

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Revista Española de

Derecho Canónico

JULIO-DICIEMBRE 2025

Vol. 82 n.º 199

DIRECTOR/EDITOR

José San José Prisco, Universidad Pontificia de Salamanca.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN/Writing SECRETARY

Laura Magdalena Miguel, Universidad Pontificia de Salamanca.

CONSEJO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Francisco J. Campos Martínez, Universidad Pontificia de Salamanca.

Myriam Cortés Diéguez, Universidad Pontificia de Salamanca.

Cristina Guzmán Pérez, Universidad Pontificia de Comillas.

Ángel David Martín Rubio, Instituto Teológico de Cáceres.

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

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

CONSULTORES CIENTÍFICOS/SCIENTIFIC ADVISORS

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

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

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

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

Ludovic Danto, Institut catholique de Paris (Francia).

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

Jaime Justo Fernández, *Synodicum Hispanum* (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 (España).

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

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

Depósito Legal: S. 287-2013

Imprime: Editorial Sindéresis 2025

oscar@editorialsinderesis.com

SUMARIO/SUMMARY

I. ARTÍCULOS/ARTICLES

1. Rubén Nicolás Sans - Francisco José Zamora García -
José Fernández Tamames, La inteligencia artificial en el
estado de la Ciudad del Vaticano..... 369-386
*Artificial intelligence in the state of Vatican City: legal
norm, political system, and social doctrine of the Church*
2. Johnny Esteban Li, El abuso de potestad de un Superior
jerárquico can. 1378 §1..... 387-420
The abuse of power by a hierarchical superior: can. 1378 §1
3. Julio García Martín, Cmf, Consideraciones sobre el
rescriptum ex audiencia 421-458
Considerations on rescriptum ex audiencia
4. Ciro Tamaro, Alcune osservazioni sul diritto di resistenza
contro il tiranno nelle principali teorie teologiche e
filosofico-politiche medievali 459-480
*Some observations on the right of resistance against the
tyrant in major medieval theological and philosophical-
political theories*
5. Manuel Lázaro Pulido, La misericordia y la ley penal en
Alfonso de Castro: teología, predicación y racionalidad
jurídica en la Edad Moderna 481-510
*Theological foundations of mixed legal penalty:
relationship between the divine mercy and the legal
penalty on Alfonso de Castro*

6. Guillermo Suárez Blázquez, Los tribunales de la ley cristiana (*episcopalis audientia*): una jurisdicción arbitral especial del Imperio (siglos II-V) 511-538
The christian law courts (episcopalis audientia): a special arbitration jurisdiction of the Empire (2nd century AD-6th century AD)

II. DOCUMENTACIÓN/DOCUMENTATION

1. DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota explicativa sobre la prohibición de borrado en el registro parroquial de bautismos. Texto original italiano, traducción al castellano y comentario 539-548
2. DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Respuesta sobre el deber de respetar la *bona fama defuncti* (can. 220) en el derecho canónico actual. Texto original italiano, traducción al castellano y comentario 549-564

III. COLECTÁNEA DE JURISPURDENCIA/JURISPRUDENCE COLLECTION

1. MONS. ALEJANDRO ARELLANO, Sentencia de 10 de enero de 2018. Grave defecto de discreción de juicio 565-602
2. CARLOS MORÁN BUSTOS, Sentencia de 20 de diciembre de 2023. Exclusión del bien de los cónyuges 603-631

IV. RECENSIONES/BOOK REVIEW 633-672

La inteligencia artificial en el estado de la Ciudad del Vaticano: norma jurídica, sistema político y doctrina social de la Iglesia

Artificial intelligence in the state of Vatican City: legal norm, political system, and social doctrine of the Church

RUBÉN NICOLÁS SANS

Doctor en Ciencias de la Computación e Inteligencia Artificial

Director de la Escuela Superior de Ingeniería, Ciencia y Tecnología

UNIE Universidad. ruben.nicolas@universidadunie.com

ORCID: 0000-0002-9234-5764

FRANCISCO JOSÉ ZAMORA GARCÍA

Doctor en Derecho Canónico y Doctor en Derecho

UNIE Universidad. franciscojose.zamora@universidadunie.com

ORCID: 0000-0003-0696-4778

JOSÉ FERNÁNDEZ TAMAMES

Licenciado en Teología

UNIE Universidad. jose.fernandezt@universidadunie.com

ORCID: 0009-0007-8851-9833

Recepción: 17 de julio de 2025

Aceptación: 01 de septiembre de 2025

RESUMEN

El presente artículo examina el Decreto DCCII/2024 sobre inteligencia artificial del Estado de la Ciudad del Vaticano, analizando su singular inserción dentro de un sistema jurídico-teocrático, su articulación con la Doctrina Social de la Iglesia y su relación comparada con marcos regulatorios de la Unión Europea, Estados Unidos y la UNESCO. A partir de un enfoque interdisciplinario —jurídico, político y teológico—, se demuestra que la normativa vaticana constituye una expresión normativa única, caracterizada por su fundamento antropológico-teológico, su coherencia doctrinal y su estabilidad institucional. Se defiende que el Vaticano ofrece una voz ética distintiva y estable ante los desafíos globales que plantea el desarrollo de la inteligencia artificial.

Palabras clave: antropología teológica, derecho vaticano, doctrina social de la Iglesia, ética de la inteligencia artificial, gobernanza algorítmica, regulación comparada.

ABSTRACT

This article analyzes the DCCII/2024 Decree on Artificial Intelligence issued by the Vatican City State, focusing on its unique status within a theocratic legal system, its doctrinal foundation in Catholic Social Teaching, and its comparative alignment with regulatory frameworks from the European Union, the United States, and UNESCO. Through an interdisciplinary approach — legal, political, and theological — the study shows that the Vatican regulation represents a singular normative model, marked by theological anthropology, doctrinal coherence, and institutional stability. The Vatican is presented as a distinctive and morally consistent voice in the global ethical debate on artificial intelligence.

Keywords: algorithmic governance, artificial intelligence ethics, comparative regulation, catholic social teaching, theological anthropology, Vatican law.

1. INTRODUCCIÓN: LA IA COMO DESAFÍO GLOBAL Y LA RESPUESTA DEL VATICANO

1.1. La revolución de la inteligencia artificial: un cambio de época

La inteligencia artificial (IA) se ha consolidado como un fenómeno transformador de alcance global, marcando un verdadero cambio de época que redefine las interacciones humanas, las estructuras económicas y la dinámica de la guerra. Esta tecnología, capaz de analizar grandes volúmenes de datos, aprender de ellos y tomar decisiones de manera autónoma, presenta tanto vastas oportunidades para el progreso humano como desafíos éticos fundamentales que exigen una reflexión profunda sobre la responsabilidad y la seguridad de la humanidad.

Desde la perspectiva de la Iglesia Católica, el avance tecnológico, incluida la IA, es visto como una “colaboración del hombre y la mujer con Dios en el perfeccionamiento de la creación visible”¹. Esta visión sitúa a la IA no solo como un producto de la ingeniosidad humana, sino como un don divino, lo que intrínsecamente carga su desarrollo y aplicación con una profunda responsabilidad moral. Si la IA es un regalo de Dios, su utilización debe alinearse con un propósito que es inherentemente bueno y que sirve a la humanidad. Esto implica que las consideraciones éticas no son un añadido posterior o una capa regulatoria secundaria, sino una parte esencial de la naturaleza y el propósito de la tecnología misma.

La Iglesia también reconoce los riesgos inherentes a esta innovación, que incluyen la potencial exacerbación de la discriminación, el aumento de la pobreza y la brecha digital, la ampliación de las desigualdades sociales y la posibilidad de manipulación para beneficio personal o corporativo². En este contexto, el establecimiento de un marco ético-jurídico robusto se vuelve una exigencia impostergable para asegurar que la IA permanezca al servicio de la persona humana y del bien común.

1.2. El Estado de la Ciudad del Vaticano: un actor singular en el debate sobre la IA

El Estado de la Ciudad del Vaticano se presenta como un actor singular en el escenario global de la IA. Se trata del estado soberano más pequeño del mundo

¹ DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, *Antiqua et Nova* (28.01.2025), [online] [ref. 17 de julio de 2025]; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html

² FRANCISCO, *Laudato Si'*, (24.05.2015), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, n. 107.

en extensión y población, caracterizado por una forma de gobierno de monarquía absoluta, electiva, teocrática y católica, donde el Sumo Pontífice ejerce la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial³.

Aunque el Vaticano es el territorio, la Santa Sede es la institución suprema de la Iglesia Católica, dotada de personalidad jurídica internacional que le permite establecer relaciones diplomáticas con otras naciones. La razón de ser del Estado Vaticano es asegurar la independencia de la Santa Sede para el libre ejercicio de su misión espiritual universal.

En los últimos años, el Vaticano ha asumido un papel proactivo en el debate global sobre la ética de la IA, posicionándose como un "faro moral" en el mundo contemporáneo. La promulgación del Decreto DCCII/2024⁴ representa un hito significativo en este camino. Esta norma, aplicable dentro del territorio vaticano y en actividades relacionadas con la Santa Sede, establece principios y prohibiciones específicas para el uso ético de la IA.

Desde 2016, el Vaticano ha promovido conferencias y documentos clave sobre la materia, destacando el *Rome Call for AI Ethics* (2020)⁵, que sentó las bases de una «algor-ética» centrada en la dignidad humana. El Papa Francisco ha reiterado que la IA debe servir al ser humano y nunca sustituir su capacidad de juicio moral.

1.3. Estructura y propósito del presente estudio

Este artículo ofrece un análisis del Decreto DCCII/2024 sobre inteligencia artificial del Estado de la Ciudad del Vaticano, abordando su fundamentación política, comparación con otras normativas internacionales (UE, EE. UU., UNESCO), y su articulación con la Doctrina Social de la Iglesia. El estudio tiene por objetivo mostrar cómo la normativa vaticana constituye una expresión singular de la convergencia entre tecnología, derecho y moral teológica, en un tiempo donde el discernimiento ético se vuelve urgente e ineludible.

³ FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano (13.05.2023), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/_20230513-legge-fond-sv.html

⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII recante “Linee Guida in materia di intelligenza artificiale”, (16.12.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vaticanstate.va/images/N.%20DCCII.pdf>

⁵ PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, Rome Call for AI Ethics, (28.02.2020), art. 3, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf

2. EL SISTEMA POLÍTICO Y JURÍDICO DEL ESTADO DE LA CIUDAD DEL VATICANO: CONTEXTO PARA LA REGULACIÓN DE LA IA

2.1. Fundamentos jurídicos del Estado Vaticano: soberanía, finalidad espiritual y estructura institucional

El Estado de la Ciudad del Vaticano es una entidad soberana de naturaleza jurídica singular. Fundado mediante los Pactos de Letrán de 1929 entre la Santa Sede y el Reino de Italia, este Estado tiene como razón de ser el garantizar la independencia de la Santa Sede para el ejercicio pleno de su misión espiritual universal. En palabras del propio texto concordatario, se trataba de "asegurar a la Santa Sede una soberanía indiscutida en el ámbito internacional"⁶.

La forma de gobierno es una monarquía absoluta, electiva, teocrática y católica. El Papa, como Sumo Pontífice, concentra en su persona los poderes legislativo, ejecutivo y judicial⁷. Esta concentración de competencias se justifica en virtud del carácter espiritual de su misión y de la singularidad del Estado vaticano como instrumento de libertad para la Santa Sede.

La soberanía efectiva se manifiesta en una estructura institucional autónoma. El poder legislativo se ejerce, salvo reserva expresa del Papa, por la Pontificia Comisión para el Estado de la Ciudad del Vaticano, integrada por cardenales nombrados por el Pontífice por períodos quinquenales. El poder ejecutivo recae en el Presidente de la Comisión, que a su vez ostenta el título de Presidente del Gobernatorato. Este órgano centraliza la administración ordinaria mediante Direcciones y Oficinas Centrales. El poder judicial se ejerce por tribunales propios, encabezados por un Promotor de Justicia y un Presidente del Tribunal⁸.

Este sistema responde a una lógica profundamente distinta de la secular: en el Vaticano, la moral y la espiritualidad no son esferas separadas del poder político, sino su principio fundante. Por tanto, cualquier norma —incluyendo las referidas a tecnologías como la inteligencia artificial— será expresión no de una voluntad política autónoma, sino de una razón teológica aplicada al bien común.

⁶ SANTA SEDE - REGNO D'ITALIA, Trattato (Patti Lateranensi), (11.02.1929), art. 2, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vaticanstate.va/phocadownload/leggi-decreti/TrattatoSantaSedeItalia.pdf>

⁷ FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, art. 1.

⁸ FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, arts. 2-6.

2.2. El sistema normativo mixto: interrelación entre legislación civil y derecho canónico

El ordenamiento jurídico vaticano se sustenta en una estructura normativa dual, en la que el derecho canónico tiene primacía. A diferencia de los Estados laicos, donde la ley civil posee autonomía plena, en el Vaticano el derecho canónico no solo inspira, sino que estructura la legislación estatal.

Históricamente, el Vaticano adoptó gran parte del Código Civil italiano de 1942 para sus relaciones jurídicas civiles internas. Sin embargo, a partir de 2008, esta práctica fue modificada: el Vaticano dejó de incorporar automáticamente las leyes italianas, decidiendo evaluarlas caso por caso, según su compatibilidad con la doctrina católica⁹. Esta decisión reforzó su autonomía jurídica, reafirmando que ningún desarrollo legal externo puede imponerse si contradice los principios morales de la Iglesia.

La norma jurídica fundamental es la Ley Fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano (última reforma: 13 de mayo de 2023), que establece la organización política, la administración del Estado y la coordinación con la Santa Sede. A nivel práctico, el ordenamiento civil incorpora directamente el Código de Derecho Canónico y las decisiones doctrinales del Magisterio como fuente de interpretación y de autoridad suprema.

Este sistema mixto permite que la legislación civil —como la relativa a la IA— esté permanentemente integrada en una visión antropológica y teológica coherente, lo que le confiere una originalidad normativa que ninguna otra jurisdicción comparte.

2.3. La función del Gobernatorato y de los Dicasterios en la emisión normativa: el Decreto DCCII/2024 sobre Inteligencia Artificial

El Gobernatorato del Estado Vaticano, presidido por el mismo Cardenal que dirige la Comisión Pontificia, es el órgano ejecutivo y administrativo principal¹⁰. Tiene competencias para dictar Ordenanzas, Reglamentos y disposiciones legales, las cuales deben ser confirmadas por la Comisión si afectan al ámbito general del

9 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decreto sulla entrata in vigore delle leggi, (01.01.2009), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2009_aprile%202009.pdf.

10 FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, art. 5.

Estado. En casos de urgencia, puede promulgar normas con fuerza de ley, sujetas a confirmación en un plazo de 90 días¹¹.

El Decreto DCCII/2024 y citado, firmado el 16 de diciembre de 2024 y en vigor desde el 1 de enero de 2025, fue promulgado por esta vía institucional. Su origen doctrinal puede rastrearse en el trabajo conjunto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para la Cultura y la Educación, responsables de publicar *Antiqua et Nova*, y en la implicación del Papa Francisco en los debates del G7 y de la Pontificia Academia para la Vida¹².

El contenido del Decreto DCCII/2024 incluye principios éticos, exigencias técnicas y prohibiciones explícitas sobre usos de la IA contrarios a la dignidad humana, como manipulaciones subliminales, decisiones judiciales automatizadas o discriminación por inferencias antropológicas¹³.

Cabe destacar la agilidad del Vaticano: entre la firma y la entrada en vigor transcurrieron solo 15 días. En contraste, el Reglamento de IA de la UE (Reglamento 2024/1689)¹⁴ será plenamente operativo en 2026. Esta celeridad revela la capacidad del Vaticano para actuar como un legislador moral global, cuyo peso no depende del volumen de su población, sino de la coherencia doctrinal de su marco ético.

3. ANÁLISIS COMPARADO DEL DECRETO VATICANO SOBRE IA Y MARCOS REGULATORIOS INTERNACIONALES

3.1. Contenido y principios rectores del Decreto DCCII/2024: precaución, transparencia y centralidad humana

El Decreto DCCII/2024 del Estado de la Ciudad del Vaticano establece un marco ético-jurídico integral para el uso de la inteligencia artificial en su territorio y en actividades vinculadas a la Santa Sede. Su punto de partida es una concepción teológica de la persona como imagen de Dios (imago Dei), desde la cual

11 FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, art. 7.

12 FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida, (28.02.2020), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_academia-perlavita.html.

13 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulos II y III.

14 PARLAMENTO EUROPEO, Regolamento (UE) 2024/506 del Parlamento Europeo e del Consiglio, del 13.03.2024, relativo all'intelligenza artificiale, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401689.

emanan los principios de centralidad humana, precaución, transparencia, confidencialidad, no discriminación, y promoción del bien común¹⁵.

La norma prohíbe expresamente: inferencias antropológicas con efectos discriminatorios; técnicas de manipulación subliminal que causen daño físico o psicológico; sistemas de IA inaccesibles para personas con discapacidad; cualquier uso que sustituya la autonomía humana en decisiones judiciales o morales¹⁶.

Además, exige que todo contenido generado por IA se identifique explícitamente con la sigla “IA” y se garantice la trazabilidad de su origen. La inteligencia artificial, según el decreto, no debe sustituir, sino complementar la capacidad humana, preservando el juicio moral, la deliberación libre y la relacionalidad personal¹⁷.

Esta regulación se inspira explícitamente en el documento *Antiqua et Nova*, que diferencia claramente entre la inteligencia artificial como fruto humano y la inteligencia humana como portadora de dignidad, libertad y capacidad trascendente¹⁸.

3.2. Comparación con el Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea (Reglamento (UE) 2024/1689)

El Reglamento de la UE sobre IA, aprobado en 2024 y de aplicación progresiva hasta 2026, adopta un modelo de regulación basado en el riesgo: riesgo inaceptable, alto, limitado y mínimo. Establece prohibiciones específicas, como los sistemas de puntuación social o la manipulación subliminal, y regula exhaustivamente los sistemas de alto riesgo¹⁹.

Similitudes:

- Ambos marcos prohíben usos de IA que puedan distorsionar el comportamiento humano o afectar la dignidad.
- Ambos insisten en la transparencia, la trazabilidad y la supervisión humana.

15 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Cap. I, arts. 2–5.

16 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo III, art. 15.

17 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo II, arts. 9–11.

18 DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, *Antiqua et Nova*, nn. 1–7.

19 PARLAMENTO EUROPEO, Regolamento (UE) 2024/506, arts. 5–7.

Diferencias:

- El enfoque vaticano está fundamentado en una antropología teológica que concibe la dignidad como “sagrada e inviolable”²⁰, mientras que la UE emplea un lenguaje jurídico-secular de derechos fundamentales.
- La UE responde a la lógica del mercado interno y protección legal, el Vaticano responde a una lógica de misión moral universal.
- El Vaticano prohíbe cualquier aplicación contraria a su misión espiritual²¹; la UE admite ciertas excepciones bajo condiciones de proporcionalidad.

3.3. Comparación con la Executive Order 14110 y 14179 de EE. UU.

La Executive Order 14110 (octubre de 2023) fue un intento ambicioso de establecer un marco federal ético y seguro para la IA²². Fue reemplazada por la Executive Order 14179 (enero de 2025), que adoptó un tono marcadamente pro-competencia e innovación, priorizando la “remoción de barreras” a la supremacía tecnológica estadounidense²³.

Similitudes:

- Ambas órdenes coinciden en identificar riesgos y promover prácticas seguras.
- Comparten objetivos de protección de privacidad y lucha contra el sesgo algorítmico.

Diferencias:

- La política estadounidense es volátil y condicionada políticamente, mientras que la del Vaticano es estable y doctrinalmente coherente.

20 PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, Rome Call for AI Ethics, Principio de «Transparencia»; DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Antiqua et Nova*, n. 15.

21 Decreto DCCI/2024, Capítulo III, art. 15, letra e).

22 THE WHITE HOUSE, Executive Order 14110 on the Safe, Secure, and Trustworthy Development and Use of Artificial Intelligence (30.10.2023), Sección 1, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://bidenwhitehouse.archives.gov/briefing-room/presidential-actions/2023/10/30/executive-order-on-the-safe-secure-and-trustworthy-development-and-use-of-artificial-intelligence/>.

