gestionar la situación relativa a los acontecimientos de presunto origen sobrenatural, antes que estos adquieran dimensiones muy problemáticas, sin un necesario discernimiento eclesial.

Sin embargo, permanece firme la posibilidad de que el Santo Padre intervenga autorizando, de manera totalmente excepcional, el llevar a cabo un procedimiento sobre una posible declaración de sobrenaturalidad de los acontecimientos: se trata, en efecto, de una excepción, que de hecho sólo se ha dado en muy pocos casos en los últimos siglos.

Por otro lado, como prevén las nuevas *Normas*, permanece firme la posibilidad de una declaración de “no sobrenaturalidad”, sólo cuando surgen signos objetivos y claramente indicativos de una manipulación presente en la base del fenómeno, por ejemplo, cuando un presunto vidente afirma haber mentido, o cuando las pruebas indican que la sangre de un crucifijo pertenece al presunto vidente, etc.

Reconocimiento de una acción del Espíritu

La mayor parte de los Santuarios, que hoy son lugares privilegiados de la piedad popular del Pueblo de Dios, no han tenido jamás, en el curso de la devoción que allí se expresa, una declaración de sobrenaturalidad de los hechos que dieron lugar al origen de aquella devoción. El *sensus fidelium* intuyó que allí existe una acción del Espíritu Santo y no aparecen problemas importantes que hayan requerido una intervención de los Pastores.

En muchos casos, la presencia del Obispo y de los sacerdotes en ciertos momentos, como por ejemplo en las peregrinaciones o en las celebraciones de algunas misas, era un modo implícito de reconocer que no existían objeciones graves y que aquella experiencia espiritual ejercitaba una influencia positiva sobre la vida de los fieles.

En todo caso, un *Nihil obstat* permite a los Pastores actuar sin dudas ni demora para estar junto al Pueblo de Dios en la acogida de los dones del Espíritu Santo que pueden brotar en medio de estos hechos. La

expresión “en medio de”, utilizada por las nuevas *Normas*, ayuda a comprender, que aun cuando no se emite una declaración de sobrenaturalidad sobre el acontecimiento mismo, sin embargo, se reconocen con claridad los signos de una acción sobrenatural del Espíritu Santo en el contexto de lo que está ocurriendo.

En otros casos, junto a este reconocimiento, se percibe la necesidad de ciertas aclaraciones o purificaciones. Puede suceder, de hecho, que verdaderas acciones del Espíritu Santo en una situación concreta, que pueden ser justamente apreciadas, aparezcan mezcladas con elementos meramente humanos, como deseos personales, recuerdos, ideas a veces obsesivas, o a «algún error de orden natural no debido a una mala intención, sino a la percepción subjetiva del fenómeno» (II, art. 15,2°). Además, «no se puede colocar la experiencia de una visión, sin más consideraciones, ante el riguroso dilema, o de ser correcta en *todos* los puntos, o de tener que ser considerada completamente una ilusión humana o diabólica»^[6]

La implicación y el acompañamiento del Dicasterio

Es importante comprender que las nuevas *Normas* ponen blanco sobre negro un punto firme acerca de la competencia de este Dicasterio. Por un lado, se mantiene firme en que el discernimiento es tarea del Obispo diocesano. Por otra parte, teniendo que reconocer que, hoy más que nunca, estos fenómenos implican a muchas personas que pertenecen a otras Diócesis y se difunden rápidamente en diferentes regiones y países, las nuevas *Normas* establecen que el Dicasterio debe ser consultado e intervenir siempre para dar una aprobación final a cuanto ha decidido el Obispo, antes que este último haga pública una decisión sobre un acontecimiento de origen presuntamente sobrenatural. Si antes intervenía, pero se pedía al Obispo que no lo nombrara siquiera, hoy el Dicasterio manifiesta públicamente su implicación y acompaña al Obispo en la decisión final. En el hacer público cuanto se haya decidido se dirá, por tanto, «de acuerdo con el Dicasterio para la Doctrina de la Fe».

No obstante, como ya contemplaban las *Normas* del año 1978 (IV, 1 b), también las nuevas *Normas* prevén que, en algunos casos, el Dicasterio pueda intervenir *motu proprio* (II, art. 26). De hecho, tras llegar a una decisión, las nuevas *Normas* prevén que «el Dicasterio se reserva, en cualquier caso, la posibilidad de intervenir nuevamente tras la evolución

del fenómeno» (II, art. 22, § 3) y piden al Obispo «seguir vigilando» (II, art. 24) por el bien de los fieles.

Dios está siempre presente en la historia de la humanidad y no cesa nunca de enviarnos sus dones de gracia por la acción del Espíritu Santo, para renovar cada día nuestra fe en Jesucristo, Salvador del mundo. Corresponde a los Pastores de la Iglesia la tarea de hacer que sus fieles tengan siempre presente esta presencia amorosa de la Santísima Trinidad en medio de nosotros, del mismo modo que les corresponde a ellos la tarea de preservar a los fieles de todo engaño. Estas nuevas *Normas* no son más que un modo concreto con el que el Dicasterio para la Doctrina de la Fe se pone al servicio de los Pastores en la dócil escucha del Espíritu que actúa en el Pueblo fiel de Dios.

Víctor Manuel Card. Fernández

Prefecto

Introducción

1. Jesucristo es la Palabra definitiva de Dios, «el Primero y el Último» (*Ap* 1,17). Él es la plenitud y el cumplimiento de la Revelación: todo lo que Dios ha querido revelar lo ha hecho mediante su Hijo, Palabra hecha carne. «La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo».^[7]

2. En la Palabra revelada está todo lo que necesita la vida cristiana. San Juan de la Cruz afirma que el Padre, «porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar. [...] Porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no solo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad».^[8]

3. En el tiempo de la Iglesia, el Espíritu Santo conduce a los creyentes de toda época «hasta la verdad plena» (*Jn* 16,13) de modo que «la inteligencia de la revelación sea más profunda».^[9] Es el Espíritu Santo, de hecho, quien nos guía cada vez más en la comprensión del misterio de Cristo, de modo que, «por más misterios y maravillas que han descubierto [...] en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir, y aun por entender, y así, mucho que ahondar en Cristo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término; antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá».^[10]

4. Si de una parte todo aquello que Dios ha querido revelar lo ha hecho mediante su Hijo y en la Iglesia de Cristo se ponen a disposición de todo bautizado los medios ordinarios de santidad, por otra el Espíritu Santo puede conceder a algunas personas experiencias de fe del todo particulares, cuyo objetivo no es «la de “mejorar” o “completar” la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia».^[11]

5. La santidad, de hecho, es una llamada que concierne a todos los bautizados: viene nutrida de una vida de oración y de participación en la vida sacramental, y se expresa en una existencia impregnada de amor a

Dios y al prójimo.^[12] En la Iglesia recibimos el amor de Dios, manifestado plenamente en Cristo (cfr. *Jn* 3,16) y «derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (*Rm* 5,5). Quien se deja llevar dócilmente por el Espíritu Santo tiene experiencia de la presencia y de la acción de la Trinidad, por lo que una existencia así vivida, como enseña el Papa Francisco, se traduce en una vida mística que, si bien «aun privada de fenómenos extraordinarios, se propone a todos los fieles como experiencia diaria de amor»^[13].

6. Sin embargo, se verifican a veces fenómenos (por ej.: presuntas apariciones, visiones, locuciones interiores o exteriores, escritos o mensajes, fenómenos relacionados con imágenes religiosas, fenómenos psicofísicos y de otro tipo) que parecen trascender los límites de la experiencia cotidiana y se presentan como de presunto origen sobrenatural. Hablar con precisión de tales acontecimientos puede superar las capacidades del lenguaje humano (cfr. *2Cor* 12,2-4). Con el advenimiento de los modernos medios de comunicación, tales fenómenos pueden atraer la atención o suscitar la perplejidad de muchos creyentes, y sus noticias pueden difundirse con gran rapidez, de modo que los Pastores de la Iglesia están llamados a tratar tales acontecimientos con solicitud, es decir, a apreciar sus frutos, a purificarlos de elementos negativos o a advertir a los fieles de los peligros que de ellos se derivan (cfr. *1Jn* 4,1).

7. Además, con el desarrollo de los medios de comunicación actuales, y el aumento de las peregrinaciones, estos fenómenos alcanzan dimensiones nacionales e incluso mundiales, de modo que una decisión relativa a una Diócesis también tiene consecuencias en otros lugares.

8. Cuando, junto a determinadas experiencias espirituales, se producen también fenómenos físicos y psíquicos que no pueden explicarse inmediatamente con el solo uso de la razón, corresponde a la Iglesia emprender un cuidadoso estudio y discernimiento de estos fenómenos.

9. En su Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*, Papa Francisco recuerda que el único modo de saber si algo viene del Espíritu Santo es el discernimiento, que hay que pedir y cultivar en la oración.^[14] Es un don divino que ayuda a los Pastores de la Iglesia a realizar lo que dice san Pablo: «examinadlo todo; quedaos con lo bueno» (*1Ts* 5,21). Para ayudar a los Obispos diocesanos y a las Conferencias Episcopales en llevar a cabo el discernimiento de los fenómenos de supuesto origen sobrenatural,

el Dicasterio para la Doctrina de la Fe promulga las siguientes *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales*.

I. ORIENTACIONES GENERALES

A. Naturaleza del discernimiento

10. Según las *Normas* que figuran a continuación, la Iglesia puede desempeñar el deber de discernimiento: a) si es posible vislumbrar en los fenómenos de presunto origen sobrenatural la presencia de signos de la acción divina; b) si en los eventuales escritos o mensajes de los implicados en los presuntos fenómenos no hay nada que sea contrario a la fe y a las buenas costumbres; c) si es lícito apreciar sus frutos espirituales, o si es necesario purificarlos de elementos problemáticos o advertir a los fieles de los peligros que de ellos se derivan; d) si es aconsejable que sea reconocido su valor pastoral por la autoridad eclesiástica competente.

11. Aunque las disposiciones siguientes prevén la posibilidad de un discernimiento en el sentido del n. 10, debe quedar claro que, de forma habitual, no cabe esperar un reconocimiento positivo por parte de la autoridad eclesiástica sobre el origen divino de presuntos fenómenos sobrenaturales.

12. En el caso que se conceda por parte del Dicasterio un *Nihil obstat* (cfr. infra, n. 17), tales fenómenos no se convierten en objeto de fe – es decir, los fieles no están obligados a darles un asentimiento de fe –, sino que, como en el caso de los carismas reconocidos por la Iglesia, «representan caminos para profundizar en el conocimiento de Cristo y entregarse más generosamente a él, arraigándose, al mismo tiempo, cada vez más en la comunión con todo el pueblo cristiano».^[15]

13. Por otra parte, incluso cuando se concede un *Nihil obstat* para los procesos de canonización, esto no implica una declaración de autenticidad de eventuales fenómenos sobrenaturales presentes en la vida de una persona, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en el decreto de canonización de santa Gema Galgani: «[Pius XI] feliciter elegit ut super heroicis virtutibus huius innocentis aeque ac poenitentis puellae suam mentem panderet, nullo tamen per praesens decretum (quod quidem

numquam fieri solet) prolato iudicio de praeternaturalibus Servae Dei charismatibus».^[16]

14. Al mismo tiempo, hay que señalar que ciertos fenómenos, que podrían tener un origen sobrenatural, a veces aparecen relacionados con experiencias humanas confusas, expresiones teológicamente imprecisas o intereses no del todo legítimos.