23 THE WHITE HOUSE, Executive Order 14179 on Removing Barriers to American Leadership in Artificial Intelligence (23.01.2025), Sección 1, letra a), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/removing-barriers-to-american-leadership-in-artificial-intelligence/>

- La EO 14179 pone énfasis en el liderazgo global y la eficiencia competitiva; el Vaticano prioriza la sabiduría moral, el discernimiento y la fraternidad universal.
- EE. UU. concibe la IA como motor económico; el Vaticano como don de Dios que exige responsabilidad trascendente.

3.4. Comparación con la Recomendación de la UNESCO sobre la Ética de la IA (2021)

La Recomendación de la UNESCO es el primer marco global consensuado sobre ética de la IA. Establece cuatro valores centrales (dignidad humana, inclusión, paz, sostenibilidad) y diez principios, entre ellos la transparencia, la equidad y la supervisión humana²⁴.

Similitudes:

- Coincidén en promover el bien común y la no discriminación.
- Subrayan la importancia de la supervisión humana, la trazabilidad y la protección de derechos.

Diferencias:

- La UNESCO opta por un lenguaje multilateral, general y no vinculante.
- El Vaticano introduce prohibiciones explícitas con base moral, enraizadas en su Doctrina Social, como la defensa de la “integridad antropológica”²⁵.
- Mientras la UNESCO busca consenso entre culturas, el Vaticano articula una visión universal basada en la revelación cristiana.

²⁴ UNESCO, Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence (23.11.2021), Secciones I y II, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380455>.

²⁵ Decreto DCCII/2024, Capítulo I, art. 3; Capítulo III, art. 15, letra a).

3.5. Tabla comparativa de principios clave (Vaticano, UE, EE. UU., UNESCO)

Principio / Enfoque	Vaticano (DCCII/2024)	UE (Regl. 2024/1689)	EE. UU. (EO 14110/14179)	UNESCO (2021)
Fundamento ético	Teológico (DSI, dignidad sagrada, don de Dios)	Derechos fundamentales, secular	Competitividad, privacidad, liderazgo	Derechos humanos, diversidad, sostenibilidad
Enfoque regulatorio	Prohibiciones morales, salvaguarda espiritual	Basado en el riesgo	Mitigación flexible, innovación guiada	Marco ético no vinculante
Centralidad humana	Absoluta. Prohibición de manipulación y sustitución del juicio humano	Protección de autonomía y agencia	Valor instrumental, no central	Respeto y promoción de la dignidad humana
Transparencia / Etiquetado	Obligatorio (“IA”)	Obligatorio en sistemas de alto riesgo	Recomendado, no normativo	Sugerido según contexto
Supervisión / Gobernanza	Comisión Vaticana de IA	Oficina Europea de IA y autoridades nacionales	White House AI Council	Mecanismo multilateral adaptativo
Sostenibilidad y cuidado de la creación	Sostenibilidad digital como dimensión moral	Mención en relación con los ODS	Energía limpia para data centers	Parte integral de la recomendación ética

3.6. Particularidades del enfoque vaticano: visión antropológica, salvaguarda moral y universalidad del bien común

La regulación vaticana destaca por su profundidad antropológica y su intención de salvaguardar no solo la legalidad del uso de la IA, sino la integridad espiritual y moral del ser humano. Es la única normativa que, en primer lugar, prohíbe explícitamente inferencias antropológicas y manipulaciones subliminales²⁶. En segundo lugar, se fundamenta en la teología de la dignidad humana²⁷. Y, por último, que integra su visión con una tradición moral coherente y milenaria.

Mientras los marcos seculares buscan proteger libertades y derechos dentro de un horizonte jurídico cambiante, el Vaticano propone una brújula ética constante, ofreciendo a la humanidad una dirección basada en la “sabiduría del corazón”²⁸, frente a la tentación de la industrialización del pensamiento.

4. EL MARCO DOCTRINAL DE LA NORMA VATICANA: LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO FUNDAMENTO

4.1. Principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia aplicados a la IA

El Decreto DCCII/2024 se enraíza profundamente en los principios de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), cuerpo teológico-moral que guía la acción del cristiano en la vida social, económica y política. Lejos de ser una reacción tardía ante los desafíos digitales, la DSI ofrece una estructura ética preexistente que se extiende orgánicamente a la inteligencia artificial.

a) Dignidad de la persona humana

La persona es creada a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,27) y, por tanto, posee una dignidad intrínseca que ninguna tecnología puede reducir, simular ni reemplazar. La IA debe estar al servicio del ser humano, y nunca cosificarlo, manipularlo ni sustituir su capacidad de juicio moral²⁹. El Decreto DCCII/2024

26 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo III, art. 15, letras a) y b).

27 DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Antiqua et Nova*, n. 1; PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, Rome Call for AI Ethics, Principio de «Inclusión».

28 FRANCISCO, Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Inteligencia artificial y sabiduría del corazón. Para una comunicación plenamente humana (24.01.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>

29 DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, *Antiqua et Nova*, nn. 3-5.

prohíbe usos de IA que atenten contra esta dignidad, como decisiones automatizadas sin supervisión humana o técnicas subliminales de influencia³⁰.

b) Bien común y justicia algorítmica

La IA debe orientarse al bien común, entendido como el conjunto de condiciones que permiten a todos alcanzar su plenitud humana. Esto exige combatir la exclusión digital, los sesgos algorítmicos y la concentración tecnológica. La norma vaticana subraya que los sistemas deben ser accesibles para las personas con discapacidad, y prohíbe todo uso que genere nuevas desigualdades o acentúe injusticias³¹.

c) Solidaridad

La IA no puede ser privilegio de unos pocos. El principio de solidaridad llama a una cooperación internacional tecnológica y al acceso equitativo a sus beneficios. El Vaticano aboga por una IA inclusiva, especialmente dirigida a los más pobres y vulnerables, en coherencia con su opción preferencial por los pobres³².

d) Subsidiariedad

La DSi exige que las decisiones se tomen en el nivel más próximo posible a la persona. En IA, esto implica promover el desarrollo local, la participación de comunidades en la creación de soluciones tecnológicas y la defensa de la autonomía frente a sistemas centralizados y opacos.

Esta aplicación doctrinal revela que la DSi no es un freno al desarrollo, sino una guía para su humanización. Como indica *Laudato Si*³³, el desafío no es detener la tecnología, sino orientarla con sabiduría, hacia fines justos, sostenibles y espirituales.

4.2. Articulación con documentos clave del Magisterio de la Iglesia

a) *Antiqua et Nova* (2025)

Es el documento doctrinal más explícito sobre IA publicado por la Santa Sede. Subraya la distinción ontológica entre inteligencia artificial e inteligencia humana.

30 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Cap. III, art. 15.

31 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo II, art. 9; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, Madrid: BAC, 2005, n. 164.

32 FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 158.

33 FRANCISCO, *Laudato Si*, nn. 102–114.

mana, advirtiendo contra el reduccionismo cognitivo y la “industrialización del pensamiento”³⁴. Alerta sobre los riesgos de la IA en guerra, educación, privacidad, trabajo y relaciones humanas. El Decreto DCCII/2024 bebe directamente de este documento y lo implementa normativamente³⁵.

b) Rome Call for AI Ethics (2020)

Firmado por la Pontificia Academia para la Vida y empresas como IBM y Microsoft, este texto introduce seis principios: transparencia, inclusión, responsabilidad, imparcialidad, fiabilidad y privacidad³⁶. El Decreto DCCII/2024 retoma estos principios como base para una “algor-ética”, es decir, una ética del diseño algorítmico con valores incorporados desde el origen³⁷.

c) *Laudato Si* (2015)

Aunque centrada en la ecología, esta encíclica introduce el concepto de ecología integral, aplicable también a la IA. La Iglesia denuncia el “paradigma tecnocrático” y reclama una tecnología al servicio de la creación y la sostenibilidad³⁸. La norma vaticana sobre IA asume esta visión al incorporar el principio de “sostenibilidad digital” como criterio moral³⁹.

d) Discursos del Papa Francisco (2019–2024)

El Pontífice ha advertido contra la deshumanización de la IA y la tentación de buscar en ella “sentido o plenitud”, lo que puede derivar en idolatría⁴⁰. En la Jornada Mundial de la Paz 2024, pidió un tratado internacional que prohíba las armas autónomas letales, afirmando que “ninguna máquina debería tener poder para quitar la vida de un ser humano”⁴¹. Estas advertencias subrayan el carácter sagrado de la vida y la necesidad de gobernanza moral global.

34 DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Antiqua et Nova*, nn. 10-14.

35 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Preámbulo y Capítulo I.

36 PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, Rome Call for AI Ethics, 2-3.

37 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo I, art. 5.

38 FRANCISCO, *Laudato Si*, nn. 101, 107.

39 PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo I, art. 5, letra f).

40 FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida: El “humano” en la era de la inteligencia artificial (28.02.2020), [online] [ref. 17 de julio de 2025]; https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html; FRANCISCO, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz: Inteligencia artificial y paz (01.01.2024) [online] [ref. 17 de julio de 2025]; <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-paz2024.html>.

41 FRANCISCO, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz, n. 5.

4.3. El papel de la Iglesia como conciencia ética ante la revolución digital

La Iglesia se propone no solo como un actor institucional, sino como una conciencia ética global frente al avance de la IA. Su misión no es técnica ni meramente normativa, sino espiritual: proteger la interioridad humana frente a su reducción a datos, algoritmos o perfiles conductuales.

El concepto de “sabiduría del corazón”, repetido por el Papa Francisco⁴², representa una alternativa al paradigma de la eficiencia. Esta sabiduría integra razón y afecto, cuerpo y espíritu, pasado y futuro, discernimiento y comunión. La IA, por muy sofisticada que sea, no puede replicar esta experiencia ni su orientación hacia lo trascendente.

En este sentido, la Iglesia no se limita a regular el uso de la IA, sino que busca humanizar el horizonte mismo del desarrollo tecnológico, evitando su absolutización. Frente al determinismo tecnológico, ofrece el camino del discernimiento ético; frente al utilitarismo algorítmico, propone el principio de gratuidad; frente a la idolatría de la eficiencia, proclama la primacía del amor.

5. CONCLUSIÓN: HACIA UNA INTELIGENCIA ARTIFICIAL AL SERVICIO DEL FLORECIMIENTO HUMANO

5.1. Síntesis de los hallazgos principales

El análisis del Decreto DCCII/2024 revela que el Estado de la Ciudad del Vaticano ha producido una norma jurídica pionera, cuyo contenido excede la lógica regulatoria convencional para adentrarse en el terreno de la ética teológica aplicada al desarrollo tecnológico⁴³. La singularidad del Vaticano —como entidad soberana donde convergen autoridad espiritual y jurisdicción civil— le permite emitir disposiciones legales que reflejan directamente la Doctrina Social de la Iglesia.

En comparación con marcos regulatorios como el Reglamento de la UE, las Executive Orders de EE. UU, ya citadas, o la Recomendación de la UNESCO⁴⁴, la norma vaticana, articula un fundamento antropológico y teológico explícito;

⁴² FRANCISCO, Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Inteligencia artificial y sabiduría del corazón. Para una comunicación plenamente humana, (24.01.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>.

⁴³ PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Preámbulo y Capítulo I.

⁴⁴ UNESCO, Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial, París: UNESCO, 2021.

prohíbe prácticas que atentan contra la dignidad desde una perspectiva espiritual; introduce principios como la “sabiduría del corazón” y la “integridad antropológica” que son inexistentes en otras regulaciones; y muestra una coherencia doctrinal y estabilidad política difícil de encontrar en contextos seculares. Lejos de ser una respuesta reactiva, la regulación vaticana constituye una propuesta proactiva y universal, basada en la idea de que la tecnología debe humanizar, no despersonalizar; servir, no dominar; acompañar, no suplantar⁴⁵.

5.2. Implicaciones y desafíos para el futuro

El modelo vaticano ofrece una brújula ética en un panorama global marcado por la fragmentación normativa, la volatilidad política y el predominio de intereses económicos. Su propuesta consiste en recuperar el valor del discernimiento moral frente al automatismo técnico, proponiendo una gobernanza centrada en la persona, el bien común y la justicia social⁴⁶.

Sin embargo, llevar esta visión al ámbito internacional exige traducir principios teológicos en criterios operativos y verificables para los desarrolladores de IA; fomentar el diálogo entre comunidades religiosas y científicas; articular un lenguaje ético común que permita la colaboración multilateral sin diluir la identidad cristiana; y fortalecer una educación moral en tecnologías emergentes, que forme conciencias capaces de resistir tanto la despersonalización como la fascinación ingenua por la IA⁴⁷.

El riesgo principal no es el mal uso de la IA, sino la pérdida del juicio humano ante su uso. Por ello, el Vaticano llama a cultivar una sabiduría integral —ética, espiritual, relacional— que guíe a la humanidad en este nuevo tiempo⁴⁸.

5.3. Llamado a la acción: responsabilidad compartida para una IA verdaderamente humana

Este artículo concluye con una exhortación a los diversos actores sociales de una manera concreta y explícita:

45 DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Antiqua et Nova*, nn. 1-7 y 15; PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII/2024, Capítulo I, art. 5; PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, Rome Call for AI Ethics.

46 FRANCISCO, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz, n. 4.

47 PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, Rome Call for AI Ethics, Sección «Education».

48 FRANCISCO, Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales.

- Desarrolladores y empresas tecnológicas: Incorporar principios de "algorética" desde el diseño, evitando la neutralidad moral de los sistemas y promoviendo la justicia algorítmica⁴⁹.
- Gobiernos e instituciones internacionales: Establecer marcos jurídicos estables, éticos y humanistas que dialoguen con propuestas como la vaticana.
- Universidades e instituciones educativas: Formar profesionales no solo técnicamente competentes, sino moralmente lúcidos, con conciencia crítica sobre el impacto de sus creaciones.
- Sociedad civil: Participar activamente en los debates sobre el uso y el control de la IA, y reclamar sistemas justos, inclusivos y sostenibles.
- La Iglesia Católica: Profundizar su papel como conciencia crítica y guía espiritual, promoviendo la interioridad, el discernimiento, la comunión y el sentido trascendente del desarrollo⁵⁰.

La inteligencia artificial no es destino, sino decisión. La humanidad está llamada a configurarla según la medida del corazón humano. Y la Iglesia, desde su tradición de sabiduría moral y espiritual, ofrece una voz imprescindible en esta configuración. Como afirmó el Papa Francisco: "El desarrollo de la IA nos exige una ética renovada, una mirada que no pierda de vista al ser humano"⁵¹.

REFERENCIAS

- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decreto sulla entrata in vigore delle leggi, (01.01.2009), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2009/aprile%202009.pdf>.
- DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Antiqua et Nova*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2025.
- FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida: El "humano" en la era de la inteligencia artificial (28.02.2020) [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html.
- FRANCISCO, Laudato Si', (24.05.2015), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

49 PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, Rome Call for AI Ethics, Principios de «Inclusión» y «Responsabilidad».

50 FRANCISCO, Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales.

51 FRANCISCO, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz, n. 6.

FRANCESCO, Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, (13.05.2023), [online] [ref. 17 de julio de 2025]: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu proprio/documents/20230513-legge-fond-scv.html>

FRANCISCO, Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Inteligencia artificial y sabiduría del corazón. Para una comunicación plenamente humana, (24.01.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>.

FRANCISCO, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz: Inteligencia artificial y paz, (01.01.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>.

PARLAMENTO EUROPEO, Regolamento (UE) 2024/506 del Parlamento Europeo e del Consiglio, del 13.03.2024, relativo all'intelligenza artificiale, [online] [ref. 17 de julio de 2025]: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401689 LVIII

PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, Rome Call for AI Ethics, (28.02.2020), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Decreto DCCII recante "Linee Guida in materia di intelligenza artificiale", (16.12.2024), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://www.vaticanstate.va/images/N.%20DCCII.pdf>.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, Madrid: BAC, 2005, n. 164.

SANTA SEDE - REGNO D'ITALIA, Trattato (Patti Lateranensi) (11.02.1929), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://www.vaticanstate.va/phocadownload/leggi-decreti/TrattatoSantaSedeItalia.pdf>.

THE WHITE HOUSE, Executive Order 14110 on the Safe, Secure, and Trustworthy Development and Use of Artificial Intelligence (30.10.2023) [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://bidenwhitehouse.archives.gov/briefing-room/presidential-actions/2023/10/30/executive-order-on-the-safe-secure-and-trustworthy-development-and-use-of-artificial-intelligence/>.

THE WHITE HOUSE, Executive Order 14179 on Removing Barriers to American Leadership in Artificial Intelligence (23.01.2025), [online] [ref. 17 de julio de 2025]:
<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/removing-barriers-to-american-leadership-in-artificial-intelligence/>.

El abuso de potestad de un superior jerárquico: can. 1378 §1.

The abuse of power by a hierarchical superior: can. 1378 §1.

JOHNNY ESTEBAN LI MESIAS

Doctor en Derecho Canónico

padrejohnnyliscj@gmail.com

ORCID: 0009-0009-4282-5637

Recepción: 31 de julio de 2025

Aceptación: 16 de octubre de 2025

RESUMEN

Resulta necesario asumir institucionalmente que existen riesgos y, en ciertos casos, realidades de abuso de potestad de gobierno dentro de comunidades de vida consagrada y presbiterios diocesanos. Esto puede producir un efecto devastador tanto para la persona que lo padece (en el ámbito vocacional, espiritual, psicológico y hasta físico) como también para la comunidad. Al abordar la problemática expuesta nos encontramos con la dificultad de la amplitud con la cual se refiere el canon 1378§1 al delito de abuso de potestad eclesiástica, del oficio o del cargo. En el canon no se mencionan los elementos constitutivos de esta conducta delictiva. Sin duda, esta amplitud y generalidad sugiere la siguiente pregunta: ¿cuáles son los criterios para establecer que un superior jerárquico ha cometido este delito? Pareciera ser que la posible imposición de una pena queda ampliamente a discrecionalidad de la autoridad jerárquicamente superior, lo que también a su vez podría dar lugar a arbitrariedades en la aplicación de la ley, vulnerando el derecho del Superior a ejercer la potestad de gobierno, o bien de un consagrado o sacerdote diocesano que reclama ante la lesión de sus derechos.

Palabras clave: abuso de potestad, prevención, protocolos, denuncias, vademécum.

ABSTRACT

It is essential to institutionally acknowledge that within communities of consecrated life and diocesan presbyteries, abuses of governance power occur, which have a devastating effect on the individual who suffers from them, affecting their vocational, spiritual, psychological, and sometimes even physical well-being. It also affects the community. When addressing the problem outlined, we encounter the difficulty of the broad scope with which Canon 1378 § 1 refers to the crime of abuse of ecclesiastical power, office, or position. The canon does not specify the constitutive elements of this criminal conduct. Undoubtedly, this broadness and generality raise the following question: What are the criteria for determining that a hierarchical superior has committed this crime? It seems that the potential imposition of a penalty is largely at the discretion of the higher hierarchical authority, which in turn could lead to arbitrariness in the application of the law, undermining the right of the superior to exercise governance power, or the right of a consecrated person or diocesan priest who is appealing for the violation of their rights.

Keywords: abuse of power, authority, prevention, protocols, vademecum.

INTRODUCCIÓN

Sería poco realista desconocer que en la Iglesia también pueden producirse abusos de potestad de gobierno, de conciencia y de carácter espiritual en el ámbito de la vida consagrada y sacerdotal. La omisión de la debida atención o la negligencia culpable por parte de un superior jerárquico podría ser una conducta constitutiva de delito y, por tanto, sujeta a penas. La Iglesia establece instancias jurídicas para tutelar los derechos de los fieles, entre otros el recurso jerárquico (cf. c. 1733), por mencionar un ejemplo. Pero frente a la realidad que viven los consagrados y sacerdotes surge la siguiente pregunta: ¿Son realmente eficaces esos recursos e instancias para asegurar la tutela de los derechos, dado que la justicia fuera de tiempo no es justicia, como afirmaba San León Magno? El abuso del ejercicio de la potestad de un Superior en el ámbito de la vida consagrada o diocesana es el resultado de diversos factores. El problema es multifactorial y, aunque la afirmación pueda ser un tanto arriesgada en un primer momento, podría ser que tanto el denunciado como el denunciante presenten determinadas condiciones que posibilitan la comisión de este delito.