15. El discernimiento de los presuntos fenómenos sobrenaturales es realizado desde el principio por el Obispo diocesano, o eventualmente por otra autoridad eclesiástica a la que se refieren los art. 4-6 siguientes, en diálogo con el Dicasterio. En cualquier caso, puesto que nunca debe faltar una especial atención orientada al bien común de todo el Pueblo de Dios, «el Dicasterio se reserva el derecho, en cualquier caso, de evaluar los elementos morales y doctrinales de dicha experiencia espiritual y el uso que se hace de ellos».^[17] No hay que ignorar que, a veces, el discernimiento también puede versar sobre delitos, manipulación de personas, daños a la unidad de la Iglesia, beneficios económicos indebidos, errores doctrinales graves, etc., que podrían provocar escándalos y minar la credibilidad de la Iglesia.

B. Conclusiones

16. El discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales puede llevar a conclusiones que normalmente se expresarán en uno de los siguientes términos.

17. *Nihil obstat* — Aunque no se expresa ninguna certeza en cuanto a la autenticidad sobrenatural del fenómeno, se reconocen muchos signos de una acción del Espíritu Santo “en medio”^[18] de una determinada experiencia espiritual, y no se han detectado, al menos hasta ese momento, aspectos especialmente problemáticos o arriesgados. Por ello, se anima al Obispo diocesano a apreciar el valor pastoral y también a promover la difusión de esta propuesta espiritual, incluso a través de posibles peregrinaciones a un lugar santo.

18. *Prae oculis habeatur* — Si bien se reconocen importantes signos positivos, se advierten también algunos elementos de confusión o posibles riesgos que requieren un cuidadoso discernimiento y diálogo con los destinatarios de una determinada experiencia espiritual, por parte del

Obispo diocesano. Si hay escritos o mensajes, puede ser necesaria una clarificación doctrinal.

19. *Curatur* — Se detectan varios o significativos elementos problemáticos, pero al mismo tiempo existe ya una amplia difusión del fenómeno y una presencia de frutos espirituales asociados a él y que pueden verificarse. En este sentido, se desaconseja una prohibición que pueda inquietar al Pueblo de Dios. En todo caso, se insta al Obispo diocesano a no alentar este fenómeno, a buscar expresiones alternativas de devoción y, eventualmente, a reorientar su perfil espiritual y pastoral

20. *Sub mandato* — Los problemas detectados no están relacionados con el fenómeno en sí, rico en elementos positivos, sino con una persona, una familia o un grupo de personas que hacen un uso impropio del mismo. Se utiliza una experiencia espiritual para obtener un beneficio económico particular e indebido, cometiendo actos inmorales o desarrollando una actividad pastoral paralela a la ya presente en el territorio eclesiástico, sin aceptar las indicaciones del Obispo diocesano. En este caso, la dirección pastoral del lugar específico donde se produce el fenómeno se confía o al Obispo diocesano o a otra persona delegada por la Santa Sede, quien, cuando no pueda intervenir directamente, tratará de llegar a un acuerdo razonable.

21. *Prohibetur et obstruatur* — Aunque existen exigencias legítimas y algunos elementos positivos, los problemas y los riesgos parecen graves. Por ello, para evitar ulteriores confusiones, o incluso escándalos que puedan minar la fe de los sencillos, el Dicasterio pide al Obispo diocesano que declare públicamente que no está permitida la adhesión a este fenómeno y que ofrezca simultáneamente una catequesis que pueda ayudar a comprender las razones de la decisión y a reconducir las legítimas inquietudes espirituales de esa parte del Pueblo de Dios.

22. *Declaratio de non supernaturalitate* — En este caso, el Obispo diocesano es autorizado por el Dicasterio a declarar que el fenómeno se reconoce como no sobrenatural. Esta decisión debe basarse en hechos y evidencias concretas y probadas. Por ejemplo, cuando un presunto vidente afirma haber mentido, o cuando testigos creíbles aportan elementos de juicio que permiten descubrir la falsedad del fenómeno, la intención errónea o la mitomanía.

23. A la luz de lo anteriormente expuesto, se reitera que ni el Obispo diocesano, ni las Conferencias Episcopales, ni el Dicasterio, por regla general, declararán que estos fenómenos son de origen sobrenatural, ni siquiera si se concede un *Nihil obstat* (cfr. n. 11). Sin perjuicio de que el Santo Padre pueda autorizar que se lleve a cabo un procedimiento al respecto.

II. PROCEDIMIENTO A SEGUIR

A. Normas sustanciales

Art. 1 – Corresponde al Obispo diocesano, en diálogo con la Conferencia Episcopal nacional, examinar los casos de presuntos fenómenos sobrenaturales ocurridos en su territorio y formular el juicio final sobre ellos, que se someterá a la aprobación del Dicasterio, incluida la posible promoción del culto o devoción relacionados con ellos.

Art. 2 – Después de haber investigado los hechos en cuestión, corresponde al Obispo diocesano transmitir con su voto al Dicasterio para la Doctrina de la Fe los resultados de la investigación - realizada según las normas indicadas a continuación - y actuar según las indicaciones proporcionadas por el Dicasterio. Corresponde al Dicasterio, en cualquier caso, evaluar el modo de proceder del Obispo diocesano y aprobar o no la decisión, por él propuesta, que se atribuye al caso concreto.

Art. 3 § 1 – El Obispo diocesano se abstendrá de toda declaración pública sobre la autenticidad o sobrenaturalidad de estos fenómenos y de toda implicación en ellos; sin embargo, no debe dejar de estar vigilante para intervenir, si fuera necesario, con rapidez y prudencia, siguiendo los procedimientos indicados en las normas siguientes.

§ 2 – Cuando, en relación con el presunto acontecimiento sobrenatural, surgiesen formas de devoción incluso sin un verdadero y propio culto, el Obispo diocesano tiene el grave deber de iniciar una investigación canónica exhaustiva lo antes posible para salvaguardar la fe y evitar abusos.

§ 3 – El Obispo diocesano debe poner especial cuidado en contener, incluso con los medios a su alcance, las manifestaciones religiosas confusas, o la difusión de cualquier material relacionado con el supuesto fenómeno sobrenatural (por ejemplo: lacrimaciones de imágenes sagradas,

sudores, hemorragias, mutación de hostias consagradas, etc.), para no alimentar un clima sensacionalista (cfr. art. 11, § 1).

Art. 4 – Cuando, sea por el lugar de residencia de las personas implicadas en el presunto fenómeno, sea por el lugar de difusión de las formas de culto o en cualquier caso de devoción popular, esté implicada la competencia de más Obispos diocesanos, éstos, previa consulta al Dicasterio para la Doctrina de la Fe, podrán constituir una Comisión interdiocesana que, presidida por uno de los Obispos diocesanos, dispondrá la instrucción según los artículos siguientes. Para ello, podrán valerse también de la ayuda de los departamentos competentes de la Conferencia Episcopal

Art. 5 – En el caso de que los presuntos hechos sobrenaturales impliquen la competencia de Obispos diocesanos pertenecientes a la misma provincia eclesiástica, el Metropolitano, previa consulta a la Conferencia Episcopal y al Dicasterio para la Doctrina de la Fe, podrá, por mandato del Dicasterio, asumir la constitución y presidencia de la Comisión a la que se refiere el art. 4.

Art. 6 § 1 – En los lugares donde esté establecida la Región Eclesiástica a la que se refieren los cánones 433-434 CIC, y los presuntos hechos sobrenaturales afectasen a dicho territorio, el Obispo Presidente solicitará al Dicasterio para la Doctrina de la Fe un mandato especial para proceder.

§ 2 – En este caso, los procedimientos seguirán, por analogía, cuanto previsto en el art. 5, observando las indicaciones recibidas del mismo Dicasterio.

B. Normas de procedimiento

Fase de instrucción

Art. 7 § 1 – Siempre que el Obispo diocesano tenga noticia, al menos verosímil, de hechos de presunto origen sobrenatural relativos a la fe católica ocurridos en el territorio bajo su jurisdicción, deberá informarse con prudencia, personalmente o a través de un Delegado, de los acontecimientos y circunstancias y tener cuidado de reunir oportunamente todos los elementos útiles para una primera evaluación.

§ 2 – Si los fenómenos son fácilmente gestionables en el ámbito de las personas directamente implicadas y no se percibe ningún peligro para

la comunidad, no debe tomarse ninguna otra medida, previa consulta con el Dicasterio, aunque se mantiene el deber de vigilancia.

§ 3 – En el caso de que estuviesen implicadas personas dependientes de varios Obispos diocesanos, deberá escucharse el parecer de estos Obispos. Cuando un presunto fenómeno se origina en un lugar y se desarrolla en otros, puede ser valorado de forma diferente en estos últimos. En tal caso, cada Obispo diocesano tiene siempre la facultad de decidir lo que considere pastoralmente prudente en su propio territorio, previa consulta al Dicasterio.

§ 4 – Cuando en el presunto fenómeno estén implicados objetos de diversa índole, el Obispo diocesano, personalmente o a través de un Delegado, podrá ordenar que se coloquen en un lugar seguro y protegido, hasta que se aclare el caso. Cuando se trata de un presunto milagro eucarístico, las especies consagradas deben conservarse en un lugar reservado y de forma adecuada.

§ 5 – En el caso en el que los elementos recogidos parezcan suficientes, el Obispo diocesano decidirá si inicia una fase de evaluación del fenómeno, con el fin de proponer un juicio final al Dicasterio en su *Votum*, en el interés superior de la fe de la Iglesia y para salvaguardar y promover el bien espiritual de los fieles.

Art. 8 § 1 – El Obispo diocesano^[19] creará una Comisión de investigación entre cuyos miembros estarán al menos un teólogo, un canonista y un perito elegido en función de la naturaleza del fenómeno,^[20] cuyo objetivo no es sólo llegar a un pronunciamiento sobre la veracidad de los hechos, sino profundizar en todos los aspectos del acontecimiento, a fin de proporcionar al Obispo diocesano todos los elementos útiles para una evaluación.

§ 2 – Los miembros de la Comisión de investigación sean de una fama íntegra, de una fe segura, de una sana doctrina, de una prudencia probada, y no deberán estar implicados, ni directa ni indirectamente, con las personas o los hechos objeto de discernimiento.

§ 3 – El propio Obispo diocesano nombrará a un Delegado, también elegido entre los miembros de la Comisión o externo a ella, con el encargo de coordinar y presidir los trabajos y preparar las sesiones.

§ 4 – El Obispo diocesano, o su Delegado, nombrará también un Notario encargado de asistir a las reuniones y de levantar acta de los interrogatorios y de cualquier otro acto de la Comisión. Es deber del Notario asegurar que las actas sean debidamente firmadas y que todas las actas objeto de la instrucción sean recogidos y, ordenados, se conserven en los archivos de la Curia. El Notario también se encarga de la convocatoria y prepara la documentación.

§ 5 – Todos los miembros de la Comisión están llamados a mantener el secreto de oficio, prestando juramento.

Art. 9 § 1 – Los interrogatorios se llevan a cabo de forma análoga a cuanto prescrito por la legislación universal (cfr. cann. 1558-1571 *CIC*; cann. 1239-1252 *CCEO*) y se realizan sobre la base de preguntas formuladas por el Delegado, tras un debate adecuado con los demás miembros de la Comisión.

§ 2 – La declaración jurada de las personas implicadas en los presuntos hechos sobrenaturales se presta en presencia de toda la Comisión o, al menos, de algunos de sus miembros. Cuando los hechos del caso se basan en un testimonio ocular, los testigos deben ser interrogados lo antes posible para aprovechar la proximidad temporal al acontecimiento.

§ 3 – Los confesores de las personas implicadas, que afirman haber sido protagonistas de hechos de origen sobrenatural, no pueden testificar sobre todo lo que han conocido a través de la confesión sacramental.^[21]

§ 4 – Los directores espirituales de las personas implicadas, que afirmen haber sido protagonistas de hechos de origen sobrenatural, no podrán testificar sobre lo que hayan conocido a través de la dirección espiritual, salvo que las personas interesadas autoricen la declaración por escrito.