Un primer aspecto para examinar, sin ánimo de realizar un análisis exhaustivo, es la elección de la persona que ejercerá la potestad de gobierno, ya sea un Obispo o bien un Superior en el ámbito de la vida consagrada. ¿Existe el suficiente rigor y atención en la cualificación de quien es elegido para desempeñar esta responsabilidad? En principio, debería quedar claro que no basta con un “buen historial” de quien ejercerá potestad de gobierno. Dada la gravedad de esta responsabilidad, es crucial que la elección sea rigurosa, ya que bajo su conducción estará la vida y vocación de consagrados y sacerdotes. Por consiguiente, en el momento de la elección, se debe tener en cuenta entre otros algunos criterios decisivos, tales como: 1. factores psicológicos y psiquiátricos; 2. habilidades sociales o habilidades blandas¹; 3. historia vital y capacidad de liderazgo; 4. empatía con los otros²; 5. la vivencia de

1 E. ANDER-EGG, Diccionario de psicología, 3 ed, Córdoba- Argentina: Brujas 2016, 94: «Habilidades sociales o blandas: son el conjunto de capacidades aprendidas que permiten que un individuo interactúe de manera competente en la vida social, es decir, en cualquier situación que incluya a otros. Diálogo, empatía y capacidad de escucha activa son los tres elementos fundamentales de las habilidades sociales. Diferentes las tres, pero inseparables».

2 E. ANDER-EGG, 68: «El término actualmente se utiliza para designar la capacidad de un individuo para ponerse en el lugar del otro, captar sus sentimientos, comprender sus reacciones y contemplar el mundo desde las perspectivas del otro. La comprensión empática consiste en la capacidad de captar intuitivamente la realidad de otras personas, comprendiendo sus conductas, sus motivaciones profundas y sus perspectivas vitales. Eso permite a su vez, penetrar los sentimientos, ideas y perspectivas del otro y, por lo tanto, comprender al otro en lo que éste es y comunica».

su propia vocación como servicio³; 6. la relación con la autoridad⁴; 7. la capacidad de adaptación a diversos ambientes y realidades, además de la capacidad de trabajar en equipo y de delegar; 8. profundo sentido eclesial: 9. sólida formación intelectual y vida espiritual.

Un candidato debería ser sometido a un riguroso examen antes de ser nombrado o elegido para evitar que personas que carezcan de las condiciones mínimas necesarias accedan a esta encomienda de autoridad⁵. Dado que no es el objetivo de este artículo realizar un elenco taxativo de las cualidades requeridas, citaremos como síntesis la reflexión de C. Vaca⁶:

Cuando el adolescente espiritual llega a ser Superior, tiende a defender su debilidad con la imposición de una autoridad excesiva, desconfiando de continuo de los demás, temiendo a quien consciente o inconscientemente considera superiores a él. Nadie es más tirano que el débil, ni más exigente de subordinación que el inseguro.

El consagrado o sacerdote que es víctima de abuso de potestad, y no posee las herramientas personales o desconoce las instancias jurídicas para tutelar sus derechos y restablecer la justicia y su dignidad, necesita ser protegido por la Iglesia. Ocasionalmente, una persona que es víctima de abuso de potestad puede estar influenciada por una serie de factores, entre los cuales se pueden mencionar: 1. factores provenientes de la estructura familiar (figura de autoridad); 2. insuficiente formación en la comprensión tanto del significado de la obediencia como de la autoridad; 3. inmadurez emocional o bien espiritual y dificultad para enfrentar la resolución de conflictos, 4. carencias afectivas, aislamiento de las relaciones de fraternidad con sus pares; 5. necesidad de valoración (baja autoestima); 6. suplencia

3 CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICAS, Instrucción al servicio de la autoridad y la obediencia, 11 de mayo de 2008, 21: «La obediencia no es fácil ni siquiera en las mejores condiciones; pero se hace más llevadera cuando la persona consagrada ve que la autoridad se pone al servicio humilde y diligente de la fraternidad y la misión: una autoridad que, aun con todos los límites humanos, intenta con su acción representar las actitudes y sentimientos del Buen Pastor».

4 BENEDICTO XVI, Homilía en la Misa de inicio de su pontificado (24 abril 2005), in: L'Osservatore romano, edición semanal en lengua española, 29 de abril de 2005, 6: «Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad o seguir mis propias ideas, sino ponerme a la escucha, junto con toda la Iglesia, de la palabra y la voluntad del Señor y dejarme guiar por Él, de manera que sea Él quien guíe a la Iglesia en este momento de nuestra historia».

5 La Iglesia tiene el derecho de verificar la idoneidad de un candidato y alcanzar la certeza moral necesaria utilizando los instrumentos de que dispone. Por ejemplo, mediante la ciencia médica o psicológica. Este criterio se establece en el CIC con relación al escrutinio de los candidatos al sacerdocio (cf. c. 1051 § 1).

6 C. VACA, La obediencia inmadura, la vida religiosa en San Agustín, Madrid: Religión y Cultura, vol. IV, 1964, 201

mediante la figura del abusador de carencias de la propia personalidad. Por último, no sería posible descartar rasgos psicológicos pendientes de trabajar⁷.

Cuando los miembros de una comunidad de vida consagrada o un sacerdote diocesano participan activamente en la misión confiada por la Iglesia, son capaces de implicarse de forma subsidiaria bajo la guía de la respectiva autoridad, respetando y aceptando -junto al necesario discernimiento y diálogo fraternal- el derecho que esta tiene de decidir en última instancia⁸. La comunidad debe expresarse y participar por medio de los órganos de gobierno que establece el Derecho de forma activa y responsable. Así puede decirse que es acertada, clara y actual la reflexión acerca del ejercicio de la potestad de J. M. Tillard, en el año 1966:

Sobre este punto del respeto a la persona, hay que terminar para siempre con ciertas maneras de proceder que hieren la dignidad humana. Pensamos en cierto modo de nombramientos. Se desplaza a las personas como a los peones de un ajedrez, sin la menor explicación. ¿Resultado? Vidas religiosas desgarradas, atormentadas, en busca de la posible falta que ha podido provocar un cambio de empleo, religiosos dinámicos que se hunden en la mediocridad porque creen que ya no tienen la confianza del Superior. Si el religioso ha de obedecer, también tiene derecho, como hijo de Dios y como persona, a conocer el motivo de la decisión del Superior, por lo menos en lo que a él le concierne. También tiene derecho a explicarse, no ante una máscara autoritaria, fríamente cerrada e impermeable, sino ante una persona que le profesa “el amor mismo con el que Dios le ama”. Una autoridad que, con frecuencia para encubrir su falta de valor, oculta bajo motivos sobrenaturales simples actos de prudencia, meramente humana, no es evangélica por más que apele a realidades tales como “el mérito de la obediencia”, “el heroísmo de la cruz”, “la renuncia a las miras humanas”, “el espíritu de fe”⁹.

No cabe duda de que en el abuso de potestad de gobierno se produce una relación asimétrica antijurídica y poco evangélica, que paulatinamente va llevando a la víctima a la coerción, traspaso de límites y pérdida de su libertad y capacidad de discernimiento. Esto atenta directamente contra su libertad y dignidad. A su vez, este *modus operandi* puede propiciar el abuso de conciencia y desviación o corrupción del derecho¹⁰. Como afirma D. De Lassus: «La autoridad es un servicio sin el

7 M. CABRERA MARTÍN, Aproximación al fenómeno de la victimización sexual de menores desde las ciencias penales, Universidad Pontificia Comillas, Madrid: 2015, 29-134.

8 CIC 83, c. 618.

9 J. M. TILLARD, La obediencia religiosa, el ejercicio evangélico de la autoridad, in: AA.VV., La adaptación y renovación de la vida religiosa. Vaticano II, Madrid: 1969, 506-527., 506-507.

10 Interesante acerca de este aspecto es la reflexión de Samuel Fernández. En mi opinión considero que en el abuso del ejercicio de la potestad de gobierno puedan darse ambos abusos simultáneamente: «El abuso de

cual ninguna sociedad puede perdurar en el tiempo. Es un servicio exigente y arriesgado para el que lo ejerce, a causa de la tentación del poder»¹¹.

1. HACIA LA FORMULACIÓN CANÓNICA DEL DELITO DE ABUSO DE PODERAD GOBIERNO

El legislador del Código Pío Benedictino en el c. 2195 establecía como definición de delito: «La violación externa y moralmente imputable de una ley que lleve aneja una sanción canónica por lo menos indeterminada»¹². L. Miguélez, en su análisis del canon, sugiere que los tres elementos esenciales de un delito según el derecho eclesiástico son: la transgresión manifiesta de una norma, la atribución moral de esta transgresión, y la presencia de una sanción asociada, al menos en grado indeterminado¹³. La violación de una ley debe ser siempre externa dado que de esa forma perturba el orden jurídico social y para que se dé esta violación la autoridad de la Iglesia ha debido elevar la categoría a ley eclesial por grave que sea, no basta que sea una ley meramente natural o divina.

En otras palabras, el delito es, ante todo, una acción que lesioná la justicia, la comunión eclesial y el derecho de las otras personas. En tal medida, podemos afirmar que el delito es profundamente antieclesial. El delito es una conducta antijurídica (*violatio legis*) que supone el incumplimiento de una ley penal y, en consecuencia, sancionada por el ordenamiento canónico con la imposición de una pena. Según plantea A. Marzoa, «una acción no es delito porque la ley establezca castigarla. Por el contrario, la ley establece su castigo precisamente porque en ella se identifican

conciencia, entonces, consiste en el abuso de poder que daña o anula la conciencia como lugar de libertad de juicio y de encuentro con Dios. En otros tipos de abuso de poder, la conciencia de la víctima sigue siendo libre para juzgar y encontrarse con Dios. Una persona obligada a actuar en contra de su conciencia no deja de reconocer lo que es bueno y lo que es malo; mientras que el abuso de conciencia socava la autonomía y la capacidad de discernimiento de la víctima... en el abuso de poder, la víctima piensa “Si desobedezco, seré castigado por el líder”, mientras que la víctima de abuso de conciencia piensa “Si desobedezco, seré infiel a Dios”. El abuso de poder está relacionado con la coacción, y el de conciencia con el control». (S. FERNÁNDEZ, Hacia una definición de abuso de conciencia en el ámbito católico, in: *Gregorianum* 102/3 (2021) 557-574.