Art. 10 – Cuando el material de la instrucción contenga textos escritos u otros elementos (vídeo, audio, fotográficos) divulgados en los medios de comunicación, que tengan como autor a una persona implicada en el presunto fenómeno, dicho material será sometido a un examen minucioso por expertos (cf. art. 3 § 3), cuyos resultados serán incluidos en la documentación de la instrucción por el Notario.

Art. 11 § 1 – Cuando los hechos extraordinarios a los que se refiere el art. 7 § 1 incluyan objetos de diversa naturaleza (cfr. art. 3 § 3), la Comisión llevará a cabo una investigación exhaustiva de estos objetos a

través de los expertos que la componen o de otros expertos elegidos para el caso, con el fin de llegar a una evaluación de carácter científico, doctrinal y canónico que ayude a la evaluación posterior.

§ 2 – Cuando eventuales muestras de naturaleza orgánica, relacionadas con el acontecimiento extraordinario, requiriesen especiales investigaciones de laboratorio y, en cualquier caso, de tipo técnico-científico, el estudio será encomendado por la Comisión a expertos verdaderamente peritos en el área correspondiente al tipo de investigación.

§ 3 – En caso que el fenómeno afectase al Cuerpo y la Sangre del Señor en los signos sacramentales del pan y del vino, se deberá tener especial cuidado en que cualquier análisis de los mismos no suponga una falta de respeto al Santísimo Sacramento, garantizando la devoción que le es debida.

§ 4 – Cuando los presuntos hechos extraordinarios estuviesen en el origen de problemas de orden público, el Obispo diocesano colaborará con la autoridad civil competente.

Art. 12 – Cuando los presuntos acontecimientos sobrenaturales continuasen durante el curso de la instrucción y si la situación aconsejara intervenciones prudenciales, el Obispo diocesano no debería dudar en tomar aquellas medidas de buen gobierno para evitar manifestaciones incontroladas o dudosas de devoción o el inicio de un culto basado en elementos todavía no definidos.

Fase de evaluación

Art. 13 – El Obispo diocesano, también con la ayuda de los miembros de la Comisión por él instituida, evalúe minuciosamente el material recogido, según los principales criterios de discernimiento mencionados anteriormente (cf. n° 10-23) y los criterios positivos y negativos que siguen, que también deben aplicarse de forma acumulativa.

Art. 14 – Entre los criterios *positivos* no se deje de juzgar:

1°. La credibilidad y buena reputación de las personas que afirman ser destinatarias de acontecimientos sobrenaturales o estar directamente implicadas en ellos, así como de los testigos escuchados. En particular, debe tenerse en cuenta el equilibrio psíquico, la honestidad y rectitud en la vida moral, la sinceridad, humildad y docilidad habitual hacia la autoridad

eclesiástica, la disponibilidad para colaborar con ella y la promoción de un espíritu de auténtica comunión eclesial.

2º. La ortodoxia doctrinal del fenómeno y del eventual mensaje relacionado con él.

3º El carácter imprevisible del fenómeno, del que se desprende claramente que no es fruto de la iniciativa de las personas implicadas.

4º. Los frutos de la vida cristiana. Entre ellos se verifique la existencia de un espíritu de oración, conversiones, vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa, testimonios de caridad, así como una devoción sana y frutos espirituales abundantes y constantes. Debe evaluarse la contribución de tales frutos al crecimiento de la comunión eclesial.

Art. 15 – Entre los criterios *negativos* se verifiquen cuidadosamente:

1º. La posible presencia de un error manifiesto sobre el hecho.

2º. Posibles errores doctrinales. A este respecto, hay que tener en cuenta la posibilidad de que la persona que dice ser destinataria de acontecimientos de origen sobrenatural haya añadido – incluso inconscientemente – elementos puramente humanos a una revelación privada, o algún error de orden natural no debido a una mala intención, sino a la percepción subjetiva del fenómeno.

3º. Un espíritu sectario que genera división en el tejido eclesial.

4º. Una evidente búsqueda de beneficio, poder, fama, notoriedad social, interés personal estrechamente ligada al hecho.

5º. Actos gravemente inmorales cometidos en el momento o con ocasión del hecho por el sujeto o sus seguidores.

6º. Alteraciones psíquicas o tendencias psicopáticas en el sujeto, que puedan haber ejercido una influencia en el presunto hecho sobrenatural, o psicosis, histeria colectiva u otros elementos atribuibles a un horizonte patológico.

Art. 16 – Debe considerarse de especial gravedad moral la utilización de supuestas experiencias sobrenaturales o de elementos místicos reconocidos como medio o pretexto para ejercer dominio sobre las personas o cometer abusos.

Art. 17 – La evaluación de los resultados de la investigación en el caso de presuntos fenómenos sobrenaturales a que se refiere el art. 7 § 1, se lleve a cabo con cuidadosa diligencia, respetando tanto a las personas implicadas como el examen técnico-científico eventualmente realizado sobre el presunto fenómeno sobrenatural.

Fase conclusiva

Art. 18 – Completada la instrucción y examinados detenidamente los acontecimientos y la información recopilada,^[22] considerado también el impacto que los presuntos hechos han tenido en el Pueblo de Dios a él confiado, con especial atención a la fecundidad de los frutos espirituales generados por la nueva devoción que haya podido surgir, el Obispo diocesano, con la ayuda del Delegado, elaborará un informe sobre el presunto fenómeno. Teniendo en cuenta todos los datos del caso, tanto positivos como negativos, redactará un *Votum* personal sobre el asunto, proponiendo al Dicasterio su juicio final, por regla general, según una de las siguientes fórmulas:^[23]

1°. *Nihil obstat*

2°. *Prae oculis habeatur*

3°. *Curatur*

4°. *Sub mandato*

5°. *Prohibetur et obstruatur*

6°. *Declaratio de non supernaturalitate*

Art. 19 – Terminada la investigación, todas las actas relativas al caso examinado se remiten al Dicasterio para la Doctrina de la Fe para la aprobación final.

Art. 20 – Así mismo, el Dicasterio procederá a examinar las actas del caso, evaluando los elementos morales y doctrinales de tal experiencia y el uso que se ha hecho de ella, así como el *Votum* del Obispo diocesano. El Dicasterio podrá solicitar más información al Obispo diocesano, o pedir otras opiniones, o proceder, en casos extremos, a un nuevo examen del caso, distinto del realizado por el Obispo diocesano. A la luz del examen realizado, procederá a confirmar o no la decisión propuesta por el Obispo diocesano

Art. 21 § 1 – Una vez recibida la respuesta del Dicasterio, a menos que el Dicasterio indique otra cosa, el Obispo diocesano, de acuerdo con el Dicasterio, dará a conocer al Pueblo de Dios con claridad el juicio sobre los hechos en cuestión.

§ 2 – El Obispo diocesano se encargará de informar a la Conferencia Episcopal nacional sobre la decisión aprobada por el Dicasterio.

Art. 22 § 1 – En el caso que se conceda un *Nihil obstat* (cfr. art. 18, 1º), el Obispo diocesano prestará la máxima atención a la correcta valoración de los frutos originados por el fenómeno examinado, siguiendo la vigilancia con prudente atención. En este caso, el Obispo diocesano indicará claramente, mediante decreto, la naturaleza de la autorización y los límites de un eventual culto permitido, precisando que los fieles «pueden dar su asentimiento de forma prudente».^[24]

§ 2 – El Obispo diocesano estará atento también que los fieles no consideren ninguna de las decisiones como un aval al carácter sobrenatural del fenómeno.

§ 3 – El Dicasterio se reserva, en cualquier caso, la posibilidad de intervenir nuevamente tras la evolución del fenómeno.

Art. 23 § 1 – En caso de que se adopte una decisión cautelar (cfr. art. 18, 2º-4º) o negativa (cfr. art. 18, 5º-6º), debe ser hecha pública formalmente por el Obispo diocesano, previa aprobación del Dicasterio. Ésta, también, debe redactarse en un lenguaje claro y comprensible para todos, y evaluando la oportunidad de dar a conocer las razones de la decisión tomada y los fundamentos doctrinales de la fe católica, para favorecer el crecimiento de una sana espiritualidad.

§ 2 – Al comunicar cualquier eventual decisión negativa, el Obispo diocesano podrá omitir información que pueda causar un perjuicio injusto a las personas implicadas.

§ 3 – En caso de divulgación continuada de escritos o mensajes, los Pastores legítimos estarán vigilantes de acuerdo con el can. 823 *CIC* (cfr. cann. 652 § 2; 654 *CCEO*), reprendiendo los abusos y todo lo que sea perjudicial para la recta fe y las buenas costumbres o de otro modo peligroso para el bien de las almas. A tal fin se puede recurrir a la imposición de los medios ordinarios, incluidos los preceptos penales (cfr. can. 1319 *CIC*; can. 1406 *CCEO*).

§ 4 – El recurso en virtud del § 3 es particularmente apropiado cuando la conducta que debe reprobarse se refiere a objetos o lugares relacionados con presuntos fenómenos sobrenaturales.

Art. 24 – Cualquiera que sea la decisión aprobada, el Obispo diocesano, personalmente o a través de un Delegado, tiene el deber de seguir vigilando el fenómeno y a las personas implicadas, ejerciendo específicamente su potestad ordinaria.

Art. 25 – En caso que los presuntos fenómenos sobrenaturales puedan atribuirse con certeza a un intento deliberado de mistificar y engañar con otros fines (ej. lucro y otros intereses personales), el Obispo diocesano aplicará, caso por caso, la legislación canónica penal vigente.

Art. 26 – El Dicasterio para la Doctrina de la Fe tiene la facultad de intervenir *motu proprio*, en cualquier momento y en cualquier estado de discernimiento sobre presuntos fenómenos sobrenaturales.

Art. 27 – Las presentes *Normas* sustituyen íntegramente las precedentes del 25 de febrero de 1978.

El Sumo Pontífice Francisco, en la Audiencia concedida al suscrito Prefecto, junto al Secretario para la Sección Doctrinal del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, el día 4 de mayo de 2024, ha aprobado las presentes Normas, decididas en la Sesión Ordinaria de este Dicasterio en fecha 17 de abril de 2024, y ha ordenado su publicación, estableciendo que éstas entren en vigor el 19 de mayo de 2024, en la solemnidad de Pentecostés.

Dado en Roma, en la Sede del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, el 17 de mayo de 2024.

Víctor Manuel Card. Fernández
Prefecto
Mons. Armando Matteo
Secretario para la Sección Doctrinal

Ex Audientia Die 04.05.2024
FRANCISCUS

[1] S. Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 17, 6, en Id., *Obras Completas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007⁴, pp. 413-543, p. 521.

[2] Id., *Cántico espiritual* B, pról., 1, en *op. cit.*, p. 567.

[3] Id., *Noche oscura* II, 17, 8, en *op. cit.*, p. 522.

[4] Id., *Llama de amor viva* B III, 47, en *op. cit.*, pp. 765-861, p. 836.

[5] Benedicto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini* (30 septiembre 2010), n. 14: *AAS* 102 (2010), p. 696.

[6] K. Rahner, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995², pp. 95-96.

[7] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum* (18 noviembre 1965), n. 4: *AAS* 58 (1966), p. 819.

[8] S. Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, 2, 22, 3-5, Id., *Obras Completas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007⁴, pp. 123-412, 278-279; cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 65.

[9] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum* (18 noviembre 1965), n. 5: *AAS* 58 (1966), p. 819.

[10] S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* B, 37, 4 en *op. cit.* pp. 545-763, 745-746.

[11] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 67. Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *El mensaje de Fátima* (26 junio 2000).

[12] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* (7 diciembre 1965), nn. 39-42: *AAS* 57 (1965), pp. 44-49; Francisco, Exhort. Ap. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), nn. 10-18, 143: *AAS* 110 (2018), pp. 1114-1116, 1150-1151; Id., Cart. Ap. *Totum amoris est* (28 diciembre 2022), *passim*: *L'Osservatore Romano*, 28 diciembre 2022, pp. 8-10.

[13] Francisco, Exhort. Ap. *C'est la confiance* (15 octubre 2023), n. 35: *L'Osservatore Romano*, 16 octubre 2023, p. 3.

[14] Cfr. Francisco, Exhort. Ap. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), nn. 166 y 173: *AAS* 110 (2018), pp. 1157 y 1159-1160.

[15] S. Juan Pablo II, *Mensaje a los participantes en el Congreso mundial de los Movimientos eclesiales organizado por el Pontificio Consejo para los Laicos* (27 mayo 1998), n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI 1: 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, p. 1064. Cfr. Benedicto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini* (30 septiembre 2010), n. 14: *AAS* 102 (2010), p. 696.

[16] Sacra Congregatio Rituum, *Decretum beatificationis et canonizationis Servae Dei Gemmae Galgani, virginis saecularis*: *AAS* 24 (1932), p. 57. «[Pío XI] ha querido de buena gana detenerse en las virtudes heroicas de esta doncella tan inocente como penitente, sin que, sin embargo, por el presente decreto (lo que no suele ocurrir nunca) se emita un juicio sobre los carismas preternaturales de la Sierva de Dios».

[17] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Carta al Obispo de Como sobre un presunto vidente* (25 septiembre 2023).

[18] La expresión “en medio” no quiere decir “por medio” o “a través”, sino que indica que en un determinado contexto, no necesariamente de origen sobrenatural, el Espíritu Santo obra cosas buenas.

[19] U otra autoridad eclesíástica mencionada en los art. 4-6.

[20] Por ej.: un médico, preferiblemente especializado en alguna disciplina relacionada, como psiquiatría, hematología, etc.; un biólogo; un químico, etc.

[21] Cfr. cann. 983 § 1; 1550 § 2, 2º *CIC*; cann. 733 § 1; 1231 § 1, 2º *CCEO*; Congregación para la Causa de los Santos, Instr. “*Sanctorum Mater*” sobre el procedimiento Instructivo diocesano y eparquial en las Causas de los Santos (17 mayo 2007), arts. 101-102: *AAS* 99 (2007), p. 494; Penitenciaría Apostólica, *Nota sobre la importancia del foro interno y la inviolabilidad del sigilo sacramental* (29 junio 2019): *AAS* 111 (2019), pp. 1215-1218.

[22] Todas las pruebas testimoniales se evalúan detalladamente aplicando cuidadosamente todos los criterios, también a la luz de la legislación canónica relativa a la fuerza probatoria de los testimonios (cfr. *ex analogia* can. 1572 *CIC*; can. 1253 *CCEO*).

[23] Cfr. supra nn. 17-22.

[24] Benedetto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini* (30 septiembre 2010), n. 14: *AAS* 102 (2010), p. 696. En el mismo párrafo se afirma: «La aprobación eclesíástica de una revelación privada indica esencialmente que su mensaje no contiene nada contrario a la fe y a las buenas costumbres; es lícito hacerlo público, y los fieles pueden dar su asentimiento de forma prudente [...] Es una ayuda que se ofrece pero que no es obligatorio usarla. En cualquier caso, ha de ser un alimento de la fe, esperanza y caridad, que son para todos la vía permanente de la salvación».

COMENTARIO

El 17 de mayo de 2024 el Dicasterio para la Doctrina de la Fe ha publicado un nuevo documento dictando normas sobre el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales. Su entrada en vigor fue dos días después, el 19 de mayo, día de Pentecostés. El documento lleva la firma de aprobación del Papa Francisco *ex audientia* del 4 de mayo, día en que finalizó la larga revisión del documento que arrancó en 2019 sobre las normas dictadas en 1978 por el papa Pablo VI y que se hicieron públicas en 2011.

El Cardenal prefecto, en la presentación del documento, explicó que la razón de estas nuevas normas era evitar las contradicciones entre las decisiones de los obispos diocesanos (que en no pocas ocasiones se precipitaban al declarar el origen sobrenatural de algunos acontecimientos) y el criterio del Dicasterio mismo; o también entre un obispo y su sucesor o su predecesor. En el origen del documento está la larga experiencia del siglo pasado, con casos en los que el obispo local (o los obispos de una región) declararon muy rápidamente la sobrenaturalidad, y luego Doctrina de la Fe se pronunció de forma distinta. O casos en los que un obispo se expresaba de una manera, y su sucesor de la contraria sobre el mismo fenómeno.

Además, era urgente una aceleración de los procedimientos para dar respuestas fiables en plazos más breves a supuestos “milagros” y no abonar el campo de la superstición, en una sociedad como la actual donde las noticias se difunden como la pólvora, sobre todo cuando pueden tener un carácter esotérico. A partir de ahora, serán posibles pronunciamientos más rápidos respecto a la devoción popular y, por regla general, ya no se involucrará a la autoridad de la Iglesia en la definición oficial de la sobrenaturalidad de un fenómeno.

El documento limita mucho la capacidad de actuar de los obispos y deja siempre la última palabra al Dicasterio. Aunque sigue dependiendo del obispo diocesano el proceso de discernimiento, el Dicasterio “debe ser consultado e intervenir siempre para dar una aprobación final a cuanto ha decidido el Obispo, antes que este último haga pública una decisión sobre un acontecimiento de origen presuntamente sobrenatural”. En palabras del propio cardenal Fernández, «debe quedar claro que, de forma

habitual, no cabe esperar un reconocimiento positivo por parte de la autoridad eclesiástica sobre el origen divino de presuntos fenómenos sobrenaturales». No obstante, en caso de que Roma conceda un *Nihil obstat* «tales fenómenos no se convierten en objeto de fe – es decir, los fieles no están obligados a darles un asentimiento de fe –».

Al respecto, no está de más recordar que el décimo punto del compendio del catecismo de la Iglesia Católica, que formula la siguiente pregunta “¿Qué valor tienen las revelaciones privadas? Da una respuesta es breve y concisa: Aunque no pertenecen al depósito de la fe, las revelaciones privadas pueden ayudar a vivir la misma fe, si mantienen su íntima orientación a Cristo. El Magisterio de la Iglesia, al que corresponde el discernimiento de tales revelaciones, no puede aceptar, por tanto, aquellas revelaciones que pretendan superar o corregir la Revelación definitiva, que es Cristo”. En palabras de Benedicto XVI: “El valor de las revelaciones privadas es esencialmente diferente al de la única revelación pública: ésta exige nuestra fe; en ella, en efecto, a través de palabras humanas y de la mediación de la comunidad viva de la Iglesia, Dios mismo nos habla. El criterio de verdad de una revelación privada es su orientación a Cristo. Cuando nos aleja de Él, entonces no procede ciertamente del Espíritu Santo... La revelación privada es una ayuda para la fe, aunque no es obligatorio usarla“ (*Verbum Domini* 14).

Cierto que hay señales de alarma en las pretendidas revelaciones privadas que parecen indicar que no son auténticas, como por ejemplo que haya demasiadas novedades o cosas curiosas en los mensajes que se transmiten o que las revelaciones se multipliquen en el tiempo. Puede haber “errores doctrinales, de reduccionismos indebidos en la propuesta del mensaje del Evangelio, la propagación de un espíritu sectario”. Así como existe la posibilidad de que “los fieles se vean arrastrados detrás de un acontecimiento, atribuido a una iniciativa divina”, pero que no es más que el fruto de la fantasía de alguien, de su deseo de novedad, de su mitomanía, de un delirio o de su tendencia a la falsedad (art. 15).

Como pone en evidencia el cardenal, «hay que señalar que ciertos fenómenos, que podrían tener un origen sobrenatural, a veces aparecen relacionados con experiencias humanas confusas, expresiones teológicamente imprecisas o intereses no del todo legítimos». En ese sentido, el nuevo documento de Doctrina de la Fe resalta que «No hay que ignorar

que, a veces, el discernimiento también puede versar sobre delitos, manipulación de personas, daños a la unidad de la Iglesia, beneficios económicos indebidos, errores doctrinales graves, etc., que podrían provocar escándalos y minar la credibilidad de la Iglesia».

También se señalan los criterios positivos para juzgar el acontecimiento: la credibilidad y buena reputación de las personas que afirman ser destinatarias de acontecimientos sobrenaturales o estar directamente implicadas en ellos, así como de los testigos escuchados; La ortodoxia doctrinal del fenómeno y del eventual mensaje relacionado con él; el carácter imprevisible del fenómeno, del que se desprende claramente que no es fruto de la iniciativa de las personas implicadas; o los frutos de la vida cristiana que produce el fenómeno (art. 14).

Lo más novedoso del documento, sin duda, son las 6 conclusiones diferentes que pueden darse en el discernimiento de estos fenómenos (art. 16-22): *Nihil obstat* por el que se reconocen signos positivos del Espíritu (sin declararlos sobrenaturales) y autorización para su difusión pastoral: *prae oculis habeatur* que supone el reconocimiento de elementos positivos pero con la necesidad de un discernimiento adicional; *curatur* que pone en evidencia la existencia de elementos problemáticos, desaconsejando la promoción del fenómeno: *sub mandato* cuando hay serios problemas relacionados con personas específicas que requieren intervención pastoral; *prohibetur et obstruatur* por el que se prohíbe la difusión del fenómeno debido a riesgos graves; y la *declaratio de non supernaturalitate* o declaración de no sobrenaturalidad basada en pruebas concretas.

El obispo del lugar tiene la obligación de examinar el caso, absteniéndose de hacer públicas declaraciones sobre la sobrenaturalidad o la autenticidad del fenómeno para evitar el sensacionalismo o la confusión. Si los elementos reunidos «parecen suficientes», el obispo constituirá una comisión de investigación, que estará compuesta por, al menos, un teólogo, un canonista y un perito según la naturaleza del fenómeno. El obispo elaborará un informe y propondrá una conclusión, que será evaluada por el Dicasterio. El Dicasterio podrá solicitar más información o realizar un nuevo examen del caso.

Cualquiera que sea la determinación final aprobada, el obispo “tiene el deber de seguir vigilando el fenómeno y a las personas implicadas” (art. 24). Además, “de forma habitual, no cabe esperar un reconocimiento

positivo por parte de la autoridad eclesiástica sobre el origen divino de presuntos fenómenos sobrenaturales” (art. 11), por tanto, como norma, “ni el obispo diocesano, ni las conferencias episcopales, ni el Dicasterio declararían que estos fenómenos son de origen sobrenatural, y sólo el Santo Padre puede autorizar un procedimiento al respecto” (art. 23).

Concluimos con unas clarificadoras palabras del Cardenal Ratzinger que nos ayudan a comprender la importancia que estos fenómenos han tenido y tienen para la vida de la Iglesia: “A menudo las revelaciones privadas provienen sobre todo de la piedad popular y se apoyan en ella, le dan nuevos impulsos y abren para ella nuevas formas. Eso no excluye que tengan efectos incluso sobre la liturgia, como por ejemplo muestran las fiestas del *Corpus Domini* y del Sagrado Corazón de Jesús. Desde un cierto punto de vista, en la relación entre liturgia y piedad popular se refleja la relación entre Revelación y revelaciones privadas: la liturgia es el criterio, la forma vital de la Iglesia en su conjunto, alimentada directamente por el Evangelio. La religiosidad popular significa que la fe está arraigada en el corazón de todos los pueblos, de modo que se introduce en la esfera de lo cotidiano. La religiosidad popular es la primera y fundamental forma de inculturación de la fe, que debe dejarse orientar y guiar continuamente por las indicaciones de la liturgia, pero que a su vez fecunda la fe a partir del corazón” (Comentario teológico al documento de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, El mensaje de Fátima, del 13 de mayo del 2000).