11 D. DE LASSUS, *Riesgos y derivas de la vida religiosa*, Madrid: BAC, 2022, 76.

12 CIC 17, c. 2195. Al respecto de la externalidad de la violación de la ley el Decreto de graciánico afirma: «*Cogitationis poenam nemo patitur*» (D1 e14 de Poen).

13 L. MIGUÉLEZ, Comentario al canon 2195, in: *Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca*, texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2009, 803.

los elementos esenciales constitutivos de delito (*prohibitum quia malum, no malum quia prohibitum*)»¹⁴.

En la actual codificación y reforma del año 2021 no está definida la noción de delito. Se sigue así el criterio adoptado por la Pontificia *Commissio ad Codicem Iuris Canonici Recognoscendum* de abstenerse de proporcionar una definición, dejando esta tarea a los comentadores, dado que el Código no es un manual de definiciones y teniendo presente que estas pueden entenderse claramente a partir del estudio de los cánones¹⁵.

En el c. 1321 del actual Código se establecen los elementos esenciales para delimitar la noción de delito, que de acuerdo con la opinión de J. Bernal, serían los siguientes: «Elemento objetivo: Consistiría en la violación externa de una norma (ley o precepto); elemento subjetivo: tal violación ha de ser gravemente imputable al sujeto por dolo o culpa; elemento legal: sería la violación externa de una norma... que lleva aneja una pena»¹⁶.

Se debe tener en cuenta en el ordenamiento canónico aquellas conductas que por su naturaleza son antieclesiales y, por tanto, atentan contra la *Salus animarum*, fin último de la misión de la Iglesia. Como establece el c. 205, esta estructura visible se manifiesta en los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos, régimen eclesiástico y en definitiva, del bien común eclesial en aspectos como la dignidad de la persona traducidos entre otros en el respeto a la vida y a la libertad de conciencia¹⁷.

Para que un delito sea punible, aparte de ser moralmente imputable, necesita elementos objetivos. Esto quiere decir que la acción perpetrada se configure como una acción antieclesial y, por tanto, sea tipificada como delito; y, además, el elemento legal, es decir, que haya sido tipificado por el legislador como una acción delictiva¹⁸.

14 A. MARZOÀ, Delito, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 1026-1027.

15 *Communicationes* 15 (1984) 38: «*Consulto omissae sunt definitiones quippe quod Codex non est manuale scholasticum et in iure definitiones, ipsae periculose sunt; principia tamen clare erui possunt ex canonibus*»

16 J. BERNAL, Noción de delito y de delitos en el nuevo Libro VI reformado, in: *Ius Canonicum* 62 (2022)768-769.

17 B. PIGHIN, Il nuovo sistema penale della Chiesa, Venezia: Marcianun Press, 2021, 102: «La tradizione canonica usa diverse espressioni, desunte dal diritto romano, per designare gli atti illeciti per i quali è prevista una sanzione penale. I comportamenti più gravi sono detti crimina, mentre altri sono indicati indifferentemente con i seguenti appellativi latini che riportiamo al singolare: *delictum, reatus, scelus, maleficium, fascinus, excessus, flagitium, nefas*».

18 JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana (17 de febrero de 1979), n. 3: «En el contexto de la posible ruptura de la comunión eclesial y de la exigencia inderogable de su restauración, junto con varias instituciones preliminares (como la *aequitas*, la *tolerantia*, el arbitraje, la transacción, etc.), el derecho procesal es un hecho de Iglesia como instrumento de superación y resolución de conflictos. Más aún, en la visión de una Iglesia que tutela los derechos de cada fiel, pero promueve y protege además el bien común como condición indispensable

Por tanto, podemos afirmar que el delito interfiere en la misión de la Iglesia, tanto en la persona del mismo delincuente como en la comunión eclesial. De esta manera, la pena impuesta restablecerá la comunión y reparará el daño causado por el comportamiento antieclesial. Según enseñó Pablo VI, «la vía jurídica se encuentra entre los medios pastorales de los que se vale la Iglesia para llevar a los hombres a la salvación»¹⁹.

La Iglesia ha sido siempre, y particularmente en su seno, una acérrima defensora y promotora de la dignidad de la persona, tal como se conoce en la Palabra de Dios. Por ello hoy lucha más que nunca desde sus propias estructuras contra el delito de abuso de potestad, dado que causa situaciones injustas y dolorosas, lesionando la justicia y dañando los derechos fundamentales del fiel cristiano. La declaración *Dignitatis humanae* enseña al respecto²⁰:

Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.

Frente al delito de abuso de potestad de un superior jerárquico debemos analizar los medios jurídicos que un sacerdote o religioso tienen hoy para tutelar sus derechos, y la irrenunciable responsabilidad que recae sobre el superior jerárquico de vigilancia en el cumplimiento irrestricto y transparente de la aplicación de la ley frente a una eventual denuncia de abuso de potestad²¹.

No son pocos los casos que, frente al abuso de potestad de un superior jerárquico, no logra delimitarse con claridad la adecuada comprensión entre los conceptos de mandar y obedecer. Pareciera que se comprende en el imaginario colectivo

para el desarrollo integral de la persona humana y cristiana, se inserta positivamente también la disciplina penal: incluso la pena comminada por la autoridad eclesiástica (pero que en realidad es reconocer una situación en la que el mismo sujeto se ha colocado) se ve, en efecto, como instrumento de comunión, es decir, como medio de recuperar las deficiencias de bien individual y de bien común que se manifestaron en el comportamiento antieclesial, delictivo y escandaloso de los miembros del Pueblo de Dios», [online] [referencia del 1 de agosto de 2024]: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790217_roman-rota.html

19 PABLO VI, Insegnamenti, XV, 1977, in: L’Osservatore Romano, Edición en Lengua Española (13 de febrero de 1977), 9.

20 PABLO VI, Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965), in: AAS 58 (1966) 930.

21 M. CABREROS DE ANTA, Naturaleza de la potestad gubernativa, criterios y cualidades, in: Actas del Congreso de Perfección y Apostolado (23 de septiembre de 1955 a 3 marzo de 1956), Madrid, 1958, 551-552: «Cada estado de perfección, sea religioso o secular, es una familia que tienen por padre, con todos sus oficios y derechos, al Superior; con sus características en el ejercicio de sus funciones, enseñar, impulsar, consolar, vigilar, amonestar, corregir, renumeral y en estas características debe revestir siempre el gobierno de los estados de perfección».

equivocadamente la realidad del abuso de potestad o de conciencia, como si tan solo pudiesen ocurrir desde los clérigos o religiosos en una relación asimétrica con relación a los laicos, y no se ha analizado con la debida profundidad lo lesiva de esta realidad en el interior de las comunidades de vida consagrada y presbiterios diocesanos. En ocasiones se procede a destiempo, tomando conciencia de las graves consecuencias que tiene esto en la vida, vocación, dignidad y derechos del consagrado o sacerdote diocesano. No es poco común que superiores jerárquicos, ya sean religiosos o bien obispos que cometieron abuso en el ejercicio de su potestad, simplemente quedaron impunes por el hecho de no conseguir probar la acción delictiva, salvo circunstancias extremadamente escandalosas. Frente a este tema, el Papa Francisco en la reforma del Libro VI del CIC afirmó²²:

Muchos han sido los daños que ocasionó en el pasado la falta de comprensión de la relación íntima que existe en la Iglesia entre el ejercicio de la caridad y la actuación de la disciplina sancionadora, siempre que las circunstancias y la justicia lo requieran. Ese modo de pensar la experiencia lo enseña conlleva el riesgo de temporizar con comportamientos contrarios a la disciplina, para los cuales el remedio no puede venir únicamente de exhortaciones o sugerencias. Esta actitud lleva frecuentemente consigo el riesgo de que, con el transcurso del tiempo, tales modos de vida cristalicen haciendo más difícil la corrección y agravando en muchos casos el escándalo y la confusión entre los fieles. Por eso, por parte de los pastores y de los superiores, resulta necesaria la aplicación de las penas. La negligencia del pastor en el empleo del sistema penal muestra que no está cumpliendo recta y fielmente con su función.

En la carta apostólica en forma *Motu proprio* Como una Madre amorosa, el Papa Francisco establece que aquellos que tengan encomendado el cuidado de una Iglesia particular o una comunidad pueden ser removidos de sus cargos por el hecho de haber cometido negligencia u omisiones que hayan causado grave daño a los demás, ya sea a individuos o bien a una comunidad en su conjunto. Este daño puede ser tanto físico como moral, espiritual o patrimonial²³.

Con esta afirmación del Papa Francisco nos preguntamos, ¿cómo se está enfrentando la realidad escandalosa del abuso de potestad que sufren tanto sacerdotes diocesanos como consagrados de parte de sus superiores? ¿Qué recursos jurídicos efectivos poseen para tutelar sus derechos? Hasta que no se establezcan protocolos

22 FRANCISCO, Constitución Apostólica *Pascite Gregem Dei*, con la cual se reforma el libro VI del Código de derecho canónico (23 de mayo de 2021), in: *AAS* 113 (2021) 536.

23 FRANCISCO, Carta Apostólica en forma motu proprio Como una Madre Amorosa (4 de junio de 2016), in: *AAS* 108 (2016) 715-717.

procedimentales en la Iglesia, no pasará de ser una norma improcedente escrita en un papel.

Hasta ahora la solución frente al abuso de potestad de gobierno por parte de quien lo sufre, a quien no siempre podemos llamar denunciante (dado que no siempre denuncia pues conoce bien a lo que se expone), ha sido el abandono del presbiterio diocesano o bien de la comunidad religiosa pues al parecer frente al abuso de una autoridad superior es poco lo que se puede hacer. Aquí evocamos un antiguo adagio “el hilo siempre se corta por la parte más delgada”. En la opinión de J. Hervada²⁴:

El orden en el ejercicio de la función de gobierno y por tanto del ejercicio de la potestad, 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 jurídicos.