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-1367-5026

VELASIO DE PAOLIS – ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *Las sanciones penales en la Iglesia* [Sapientia Iuris], Madrid: BAC 2023, 424 pp., ISBN 978-84-220-2306-7.

El Prof. Roberto Serres López de Guereñu es el responsable de la publicación que a continuación reseñamos, una actualización –a la luz del nuevo derecho penal canónico– de la obra original italiana del cardenal Velasio De Paolis († 2017): «*Le sanzioni nella Chiesa*» (Roma ²2001)¹. Para tal fin, el coautor de esta edición se ha valido también de otra obra de De Paolis: «*Le sanzioni nella Chiesa (cann. 1311-1399)*» aparecida en el libro «*Il diritto nel mistero della Chiesa*» (Roma ³2004), y que complementa la exposición realizada por De Paolis en su primera obra.

La edición de este manual –como bien nos explica el Prof. Serres en la nota preliminar de esta obra– «conserva el texto original italiano del cardenal De Paolis en todo aquello que no ha sido modificado por la reforma del derecho penal: los principios generales y los fundamentos del derecho penal canónico; el comentario a la gran mayoría de los cánones de la primera parte del libro VI, que contiene el derecho penal fundamental, y que ha experimentado pocas variaciones; y el comentario de aquellos cánones de la segunda parte, dedicada al derecho penal material, que han sido recibidos en el nuevo libro VI».

El comentario a las modificaciones introducidas por el nuevo libro VI y la adaptación del texto del cardenal De Paolis a la reforma penal han estado a cargo del Prof. Serres, el cual ha tratado de proceder en sintonía con el pensamiento jurídico-penal del cardenal De Paolis. Propiamente, pertenecen a la autoría de Serres el punto décimo de las *Premisas generales*, que trata sobre la reforma penal de 2021; lo relativo al principio de presunción de inocencia (pp. 196-199) y que De Paolis –lógicamente– no pudo tratar en su obra por ser la reforma penal canónica de fecha posterior a su fallecimiento; el punto sobre la posibilidad de infligir, junto a la censura, penas expiatorias (p. 255); el comentario a la parte segunda en todo aquello que resulta nuevo a partir de la reforma penal, incluido el nuevo orden

1 Una versión más reciente de esta obra: V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al CIC Libro VI*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008.

sistemático que esta le ha dado al nuevo Libro VI; la ampliación del comentario al delito de aborto; etc. Finalmente, hay que destacar que el comentario al título VI de la primera parte (pp. 319-333), sobre la remisión de las penas y prescripción de las acciones, se ha reconfigurado de otro modo con respecto al original, ya que se toma de la segunda obra citada más arriba de De Paolis, con las convenientes actualizaciones.

El libro se articula en dos grandes partes. En la primera, se ofrecen *algunas premisas generales* a modo de marco comprensivo y hermenéutico de los contenidos desarrollados en la segunda parte que es un comentario al Libro VI del CIC a partir de las partes, títulos y cánones en los que este se articula y que, lógicamente, comprende la parte más extensa del volumen. Muy brevemente, señalamos cuáles son las premisas que se exponen en esta primera parte: la noción actual de derecho penal a partir de su evolución histórica; la reivindicación de la potestad coactiva en la Iglesia y su significado; sus fundamentos bíblicos e históricos; sus elementos esenciales; el alcance y significado de la reforma penal de 2021; el derecho penal del CCEO; y diversas reflexiones sobre el significado actual del *ius puniendi* de la Iglesia. Como los mismos títulos nos muestran, estas premisas desarrollan temáticas fundamentales para comprender adecuadamente los contenidos que se desarrollan en la segunda parte.

Previos a estas dos partes principales del libro, encontramos una *nota preliminar*, un *proemio* sobre la actualidad del derecho penal en la Iglesia y un amplio *repertorio bibliográfico* sobre las sanciones penales en la Iglesia. La nota preliminar da cuenta de la organización del derecho penal canónico en tres grandes partes: fundamental, material y procesal. Además, el Prof. Serres explica en ella, muy brevemente, la naturaleza y finalidad del derecho penal en la Iglesia, en línea con la Const. ap. *Pascite Gregem Dei* con la que se promulga el nuevo texto del libro VI. Con mucha más amplitud y profundidad van a ser desarrolladas la naturaleza y finalidad del derecho penal canónico en el *Proemio* del libro, titulado «Actualidad del derecho penal de la Iglesia». En él, De Paolis plantea al lector una serie de interrogantes acerca del *ius puniendi* eclesial, a los que él mismo va respondiendo en un ejercicio propedéutico y de fundamentación antropológica y teológica del derecho penal canónico. Las anotaciones que aquí se hacen, aunque responden a las ya realizadas en la obra original, siguen siendo de gran actualidad, y nos muestran la potente y acendrada sabiduría de este insigne canonista.

No vamos a glosar aquí las virtudes y méritos de esta publicación, ya que en gran medida responden a los de las publicaciones originales del cardenal De Paolis

—sobradamente conocidas por el especialista y cultivador del derecho penal canónico—. Sin embargo, sí hay que agradecer al Prof. Serres su cuidada traducción y actualización ya que, en lengua española, adolecemos de este tipo de manuales, especialmente necesarios tras la reciente reforma del derecho penal canónico.

La finalidad de esta publicación es expresada por el mismo Serres en la introducción del libro: «Con este volumen queremos ofrecer a todos los interesados en esta materia un manual del Derecho penal canónico vigente, basado en los escritos y en la sabiduría del cardenal De Paolis, que no se limite a exponer simplemente la normativa, sino que trate de profundizar en el sentido del derecho penal canónico, de modo que ayude a comprender las normas en sintonía con la función específica que el derecho penal tiene en la vida y en la misión propia de la Iglesia».

Deseamos, pues, una amplia difusión de esta obra entre alumnos, docentes y operadores del derecho penal canónico, en tiempos especialmente convulsos para la vida de la Iglesia y en los que tan necesitados estamos de una buena formación canónica en este ámbito, de modo que la aplicación práctica del *ius puniendi* sea llevada a cabo con rigor, equidad y respeto hacia los derechos de todas las partes implicadas, evitando deslucir por todos los medios posibles ese *speculum iustitiae* que la Iglesia está llamada a ser en medio del mundo.

Francisco-José Campos-Martínez
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

**JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN - BELÉN RODRIGO LARA (Coordinadores),
Covid-19 y libertad religiosa, Madrid: Iustel, 2020, 535 pp. ISBN: 978-84-9890-398-0.**

El 11 de marzo de 2020, la Organización Mundial de la Salud declaró la pandemia del Covid-19. En poco tiempo la epidemia se extendía como la pólvora por todo el mundo. El número de casos confirmados no paraba de crecer. En un esfuerzo desesperado por poner freno al avance de la enfermedad los distintos países se vieron abocados a tomar diferentes medidas de contención que han dado lugar a restricciones masivas de derechos fundamentales con profundas secuelas en la libertad de manifestar las propias creencias limitando gran parte de la actividad de las confesiones religiosas.

El libro que ahora presentamos, coordinado por los profesores Javier Martínez-Torrón y Belén Rodríguez Lara, cumple ampliamente con el objetivo que se propusieron sus promotores. El proyecto pretendía ser una contribución a los problemas jurídicos planteados por el Covid-19 en el ámbito de los derechos fundamentales y, en concreto, en relación con la libertad religiosa. Los coordinadores han tenido la habilidad de implicar a autores reconocidos en sus respectivos países en abordar las cuestiones jurídicas generadas por esta nueva y grave enfermedad. Desde la perspectiva del Derecho Comparado, tenemos acceso a lo que ha sucedido en un número significativo de países europeos y americanos, lo cual nos permite confrontar las semejanzas y diferencias en los diversos sistemas jurídicos occidentales que comparten unos principios básicos en la forma de articular las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas.

Los autores han podido desarrollar sus trabajos seleccionando las cuestiones que consideraban más relevantes optando por una estructura y contenido acorde con las medidas adoptadas en su respectivo país para responder a los desafíos que esta crisis ha supuesto en el ámbito de la libertad religiosa. En último término, la decisión de los coordinadores de renunciar a proporcionar un cuestionario o plantilla sobre la que se debía de trabajar ha redundado en beneficio de la calidad de la obra. Sin embargo, los diferentes planteamientos han confluído lógicamente en varias áreas temáticas comunes tales como las medidas legales de la lucha contra el coronavirus; la justificación de las limitaciones a la libertad religiosa y la igualdad de trato con otras libertades fundamentales; la cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas; y, las reacciones de las confesiones religiosas ante las medidas gubernamentales.

El Prof. Martínez-Torrón, en un capítulo introductorio efectúa sugerentes reflexiones al hilo de la radiografía que hace cada autor en su respectivo país sobre los temas citados. Tras el capítulo 2, en el que Barry Bussey proporciona un análisis sobre los temas emergentes y las complicaciones a las que han enfrentado las democracias liberales para equilibrar los intereses de la salud pública y la libertad de las confesiones religiosas durante la crisis del Covid-19, los diecisiete capítulos que siguen se centran en el estudio de un país concreto, de Europa o de América.

Las normas legales y reglamentarias dictadas por las autoridades civiles para la contención de la pandemia, más o menos estrictas y de carácter intermitente en función del incremento o reducción de los contagios, han tenido un impacto desigual en el ámbito de la libertad religiosa. El cierre de lugares de culto, la suspensión de actos de culto durante ciertos periodos de tiempo, la limitación del número de participantes en las ceremonias colectivas y otras medidas similares (algunas adoptadas a iniciativa de las propias confesiones religiosas), recibieron una respuesta positiva por parte de las comunidades afectadas, sobre todo en las primeras fases de la vigencia de las restricciones.

A diferencia de otros países europeos, en Alemania, según indica Stefan Mückl, se recurrió a los tribunales en épocas relativamente tempranas, para que revisaran la constitucionalidad de las prohibiciones del culto público contenidas en los decretos legislativos de los gobiernos de los Länder. Los tribunales alemanes han ejercido su función con mucha cautela y moderación y han refrendado las medidas en cuanto se basaban en evaluaciones de riesgo de infección reales, no sin reconocer en sus razonamientos la importancia de la libertad religiosa al tiempo que daban pautas relevantes para futuras acciones de las autoridades estatales una vez expirada la validez temporal de los decretos aprobados.

En la regulación legal del Covid reviste particular relevancia la valoración de la necesidad y proporcionalidad de las limitaciones impuestas a la libertad de culto. Una exigencia constante y común ante cualquier medida restrictiva de derechos fundamentales viene determinada por la observancia del principio de proporcionalidad que exige, entre otras cosas, que el valor sacrificado lo sea únicamente en la medida necesaria para dar efectividad a aquél que goza de prioridad.

En muchos países se han suscitado controversias que han obligado a los Tribunales a pronunciarse sobre la proporcionalidad entre las restricciones a la libertad de culto y el fin legítimo que se pretendía perseguir, así como sobre la

igualdad de trato con otras libertades fundamentales afectadas también por las limitaciones con la finalidad de evaluar si la libertad religiosa ha sido objeto de privilegio o discriminación. En Francia, Vicente Fortier, nos ilustra sobre los pronunciamientos del Consejo de Estado, que no ha dudado en estimar desproporcionadas algunas normas que prohibían o limitaban los actos de culto por constituir una infracción grave y manifiesta de la libertad de culto. Esto no han dejado de provocar interrogantes relativos a la aplicación del principio de laicidad en un país como Francia.

La extensión temporal y territorial de las medidas son elementos clave para el análisis de la proporcionalidad. En el trabajo presentado por Miguel Assis Raimundo, Paulo Pulido Adragão, Anabela Costa Leão y Tiago Ramalho con referencia a Portugal estiman muy problemática la insistencia en que, una vez finalizado el estado de alarma y la fase de desconfinamiento, se mantuvieran las restricciones por medio de instrumentos de naturaleza administrativa con un discutible apoyo legal. Otra crítica generalizada a las acciones de los Gobiernos que se pone de relieve con referencia a muchos países es la discrecionalidad a la hora de fijar cuáles son los servicios que han de reputarse esenciales para la sociedad no valorando de manera justa la importancia que las manifestaciones del derecho fundamental de libertad religiosa tienen para los individuos y para las iglesias. En esta línea, los autores que han analizado la situación en Brasil (Rodrigo V. Souza Alves, Andrea L. Carvalho Guimarães, José Renato F. Venâncio Prata Resende, y, Gabriellen da Silva Xavier do Carmo), México (Alberto Patiño Reyes), Perú (Gonzalo Flores Santana), y Uruguay (Gabriel González Merlano) no han dudado en calificar como desproporcionadas las medidas directas hacia las comunidades religiosas que no se justifican de modo racional si se comparan con las adoptadas respecto a actividades como las comerciales o lúdicas.

Desde la perspectiva de la neutralidad del Estado parece lógico que también en el contexto de una situación de pandemia las limitaciones al culto debieran haber sido fruto de un diálogo y consulta a las confesiones religiosas. No se ha valorado en sus justos términos el inmenso potencial de las confesiones religiosas en labores asistenciales y pedagógicas para transmitir a sus fieles la necesidad de cumplir las normas sanitarias con el fin de proteger la salud de los ciudadanos. Esta actitud es la que se ha podido observar en España, como relata Belén Rodrigo Lara, donde ni siquiera se consultó a la Comisión Asesora de Libertad Religiosa sobre las medidas adoptadas cuando "en teoría" es un órgano de asesoramiento del Gobierno que debe

pronunciarse sobre cualquier disposición relativa a la regulación del derecho de libertad religiosa.

La afirmación que realiza Pierluigi Consorti al exponer el panorama italiano en el sentido de que el diálogo con las confesiones religiosas supone una carga procedimental que potencialmente podría dificultar la gestión de la emergencia deja, a nuestro juicio, fuera de la balanza que las medidas consensuadas pueden ser más pertinentes y útiles para cumplir el objetivo último de proteger a la sociedad. Y por lo que se refiere a Italia se da la circunstancia de que la Santa Sede ha sido el principal aliado político y apoyo moral de la línea de actuación adoptada por el Gobierno, contribuyendo con ello a atenuar las tensiones surgidas en este país con los partidos de la oposición e incluso con la Conferencia Episcopal Italiana. Es muy elocuente el capítulo "Libertad religiosa y COVI-10 en el Vaticano y en la acción de la Santa Sede" a cargo de Paolo Cavana, quien da cuenta de las disposiciones adoptadas por la Santa Sede para el ejercicio del culto dentro del Estado de la Ciudad del Vaticano, así como de los documentos de gobierno pastoral para toda la Iglesia Universal, que han tenido un carácter ejemplar para los fieles y las comunidades cristianas de todo el mundo.

También es objeto de estudio en el libro las reacciones de las confesiones religiosas ante las medidas gubernamentales. Queda patente que con frecuencia fueron las propias confesiones religiosas quienes se autoimpusieron limitaciones al culto y actuaron en sintonía con las políticas del gobierno. Esto se confirma si observamos los protocolos de actuación adoptadas por la Iglesias en Inglaterra, como explican Frank Cranmer y David Pocklington. Estas actitudes, que responden en Bélgica a razones de prudencia, pero también de lealtad y apoyo al ejecutivo como sostienen Louis-León Chistians y Adriaan Overbeeke, han sido objeto de crítica por parte de Juan G. Navarro Floria porque entiende que en Argentina la aceptación resignada por parte de las autoridades religiosas de los preceptos restrictivos no supo frenar los excesos reglamentarios que implicaban injerencias indebidas en la autonomía de las confesiones religiosas. Pero esta actitud acrítica por parte de las confesiones detectada también en Chile, no impidió que de forma excepcional se presentaran recursos antes los Tribunales chilenos con ocasión de las restricciones que se impusieron en algunas regiones del país, según relatan Ana María Celis Brunet y René Cortínez Castro. La inicial sintonía derivó más tarde en Colombia en exigencias por parte de la Conferencia Episcopal para que se flexibilizaran las limitaciones al culto como se había hecho con otras actividades, como explica Vicente Prieto.

El escenario desolador que provocó la pandemia dio un giro radical tras el proceso de vacunación que discurrió en todo el mundo de manera desigual y abrió nuevos horizontes de esperanza y también nuevos frentes en cuanto que las vacunaciones desde hace tiempo han suscitado objeciones de conciencia por parte de miembros de confesiones religiosas. Es difícil calibrar ahora hasta qué punto la Covid-19 ha transformado los fundamentos con los que hemos venido operando hasta este momento. Lo cierto es que el reconocimiento de los derechos en general y de los derechos fundamentales en particular se han puesto a prueba en esta época de crisis profunda. Y lo más problemático y preocupante -advierde Brett G. Sharffs- es que las medidas impuestas en situaciones de emergencia se conviertan fácilmente en limitaciones permanentes a la libertad. El tiempo dirá el impacto que ha tenido la pandemia en la religiosidad de la población y las posibles consecuencias en la vida interna de las confesiones, especialmente en los recursos financieros con lo que puedan contar para el desarrollo de sus actividades, como sugiere Wojciech Brzozowski respecto a Polonia.

Confiamos en que en esta presentación del libro "Covid-19 y libertad religiosa" hayamos sido capaces de reflejar la valiosa contribución que la obra representa para un tema de máximo interés. Es una obra que cumple satisfactoriamente los objetivos marcados por quienes tuvieron la iniciativa de promoverla y a la que han contribuido eficazmente los autores que participan en ella. A todos ellos transmitimos nuestra más sincera felicitación. Y es una obra que no pierde actualidad pues desde la Organización Mundial de la Salud (OMS) se prepara una Acuerdo sobre Pandemia que defina en líneas generales cómo puede el mundo prevenir y prepararse mejor para futuras pandemias y responder cuando se produzcan.

Isabel Aldanondo Salaverría
Universidad Autónoma de Madrid
ORCID: 0000-0001-8137-8635

PEDRO MARTÍN RODRÍGUEZ, ¿Presuntos culpables? La presunción de inocencia en la Iglesia. Análisis comparado con el derecho penal español, Madrid: Dykinson S.L., 2023, 356 pp., ISBN 978-84-1170-718-3.

La presunción de inocencia es uno de los derechos fundamentales de toda persona y uno de los principios capitales del derecho penal, tanto en los ordenamientos jurídicos de los Estados modernos como en el de la Iglesia, la cual, de manera novedosa, lo ha enunciado explícitamente en su reciente reforma penal: «Toda persona es inocente mientras no se pruebe lo contrario» (can. 1321 §1 CIC).

La obra que a continuación recensionamos tiene como objetivo ofrecer a los operadores y estudiosos del Derecho –y especialmente del Derecho canónico– un estudio comparado del tratamiento dado en el derecho penal español y eclesial al principio de presunción de inocencia. Junto al estudio de este principio jurídico fundamental, el autor, Pedro Martín Rodríguez, desarrolla también el tratamiento dado a otros derechos igualmente importantes y de escasa o frágil protección jurídica y social en nuestros días, especialmente, cuando afectan a clérigos: los derechos al honor y a la buena fama.

La obra es la publicación de la tesis doctoral defendida por su autor para la obtención del título de doctor en Derecho en la Universidad de Alcalá. El director de la tesis ha sido el Prof. Miguel Rodríguez Blanco, catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado en esa misma Universidad. A su director corresponde también el prólogo de esta obra, en el que recuerda, entre otras cosas, que: «En los últimos tiempos ambos derechos (presunción de inocencia y buena fama) se han enfrentado a situaciones de riesgo, en especial en los casos de abusos sexuales a menores, en los que la presión mediática ha llevado a soluciones expeditivas adoptadas como respuesta ejemplar y sumaria ante la denuncia de presuntos hechos que atentan contra la integridad moral y sexual de menores, pero que, en ocasiones, no han sopesado correctamente todos los derechos concurrentes y no han prestado la atención debida a las garantías procesales y a los derechos de los presuntos culpables o inculpados. Bien es cierto que muchos de esos ataques no proceden del mundo jurídico, sino de la posición adoptada por los medios de comunicación ante hechos noticiables que generan alarma social».

Con gran valor y rigor intelectual, el Dr. Martín Rodríguez, afronta en su tesis la no fácil tarea de dar cuenta de la articulación jurídica de ambos derechos fundamentales y de sus mutuas implicaciones en los ordenamientos jurídicos del Estado español y de la Iglesia católica, mostrando a su vez la fecundidad que nace

de la comparación del tema en uno y otro ordenamiento. La correcta aplicación de ambos sistemas exige una labor de comunicación y coordinación abierta, transparente y fluida, en especial cuando están en juego bienes jurídicos a los que el Derecho confiere la máxima protección.

Igualmente, el autor muestra la necesidad de que el Derecho canónico se abra a las aportaciones de la dogmática jurídica secular, en especial en el campo de los derechos humanos y, en particular, de las manifestaciones que integran el ámbito de protección de cada uno de ellos y de las garantías que han de estar presentes en su limitación. Sin duda, el derecho secular puede contribuir –como afirma el Prof. Rodríguez Blanco en el prólogo– a «la ineludible y permanente depuración técnica del Derecho canónico, que al igual que todos los sistemas jurídicos está en permanente evolución conforme a los cambios sociales y los avances científico-tecnológicos».

La obra se estructura en seis capítulos y unas conclusiones finales, que a continuación pasamos a desarrollar muy brevemente.

El capítulo I se titula: «El derecho penal de las civilizaciones occidentales. Fundamentos y manifestaciones desde la época romana hasta la edad contemporánea». En él, se presentan los albores de lo que podría considerarse un primitivo derecho penal, para posteriormente detenerse en la concepción del derecho penal en las grandes culturas jurídicas de la historia que lo han ido configurando hasta nuestros días.

El capítulo II, titulado «Naturaleza y finalidad de la justicia en la Iglesia», presenta el derecho penal eclesial desde su propia identidad y las características principales que lo definen. En este capítulo encontramos conceptos tan específicamente canónicos como son el de *salus animarum*, misericordia-justicia, equidad, etc.

El capítulo III: «Concepto y elementos básicos del derecho penal», es un capítulo en el que de manera sencilla y sintética se presentan las claves y terminología básica del derecho penal, tanto en su vertiente estatal como canónica.

El capítulo IV entra a desarrollar el objeto principal de esta obra, es decir, el análisis y exposición del principio de presunción de inocencia en el ordenamiento penal civil y canónico. Sin duda, es el capítulo central de esta tesis y el más extenso de los que componen el libro. Se habla de los orígenes de la presunción de inocencia frente al poder punitivo del Estado, de la regulación jurídica de este principio en la Iglesia, en el ordenamiento penal español y en el Convenio europeo de derechos humanos, y finalmente de las implicaciones de los juicios paralelos de los MCS en

la salvaguarda de la presunción de inocencia. Las afirmaciones y conclusiones que el autor ofrece en este capítulo son verdaderamente interesantes, de tal modo, que suponen una verdadera contribución a la comprensión y profundización de la presunción de inocencia en su vertiente jurídica y social.