Ante el eventual delito de abuso de potestad por parte de un superior jerárquico, el súbdito detenta el derecho de recurrir a una instancia superior para que intervenga y corrija la situación (cf. c. 1734 §1). El abuso de potestad es, en esencia, un mal uso del derecho que no se orienta hacia la justicia ni al servicio. Esto ocurre cuando el superior jerárquico se excede en el ámbito de su competencia o cuando, actuando dentro de sus límites, lo hace intencionalmente en contra del propósito de la ley y, por ende, del bien común²⁵.

2. EL DELITO DE ABUSO DE POTESTAD SEGÚN EL CAN. 1378 §1

En la Iglesia puede cometer abuso de potestad de gobierno quien ostente un *munus* estable constituido por disposición divina o eclesiástica²⁶ el cual trae consigo una serie de obligaciones y derechos en función de la misión de la Iglesia, del bien eclesial y del fin último que es la *Salus animarum*²⁷. Según afirma D. De Lassus:

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

25 M. CABREROS DE ANTA, Estudios Canónicos, Madrid: Coclusa, 1956, 249-250: «Hay juristas que no admiten la doctrina del abuso del derecho, y aún añaden que esta expresión envuelve una contradicción *in terminis*; porque, si hay derecho, no existe el abuso, conforme al adagio: *qui iure suo utitur neminem laedit*. Desconocen los que así opinan que la justicia es el alma del derecho y este la realización de aquella en el orden social. Por otra parte, otros admiten, muy acertadamente, el abuso de autoridad, siempre que el Superior, aun manteniéndose dentro de los límites de su competencia, obra conscientemente contra el fin o intención de la ley en detrimento del bien ajeno».

26 CIC 83, c. 145.

27 La Iglesia castiga a quienes están constituidos en dignidad y abusaron de su autoridad y oficio, esto a causa del grave escándalo que este delito causa en el pueblo de Dios, pues conlleva un abuso del oficio con fines antijudíos (cf. c. 1326, 2º).

«La autoridad es un servicio sin el cual ninguna sociedad puede perdurar en el tiempo. Es un servicio exigente y arriesgado para el que lo ejerce, a causa de la tentación del poder»²⁸.

El actual c. 1378 §1 corresponde previo a la reforma del Libro VI al c. 1389²⁹. Este canon estaba contenido sustancialmente en el CIC de 1917, Libro V, Título XIX «*De abusu potestatis vel officii ecclesiastici*» (cc. 2404- 2414). En la legislación Pio Benedictina la normativa estaba conformada por once cánones, los cuales en la actual legislación están reducidos en tan solo uno. El c. 2404 establecía: «El abuso de potestad eclesiástica debe castigarse, según el prudente arbitrio del Superior legítimo, en proporción a la gravedad de la culpa, quedando en pie lo que se dispone en los cánones que establecen determinada pena contra algunos abusos».

Entre los cc. 2405 al 2414 del CIC 17 se agrupan otros delitos de abusos de autoridad y sus respectivas sanciones. Con relación a la comprensión del abuso de potestad, A. Vermeersch afirma que los delitos de aquellos que mandan son, por lo general, más graves, dado que causan escándalo; y, si abusan de su poder, lesionan siempre la caridad, la justicia y la religión.

28 D. DE LASSUS, op. cit., 76.

29 La Pontificia Commisio Codicis Iuris Canonici Reconoscendo presentó el c. 88 del *Praeivium canonum schema De singulis delictis cum Adnotationibus, a Pio Ciprotti apparatum*, de 4 de junio de 1968: «*Ecclesiastica potestate abutens pro delicti gravitate puniatur, non exclusa officii privatione, salvis praescriptis quae poenam in certos abusus constituent*» (PCCICR, *Praeivium canonum schema. De singulis delictis cum Adnotationibus, a Pio Ciprotti apparatum*, (4 de junio de 1968), in: *Communicationes* 46/2 (2014) 427. La discusión acerca del c. 88 se desarrolló de la siguiente manera: «Il Rev.mo primo Consultore ritiene che l'abuso di potestà è troppo generico. I Rev.mi Segretario e terzo Consultore sostengono che il concetto di potestà, dopo il Concilio, si è allargato perché per il sacerdozio comune dei fedeli (secondo alcuni) comporta una certa potestà. Il Relatore è dell'avviso che in questo caso la potestà vada intesa strettamente in senso giuridico. Si vota se placet sopprimere il can. 88: 4 placet; 6 non placet. Il canone dunque deve restare. Si pone il quesito: il canone deve comprendere solo l'abuso di potestà o anche l'abuso muneric? Il Rev.mo ottavo Consultore è favorevole ad una più larga applicazione, perché bisogna considerare l'abuso in sé che può causare danno grave o meno, anche se tale abuso è stato perpetrato in occasione di un munus di poca importanza. Si vota, pertanto, *placeatne punire abusum potestatis ecclesiasticae*: 7 placet; 1 non placet» (PCCICR, *Coetus Studii "De Iure Poenali"*, *Relatio Sessionis VIIae, Sessio VIIa (diebus 10-15 mensis martii 1969 habita)*, *Adunatio meridiana diei 10 mensis martii 1969*, in: *Communicationes* 47/1 (2015) 148. De este modo el texto definitivo correspondiente al c. 87 del *Alterum canonum schema* del 8 de abril de 1969 quedó redactado de la siguiente forma: «*Ecclesiastica potestate vel munere abutens pro delicti gravitate puniatur, non exclusa officii privatione, nisi in eum abusum iam poena sit lege vel praecepto constituta*» (*Alterum canonum schema. De singulis delictis secundum emendationes a Consultoribus diebus 2-7 mensis Decembris 1968 et 10-13 mensis Martii 1969 probatas*), de 8 de abril de 1969, *Communicationes* 47/2 (2015) 427. Posteriormente pasó a formar parte del c. 80 del Schema generale del 28 de noviembre de 1969 y sucesivamente del c. 63 del Schema generale de 1976 (cf. PCCICR, *Schema generale De Delictis et Poenis (secundum emendationes a Consultoribus en sessione diebus 24-28 Novembris 1969 probatas)*, in: *Communicationes* 48/1 (2016) 156, c. 80. Según expone Carlos López: «Posterior a las modificaciones introducidas en el *Schema conclusivum de iure poenali*, del 4 de junio de 1977 el texto se mantuvo íntegro en el c.1341 del *Schema CIC* de 1980, en el c.1389 del *Novissimum Schema* de 1982 y es la redacción original del c.1389 del CIC de 1983» (C. LÓPEZ, El abuso de autoridad en la Iglesia, configuración del delito de abuso de potestad eclesiástica, del oficio o del cargo (c.1378), in: *Anuario de derecho canónico* 14 (2024) 75; cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici Schema Novissimum iuxta placita Patrum Commissionis Emendatum atque Summo Pontifici Praesentatum*, Ciudad del Vaticano 1982, 304.

Sin embargo, hay que considerar que la gravedad de los casos puede ser variada; y que castigar a la autoridad puede generar inconvenientes. Por eso, las penas son facultativas y arbitrarias³⁰. Según el profesor T. Barberana³¹:

El can. 2404 hace delictivo todo abuso de potestad que no esté especificado en otros cánones; El prelado grava a sus súbditos con exacciones indebidas, si les impone penas arbitrariamente, si obstaculiza el ejercicio de sus derechos y, en general, siempre que usa su poder sin moderación *summum ius, summa iniuria*, o lo sobrepasa, o lo usa para fines ajenos a la institución o al oficio para el cual lo posee.

En la opinión de V. de Paolis, la intención del legislador fue ampliar las posibilidades para permitir abarcar una casuística relativamente más ilimitada³². De hecho, según comenta A. Marzoa, «en el Schema de 1973, sólo se recogía el “abuso de potestad o del cargo”, es decir, el §1 del canon actual con el genitivo “*delicti*” en lugar de “*actus vel omissionis*»³³. Establece el canon que quien abusa de la potestad eclesiástica debe ser castigado.

La pena es obligatoria pero indeterminada *ferenda sententiae*, y debe ser proporcional al delito, siendo la pena máxima la privación del oficio o del cargo. Será el superior jerárquico o el juez quienes la determinen³⁴. El canon establece un delito y sanción general cuando el abuso que se cometa no esté contenido en los cánones precedentes³⁵. El Dicasterio para los textos legislativos establece³⁶:

30 A. VERMEERSCH, *Epistome Iuris Canonici, cum commentariis, ad Scholas et ad usum privatum*, vol. 3, Romae: Altera, 1925, 320: «*Generatim graviora sunt delicta eorum qui in potestate sunt constitui, tuum ob scandalum inferiorum et extraneorum, tuum quia, si potestate abutuntur, caritatem, iustitiam et religionem generatim graviter laedunt, opprimentes eos qui ab ipsis auxilium exspectare debent. Adde ignorantiam iuris iis qui praesunt minus quam allis ignoscendam.*».

31 T. GARCÍA BARNERANA, Comentario al canon 2404, in: Comentarios al Código de Derecho Canónico, cánones 1999-2414, vol. 4, Madrid: BAC, 1964, 584.

32 V. DE PAOLIS - D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Roma: Urbaniana University Press, 2008, 349.

33 A. MARZOA, Comentario al canon 1389, in: A. MARZOA RODRÍGUEZ - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Instituto Martín de Azpilcueta), vol. IV/I, Pamplona: Eunsa, 2002, 561.

34 CIC 83, c. 1349: «Si la pena es indeterminada y la ley no dispone otra cosa, el juez, al determinar las penas, elija las que sean proporcionadas al escándalo causado y a la gravedad del daño; pero no debe imponer las penas más graves a no ser que lo requiera absolutamente la gravedad del caso; y no puede imponer penas perpetuas».

35 Según explica José Luis Llaquet, «entre los abusos no tipificados penalmente puede encontrarse el del superior religioso en las elecciones (cf. c. 626), o el que se lleva a cabo en una casa de un instituto de derecho patriarcal o pontificio o en sus iglesias (cf. c. 417 CCEO), o el abuso entre abogados (cf. c. 1488)» (J.L. LLANQUET, *Abuso de derecho*, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 93-94).