El capítulo V estudia los derechos al honor y a la buena fama en perspectiva histórica y en los ordenamientos penales del Estado español y de la Iglesia, con un epígrafe aparte para la presentación de los delitos canónicos de falsedad y contra la buena fama.

En el capítulo VI del libro, Martín Rodríguez presenta como paradigma de violación de los derechos a la presunción de inocencia, al honor y a la buena fama de los acusados, un mediático caso de calumnias por delitos de abuso sexual de menores en el ámbito eclesial español.

En las conclusiones finales, el autor sintetiza con mucho acierto los principales hitos de la investigación realizada, sugiriendo preguntas y pistas de futuro de cara a enriquecer la protección y correcta aplicación de la presunción de inocencia en la praxis penal de la Iglesia.

Felicitemos a Pedro Martín Rodríguez por haberse atrevido a abordar un tema medular del derecho penal y de gran actualidad y relevancia canónica, y por haberlo hecho desde una crítica constructiva y equilibrada del tratamiento que la Iglesia viene dando a este principio en los procedimientos penales contra sus ministros ordenados, un colectivo que no goza en la mayoría de los casos de un tratamiento justo, ni por gran parte de la sociedad, ni por los medios de comunicación social, ni incluso por parte de la misma Iglesia, presionada tantas veces a actuar en contra de sus propios principios evangélicos.

Estoy convencido que esta tesis ayudará en gran medida a concienciar, dentro y fuera de la comunidad eclesial, sobre la importancia de respetar el principio de presunción de inocencia en orden a garantizar un recto ejercicio de la justicia y una salvaguarda efectiva de los derechos fundamentales de las personas. Al autor, le deseamos una amplia difusión de su obra y una fecunda recepción de sus contenidos entre los estudiosos y operadores del derecho penal canónico.

Francisco-José Campos-Martínez
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

ALEJANDRO GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ideologías y creencias en la formación del derecho en un contexto global, Buenos Aires: Ediciones Olejnik, 2023, 145 pp., ISBN: 9789564073637.

La globalización que experimentan sociedades actuales hace tiempo que es objeto de análisis desde muy diversos puntos de vista. Uno de los que procede considerar, por su particular profundidad, es el propio del Derecho eclesiástico del Estado, esa disciplina jurídica que se ocupa del derecho fundamental de libertad religiosa y de sus manifestaciones con una especial sensibilidad hacia personas o grupos que ejercitan aquel derecho en cualquier sentido. Entre las primeras manifestaciones de la libertad religiosa –porque emanan de ella, la encauzan o la alimentan– están las creencias, que son los vehículos de la fe que se profesa, y que han multiplicado sus expresiones en ese contexto global al que aludía. En un plano similar, aunque respondan a una libertad distinta, encontramos las ideologías, que también canalizan convicciones que pueden jugar un papel equivalente al de las creencias para personas que no comulgan con la religión. Ambas realidades, cada vez más variopintas en este mundo de sociedades proteicas que se entremezclan, interpelan al Derecho, que no solo tiene que dar respuesta a las nuevas cuestiones que le plantean, sino que puede verse influido en su conformación por su peso social o político.

Sirva el escenario dibujado para introducir el trabajo que recensiono, una nueva obra del profesor Alejandro González-Varas, que además de presentarse con el rigor y la seriedad de todas las suyas, cuenta, como valor añadido, que, en una primera versión, mereciera el Premio Luis Portero que concede la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de Granada. Sus objetivos confesos son, por una parte, estudiar la forma en que los sujetos titulares de las libertades religiosa o ideológica pueden ejercer una influencia en los procesos de elaboración, interpretación o aplicación del Derecho; y, por otra, analizar cómo las creencias o ideologías propias de aquellos sujetos se instrumentalizan por terceros para obtener algún tipo de réditos políticos o jurídicos.

Con esta voluntad de estudiar el influjo de ideologías y creencias religiosas en el Derecho de un mundo globalizado, el autor estructura su trabajo en dos partes diferenciadas. La primera, bajo la rúbrica “globalización, interculturalidad y Derecho”, contextualiza el tema escogido hablando, inicialmente, de la globalización, y sus causas, entre las que señala, para empezar, los fenómenos migratorios que, como es sabido, han dado lugar a diversos modelos de inserción de los inmigrantes en las sociedades de acogida, más o menos exitosos o fracasados,

decantándose nuestro autor por el intercultural, debido a que abre el espacio a todos los sujetos sociales, permitiendo así la comunicación y el diálogo entre las culturas que se ponen en contacto en un mismo lugar. Además de comprobar cómo ha sido gestionada en cada país la inmigración, se detiene también en la postura de la Unión Europea al respecto, y en las dificultades que esta organización tiene que afrontar para decidir una política común en esta materia.

Otras causas de la globalización que se abordan aquí son los progresos científicos, tecnológicos y del ámbito de la comunicación, que desbordan la territorialidad del Derecho y pueden afectar a los derechos fundamentales. También subraya la importancia del individualismo, la secularización de la sociedad y el relativismo, rasgos característicos de la postmodernidad en la que se ha instalado el mundo y a cuyas raíces en la historia se remonta, en una voluntad de explicación que se agradece, como también el esfuerzo que hace por aclarar la relación entre relativismo cultural y multiculturalidad.

A partir de aquí, realiza una exposición del Derecho desde una perspectiva global e intercultural en la que, al analizar el vaciamiento de contenido que experimenta en el contexto actual, llega a afirmar que se produce un colapso del Estado de Derecho, debido a que en el plano legal el contenido de la norma se ha relativizado frente a la importancia que se concede al procedimiento para adoptar las decisiones, imperando un voluntarismo que convierte el Derecho en mera técnica. En este escenario, el Derecho deja de ser un límite para la actuación de los poderes públicos, y más bien estos lo ponen a su propio servicio, instrumentalizándolo para sus fines, e ignorando así que existen unos contenidos jurídicos que deberían ser indisponibles para cualquier autoridad. En este sentido, advierte el autor del error de no tomar en consideración las propuestas que provienen del ámbito religioso y moral en la construcción del discurso público, que pueden ser de enorme interés si se apoyan en la razón y, como en el caso de la religión tradicional, han ayudado a conformar la cultura del país.

Sigue con el abordaje de la universalización de los derechos humanos, puesta en cuestión por el planteamiento relativista que lleva a su reinterpretación individualista, y otros factores que afectan en la formación actual del Derecho, como la multiplicación de actores y el pluralismo de ordenamientos, el influjo de la Economía o el creciente interés en la protección de los grupos minoritarios; todos ellos temas de gran calado que solo puede apuntar, pero que completan el mosaico que nos presenta con elementos que no deben dejar de tomarse en consideración.

La segunda parte de esta obra se desarrolla bajo el título “Ideologías y creencias ante el Derecho en un mundo globalizado”, y comienza reflexionando sobre las nuevas posibilidades de actuación en el ámbito jurídico, primero en lo que respecta a la situación de las confesiones religiosas, que ven reconocido su estatuto con carácter específico en muchos países, y con reconocimiento de derechos por parte de los estados, tanto por vía unilateral como pactada. Pero, al mismo tiempo, observa el autor que se detecta una fragilidad del derecho de libertad religiosa, no solo por persecuciones o discriminaciones flagrantes, sino también por una tendencia jurisprudencial a subordinar sus manifestaciones a otros derechos con los que entran en conflicto, a lo que habría que unir la propensión a empujar la religión al ámbito privado, o aquella que la asociaría con conductas reprobables como el discurso de odio o la intolerancia. Resulta problemática, también, la situación de segundas y sucesivas generaciones de inmigrantes, porque cuando se impide la vivencia de la religión en el espacio público se puede producir la indeseada reacción de la radicalización, que puede dar lugar a actitudes integristas o violentas.

Por su parte, las ideologías gozan hoy de una oportunidad que no se reconoce a la religión, ya que no parecen concernidas por la laicidad estatal, de tal forma que, a pesar de que lleguen a poseer un evidente alcance ético o antropológico, ello no impide que informen la producción normativa del Estado, como se constata por ejemplo respecto de la ideología de género, que, por su influencia en el ámbito escolar, lleva al autor a afirmar que con ello se consigue “una educación ideológicamente orientada”. Por reacción a los efectos de la globalización emergen, además, nuevos sujetos de influencia, como los movimientos populistas –que por ejemplo han impuesto severas restricciones a los nuevos cultos en Rusia–, o los asociados a la crisis del mundo de tradición islámica –donde, además de defenderse una interpretación propia de los derechos fundamentales, el radicalismo alimenta el grave fenómeno del yihadismo terrorista–.

Se concluye, en definitiva, que el profesor González-Varas ha hecho un alarde de síntesis de los problemas que acucian al mundo actual en cuanto a la religión y las ideologías, sin omitir ninguno de sus aspectos clave, dándonos así una visión global –en coherencia con el enfoque adoptado– que nos permita seguir reflexionando sobre todo ello con el sólido fundamento de su pensamiento bajo nuestros pies.

Ángel López-Sidro López
Universidad de Jaén
ORCID: 0000-0003-1918-3479

JOHN WITTE JR. – RAFAEL DOMINGO (edited by), *The Oxford Handbook of Christianity and Law*, Oxford University Press, New York 2024, 899 pp., ISBN 9780197606759.

La publicación que presentamos nos ofrece un completísimo y armónico conjunto de trabajos científicos –realizado desde múltiples y complementarias perspectivas– sobre la secular interacción entre el Cristianismo y el Derecho. Su objeto es brindar al lector, a lo largo de las seis grandes partes en las que se divide esta magna obra, una amplia colección de estudios autorizados y accesibles sobre las relaciones entre el Derecho y la fe cristiana, que van desde las enseñanzas cristianas más fundamentales sobre el Derecho y el pensamiento jurídico de los últimos dos milenios (Parte I), hasta la contribución del Cristianismo a los principios y valores impercederos del Derecho: libertad y dignidad del hombre, igualdad, equidad, juicio y solidaridad (Parte VI), pasando por los vínculos recíprocos entre Cristianismo y Derecho en los distintos continentes y zonas geográficas (Parte II), el influjo del Cristianismo en la génesis y desarrollo de los diversos campos del Derecho (Parte III), la relación del derecho propio de las Iglesias y Comunidades cristianas con el derecho natural, los derechos humanos y la libertad religiosa (Parte IV), y la aportación de la fe cristiana a las controvertidas y emergentes áreas del Derecho contemporáneo (Parte V).

Estas seis grandes partes se subdividen a su vez en numerosos capítulos –hasta completar un total de sesenta– que desarrollan cada uno respectivamente diferentes aspectos de la temática general que plantea cada parte. Cada capítulo está firmado por un destacado académico o profesor universitario experto en la materia, provenientes todos ellos, en su gran mayoría, del ámbito anglosajón (USA y Gran Bretaña), aunque no faltan autores de Canadá, Chile, países europeos (España, Italia, Alemania, Dinamarca, Países Bajos, Finlandia), asiáticos (Singapur, Corea del Sur, Hong Kong) y africanos (Marruecos). En conjunto, los capítulos dejan en claro que el Cristianismo y el Derecho han tenido una permanente y recíproca influencia en todo tiempo, cultura y lugar, aunque con diferentes niveles de intensidad y efectividad. Es preciso advertir que el tratamiento que la obra da al *Cristianismo* incluye las tradiciones católica, protestante y ortodoxa, así como varias denominaciones y escuelas de pensamiento dentro de cada una de ellas. La obra se vale de ideas e instituciones, normas y prácticas, textos y autores cristianos para contar la milenaria historia de interacción entre Cristianismo y Derecho. El concepto de *Derecho* que aquí se contempla es aquel que entiende el Derecho como el orden normativo de la justicia, el poder y la libertad.

Intentar resumir –aunque sea sintéticamente– el contenido de cada uno de estos sesenta capítulos, excede con mucho el propósito de esta reseña. Por ello, solamente haremos una breve mención al contenido principal de cada capítulo, deteniéndonos un poco más en aquellos que, por su relación más directa o explícita con el derecho canónico, pueden ser de interés a nuestros lectores.

La Parte I, titulada «Cristianismo y Derecho desde una perspectiva histórica», contiene dieciséis capítulos, en los que se hace un análisis diacrónico de las relaciones del Cristianismo con el Derecho. El primero de ellos: «Cristianismo, Ley y Biblia», estudia el alcance y significado de la ley en las Sagradas Escrituras, mostrando como éstas han sido recibidas frecuentemente en la comunidad creyente como una especie de ley, cuya hermenéutica jurídica muestra un modo de vivir peculiar y una sabiduría nueva en el antiguo Israel. El segundo capítulo: «Cristianismo y derecho romano» analiza las relaciones recíprocas del Cristianismo y el derecho romano. Con el ascenso al poder de Constantino y los posteriores emperadores cristianos, la fe cristiana fue impregnando las actividades legislativas y judiciales del imperio, y a su vez el derecho romano fue también moldeando parte del imaginario teológico cristiano. El tercer capítulo: «Derecho y Padres de la Iglesia» relaciona el Derecho con la labor teológica y moral de los Padres de la Iglesia, mostrando cómo la enseñanza de estos constituye un *corpus* que da forma al pensamiento jurídico en la tradición cristiana y cómo hace nacer conceptos tan relevantes como el de ley divina, ley natural, libertad de religión, ciudadanía, bien común y conciencia moral.

Del capítulo cuarto al décimo encontramos los siguientes títulos: «Cristianismo y Derecho bizantino», «Cristianismo germánico y Derecho», «El Derecho en el contexto de la Escolástica medieval», «El desarrollo del derecho canónico clásico», «Cristianismo y derecho civil medieval», «Derecho y Cristianismo ortodoxo tras Bizancio» y «Reformas protestantes y Derecho». El capítulo undécimo analiza las relaciones entre la Reforma católica, el Derecho y la Escuela de Salamanca. En él se nos presenta la influencia del pensamiento teológico-moral y filosófico-jurídico de esta insigne escuela entre las universidades y pensadores católicos de toda la Península Ibérica, Europa Occidental y el resto del mundo. Se destacan las figuras de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez y su importancia en la renovación de la Escolástica desde la confluencia del humanismo renacentista con la tradición del *ius commune*; la magnífica síntesis intelectual de Teología y Derecho realizada en la Universidad de Salamanca e inspirada en el pensamiento medieval de Santo Tomás de Aquino; y la contribución de la escolástica española al Derecho con dos

grandes conquistas: la primera tiene que ver con el carácter racional y obligatorio del derecho, incluido el derecho positivo, y la segunda con la importancia de la *self-preservation* y los conceptos legales de dominio y derechos subjetivos asociados a ella.

El resto de capítulos de esta primera parte se titulan: «La Iglesia de Inglaterra y las Iglesias protestantes de Europa (1648-1800)», «Cristianismo y Derecho en la América de los primeros colonizadores», «Cristianismo y Derecho en la Ilustración», «Cristianismo y Derecho en el siglo XIX» y «Cristianismo y Derecho en el siglo XX».

Los capítulos que integran la Parte II, titulada: «La interacción global del Cristianismo y el Derecho hoy» (caps. 17-25), estudian la interrelación hodierna del Cristianismo y el Derecho en las grandes áreas geográficas de nuestro planeta: Europa, Norteamérica, Latinoamérica, África, Oriente Medio, el espacio postsoviético y Eurasia, el Noroeste y Sudeste asiático, y China. Con respecto a Europa, el capítulo dedicado a ella, expone cómo las mutuas relaciones entre Cristianismo y Derecho en el continente europeo están marcadas por la aceptación generalizada de la libertad de conciencia, por una variada pluralidad de acuerdos entre la Iglesia y el Estado y por la noción –frecuentemente invocada, pero de controvertida aplicación jurídica– de neutralidad del Estado. Es interesante destacar la lectura que se hace en este capítulo de las fuertes conexiones históricas mantenidas entre el Cristianismo y el Derecho en Europa y que han ido sedimentando una interrelación actual compleja en la que se pueden distinguir varios niveles. El primero nivel o estrato, de carácter más visible y superficial, se manifiesta en la creciente tensión entre las instituciones seculares y el Cristianismo. Las políticas públicas y las agendas de derechos humanos desafían cada vez más los valores cristianos en muchos aspectos, provocando reacciones que van desde solicitudes de objeción de conciencia hasta una oposición política abierta, con sus consecuentes reacciones de carácter populista. La segunda dimensión consiste en el papel político y cultural que el simbolismo cristiano ha adquirido últimamente. Bien arraigado en el constitucionalismo europeo, este simbolismo religioso es invocado en aras de construir un tejido conector robusto para las sociedades posmodernas, ya que funciona como una alternativa al secularismo político y como bastión de ciertos valores nacionales amenazados de desaparición. La tercera capa, más oculta, de relación entre el Cristianismo y el Derecho se puede rastrear en las profundas raíces cristianas de varios valores jurídicos muy extendidos en Europa,

incluidos el antipositivismo, el supranacionalismo y la solidaridad ante el inmigrante o extranjero.

En la Parte III, titulada: «El Cristianismo y los principales campos del Derecho» (caps. 26-38), se estudia la influencia del Cristianismo en los diversos campos del Derecho: derecho constitucional, derecho procesal, derecho penal, derecho contractual, derecho de familia, derecho de la propiedad, resarcimiento de daños, derecho fiscal y tributario, derecho laboral, derecho mercantil, derecho de enseñanza y derecho internacional. Mención aparte merece el capítulo 28, titulado: «Cristianismo y equidad». En este capítulo se examina la relevancia de esta institución jurídica desde Aristóteles hasta la moderna ley de equidad, pasando por un análisis de la cuestión en el derecho romano, la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento, la teología escolástica, el derecho canónico, la Reforma protestante y la Corte Suprema de Justicia inglesa de la época moderna. En este recorrido histórico, se nos muestra cómo todas esas fuentes tienden a vincular la equidad con la justicia, tanto como virtud política como virtud personal, es decir, como condición esencial para una sociedad justa y como característica esencial de lo que ha de entenderse por una persona justa.

En la Parte IV: «Derecho canónico, derechos humanos y libertad religiosa» (caps. 39-46), se exponen los derechos propios de las grandes confesiones cristianas (Católica, Ortodoxa y Reformada), así como las relaciones del Cristianismo con el derecho natural, los derechos humanos y la libertad religiosa, dedicando un capítulo particular al estudio de la libertad religiosa en el contexto asiático. Esta parte se cierra con un capítulo dedicado al análisis del Cristianismo y las relaciones Iglesia-Estado. Sobre el capítulo consagrado al Derecho canónico de la Iglesia católica, baste decir que en él se hace una completa exposición histórica y sistemática del mismo, subrayando cómo tras el desarrollo de la eclesiología por parte del Concilio Vaticano II, la teoría jurídica canónica ha frenado gran parte de las ambiciones cuasi estatales del antiguo derecho, enfatizando el fundamento teológico del derecho canónico y su propósito de servir a la Iglesia como comunidad de fieles católicos. Esta transformación teórica genera nuevas preguntas como, por ejemplo, si es posible hablar del derecho canónico actual como un verdadero derecho.

La Parte V se titula: «El cristianismo y las áreas emergentes del derecho» (caps. 47-53). Las materias estudiadas en los capítulos de esta parte responden a cuestiones de gran actualidad e inquietud en nuestras sociedades contemporáneas: la crisis ecológica, el fenómeno migratorio, el mundo de la salud y la atención médica, la biotecnología, la ética jurídica, la justicia racial y la justicia global. A

todos estos problemas e inquietudes sociales, el Cristianismo responde desde su doctrina social y desde las enseñanzas de sus principales autoridades. Hacemos mención especial al capítulo dedicado al cuidado de la Casa común. En él se nos dice que la humanidad está experimentando una crisis ecológica global sin precedentes. Se examinan los enfoques teológicos y políticos del medio ambiente a lo largo de la tradición cristiana, se reconocen las raíces humanas de la crisis ecológica y se sostiene que su origen principal puede encontrarse en el paradigma tecnocrático dominante que ha dado forma al desarrollo humano en los últimos dos siglos. Finalmente, se esbozan algunas soluciones para frenar y corregir la actual crisis ecológica.

La última parte del libro, la Parte VI, se titula: «El cristianismo y los impecederos principios y valores del derecho» (caps. 54-60). Los temas tratados en estos capítulos son los siguientes: «Cristianismo, amor y justicia», en el que se ofrece un estudio que pretende responder a la relación –tantas veces problemática, paradójica o antagónica– entre la caridad y la justicia en el pensamiento y la vida de los cristianos; «Cristianismo y dignidad humana»; «Cristianismo e igualdad», en el que se subraya la misión profética de la fe cristiana a la hora de señalar todo tipo de desigualdades y su lucha por una realizar una verdadera hermenéutica y aplicación del concepto de igualdad; «Cristianismo y Estado de derecho», donde se consideran las relaciones del Estado de derecho con el cristianismo y la sociedad en su conjunto, ofreciendo algunos ejemplos de actitudes cristianas hacia el Estado de derecho a través de la historia; «Cristianismo y soberanía», en el que se examina el significado de soberanía tanto en la teología cristiana como en la jurisprudencia moderna; «Cristianismo y proceso», en el que se analizan, desde un punto de vista cristiano, las virtudes y limitaciones del juicio humano; y finalmente, un capítulo dedicado a analizar las conexiones entre el cristianismo, la solidaridad y el derecho. En este último capítulo, cuyo autor es Rafael Domingo (coeditor de esta obra), se sostiene que el cristianismo transformó el concepto de solidaridad del derecho romano al redefinirlo como amor y situarlo en la esfera del amor divino. En este sentido, la solidaridad cristiana ilumina y realza la solidaridad secular. En la medida en que el hombre acrecienta su solidaridad con los demás, descubre su unidad radical con todos los portadores de la imagen divina. Cuanto más se aproxima la solidaridad humana a las ideas de amor, servicio y gratuidad, más manifiesta la solidaridad del Dios trinitario para con el ser humano. La solidaridad impregna todas las dimensiones de la existencia humana: la jurídica, la política, la social y la espiritual. Por lo tanto, implementar plenamente la solidaridad implica una profunda espiritualización de la sociedad. El cristianismo juega un papel

decisivo en la consecución de algunos objetivos sociales de solidaridad, como el respeto a todas las personas y sus derechos; la opción preferencial por los pobres, los enfermos y los más débiles; la abolición de la discriminación; la protección del planeta; y el desarrollo de una ley global para la humanidad.

La amplitud y riqueza de esta gran obra colaborativa la convierte en una obra de obligada referencia en el campo de las relaciones Cristianismo – Derecho y en un instrumento magnífico para el estudio de cualquier temática jurídica relacionada con la fe cristiana, o que quiera ser analizada desde esa perspectiva. Con la lectura de esta obra, el lector descubrirá no sólo la profunda y fecunda relación entre la fe cristiana y el mundo del Derecho a lo largo y ancho de la historia y la geografía mundial, sino que también encontrará en ella un enfoque novedoso, moderno, de gran riqueza y diversidad, acerca de esta relación. Agradecemos a sus autores, y muy especialmente a sus editores, esta obra sinfónica, orgánica y plural, que tanto aportará a la comprensión y estudio de las poliédricas relaciones entre el Derecho y la fe cristiana.

Francisco-José Campos-Martínez
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418