36 DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Las sanciones penales en la Iglesia, Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico*, Madrid: BAC, 2024, 113-114; cf. CIC 83, c. 1361 § 4: «No se debe dar remisión hasta que, según la prudente discreción del Ordinario, el reo haya reparado el daño quizás causado; pudiendo este ser urgido a esa reparación o restitución por medio de una de las penas enumeradas en el c.1336 §§ 2-4, y esto vale también cuando se le remite la censura conforme al c. 1358 §1».

Como ya se ha visto en varias ocasiones, la revisión del Libro VI ha tenido particularmente en cuenta las exigencias de reparar el escándalo y cualquier otro daño causado por el delito. Por ello, ha introducido la reparación de los daños causados como un requisito (no presente en la legislación anterior) para la remisión de las penas canónicas, tanto si son penas expiatorias como si son censuras. Se trata pues de una condición cuya verificación, antes de remitir la pena, corresponde al ordinario, y que se refiere a las penas *ferenda sententiae* y a las *latae sententiae* que hayan sido declaradas. Para que la remisión de la pena sea legítima, por tanto, la autoridad con capacidad de remitir (cf. nn. 72-74) debe valorar si el reo ha reparado el escándalo o el daño causados por el delito.

El Magisterio de la Iglesia determina con claridad la grave responsabilidad y misión que tiene aquel que ha sido revestido de potestad con relación a las funciones propias de gobierno, el cuidado de las almas de las cuales tendrá que rendir cuentas al Juez Supremo³⁷. La instrucción *Illud Saepius* del año 1949 emanada por la Congregación de los Religiosos enseñaba³⁸:

Por consiguiente, cada vez que un religioso abandona su orden, su superior, si considera todas las cosas cuidadosamente ante el Señor, se dará cuenta perfecta de que frecuentemente es culpable y ha faltado al deber de su cargo (...). Por lo cual, cuando un religioso pierde la vocación y abandona el convento, es el superior el que queda en el monasterio, quien parece tener más necesidad de la misericordia de Dios que aquel que dejó el claustro.

Para evitar en el seno de la Iglesia concepciones desvirtuadas del ejercicio de la potestad de gobierno, tales como actitudes autoritarias, déspotas o personalistas, el superior jerárquico debe ser consciente de que es un instrumento de servicio en el discernimiento de la voluntad de Dios, evitando las comprensiones y formas mundanas de ejercerla³⁹. El can. 384 establece al respecto⁴⁰:

37 PÍO XII, Encíclica *Fulgens Radiatur* (21 de marzo 1947), in: *AAS* 39 (1947) 137-155. D. DE LASSUS, op. cit., 77: «El abad se preocupará con toda solicitud de los hermanos culpables, porque «no necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12). Por tanto, como un médico perspicaz, recurrirá a todos los medios; como quien aplica cataplasmas, esto es, enviándole monjes ancianos y prudentes, quienes como a escondidas consuelan al hermano vacilante y le muevan a una humilde satisfacción, animándole «para que la excesiva tristeza no le haga naufragar» (2 Cor. 2,7), sino que, como dice también el Apóstol, «la caridad se intensifique» y oren todos por él (2 Cor. 2,8).»

38 SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Enchiridion de Statibus Perfectionis. Documenta Ecclesiae Sodalium Instituendis*, Romae, 1949, 340-344.

39 Cf. G. ESCUDERO, “De la obediencia”, in: Decreto *Perfectae Caritatis*, renovación y adaptación de la vida religiosa. Asamblea extraordinaria de la sección de religiosas de la CONFER (Madrid 16-28 de diciembre de 1965), 1966, 254-256.

40 CIC 83, c. 384.

El Obispo diocesano atienda con peculiar solicitud a los presbíteros, a quienes debe oír como a sus cooperadores y consejeros, defienda sus derechos y cuide de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual; y procure también que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social.

Por tanto, en el momento de ejercitarla debe mantener una prudencia y una actitud dialogante y de escucha, procurando conocer las circunstancias humanas, personales y ambientales de los afectados⁴¹.

El ejercicio potestativo en la Iglesia tiene unos límites establecidos por el derecho, de forma que si son vulnerados se estaría incurriendo en un delito (cf. 1378§ 1). Según plantea F.J. Regordán, «es necesario estudiar la “verdad” de las relaciones entre autoridad y fiel queridas por la Iglesia, para así poder entender y enmarcar en estas coordenadas, cuáles son aquellos límites que traspasan la discrecionalidad e ingresan en el terreno del abuso»⁴².

A tenor del canon 1378§ 1, el delito de abuso de potestad de un superior jerárquico se constituiría cuando los actos puestos ilegítimamente violan la ley eclesiástica. Esta violación puede, por ejemplo, realizarse con un acto positivo de la voluntad. Según V. de Paolis, el abuso de potestad se podría constatar cuando el titular de esta sobrepasa las facultades que son anejas a su oficio, provocando repercusiones personales y comunitarias⁴³.

En la opinión de J.L. Sánchez-Girón, lo anteriormente dicho se produciría entre otros actos cuando:

un obispo que nombra para un oficio a quien carece de algún requisito exigido para el mismo, o cesa a alguien de su oficio sin atenerse a procedimientos que el derecho le pide cumplir. Un superior religioso que emana un mandato para un súbdito suyo

41 H. ANDRÉS, Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa, Valladolid: Agustiniano, 1968, 121-122

42 F. J. REGORDÁN, El abuso de potestad y del cargo del can. 1389 en la función administrativa canónica. La prevaricación: perspectiva hermenéutica. *Excerptum theseos ad Doctoratum in Iure Canonico*, Roma 2013, 96.

43 V. DE PAOLIS - D. CITO, op. cit., 349. C. LÓPEZ, El abuso de autoridad en la Iglesia: «El objeto del delito era la acción u omisión abusiva, es decir, yendo más allá de lo reglado, de la discreción prevista si la hubiere, o sobre pasando los principios fundamentales del Derecho, propios de cualquier ordenamiento jurídico, como puedan ser los de competencia, proporcionalidad, seguridad jurídica, interdicción de la arbitrariedad, así como la vulneración dolosa de cualesquiera derechos fundamentales de los fieles».

ordenándole en él que guarde secreto sobre algún asunto cuando el derecho no ampara ordenar algo así⁴⁴.

En el derecho civil se define el abuso de autoridad como: «Un acto que resulta injusto por un desmedido uso de las facultades inherentes a la condición funcional que se ostenta, excediéndose, propasándose o aprovechándose de las mismas para llevar a cabo una actuación que no es propia o adecuada a su contenido»⁴⁵. Al producirse el abuso de potestad se obra conscientemente contra el fin o intención de la ley y, por tanto, puede afirmarse que existe un abuso del derecho que ocasiona daños personales y eclesiales, los cuales deberán ser reparados para que de esta manera se restituya la justicia *alma mater* del derecho⁴⁶.

Tanto en los presbiterios diocesanos como en las comunidades de vida consagrada ocurren situaciones que pueden ser constitutivas de delito de abuso de potestad. Así sucede cuando el superior, por ejemplo, ha abusado de su posición, provoca un perjuicio a un súbdito por medio de actitudes discriminatorias, autoritarias o degradantes que atentan contra la dignidad de la persona, ocasionando perjuicios en la salud espiritual, vocacional y psicológica, lesionando así sus derechos. Igualmente, cuando se producen acciones de parte de la autoridad que son arbitrarias, coaccionándolo bajo el precepto de la obediencia a aceptar mandatos o encomiendas que producirán un perjuicio o daño objetivo a la persona o bien cuando de diversos modos amenaza, injuria, calumnia o atenta contra la dignidad o intimidad del subordinado o bien coarta el ejercicio de un derecho de este⁴⁷.

El c. 1378 §1 en estudio establece que debe ser castigado quien abusa de potestad eclesiástica, del cargo o del oficio y, como se mencionó anteriormente, la pena es *ferenda sententiae*. Resulta evidente que un superior que comete este delito es imputable debido a su conducta antijurídica y, dada la potestad de gobierno eclesial

44 J. L. SÁNCHEZ- GIRÓN, ¿Cuándo un abuso es delito? Perspectiva canónico penal del abuso, in: Estudios Eclesiásticos 99 (2024) 183.

45 S. MUÑOZ, Abuso de autoridad, in: Diccionario Panhispánico del español jurídico, vol. 1, Madrid: Santillana Educación, 2017, col.16.

46 L. RIBÓ, Abuso de derecho. Derecho civil general y de personas (51), in: Diccionario de derecho, vol.1, 3 ed, Barcelona: Bosch, 2005, col. 7: «Con esta expresión, aparentemente contradictoria, se alude a la posibilidad de que un sujeto de derecho, al hacer uso del poder jurídico que conlleva el derecho subjetivo del que es titular, ejerza dicho poder de forma antisocial.... El abuso aparece siempre que se sobrepasen los límites normales del ejercicio de un derecho, ocasionando daños a un tercero, aunque no es imprescindible la producción de daños».

47 S. FERNÁNDEZ, Abuso de conciencia y libertad cristiana, in: Seminarios 67/230 (2022) 84-45: «Sin duda, hay individuos abusivos, pero también hay sistemas abusivos en la Iglesia. Hay instituciones, comunidades, estatutos y culturas católicas que hieren a las personas. Una comunidad católica que identifica la enseñanza de los representantes de la Iglesia con la voz de Dios sobrepasa sus límites y abusa de la conciencia de los creyentes. Por ejemplo, en una comunidad religiosa que profesa una idea estrecha de la obediencia, aunque la superiora no esté movida por el egoísmo, puede ejercer su autoridad espiritual de tal manera que provoque graves daños a las monjas».

que le ha sido confiada, podríamos afirmar que es una imputabilidad moral (de cara a Dios) y jurídica por la lesión a la comunión eclesial.

Tratándose de un superior jerárquico mediante esta acción podríamos inferir que es cometida con dolo, dado que es difícil de sostener que él desconozca la ley de la Iglesia y los límites en el ejercicio de la potestad de gobierno que ostenta. En este punto nos encontramos con lo que establece el c 1321§ 2: «Nadie puede ser castigado a no ser que la violación externa de una ley o precepto que ha cometido le sea gravemente imputable por dolo o culpa».

En el caso de que un superior jerárquico abuse de la potestad de gobierno, ¿cómo es posible probarlo? ¿Cómo se establece la certeza jurídica entre el derecho propio que tiene el superior de mandar y decidir y el abuso de la potestad de gobierno? Hoy no está suficientemente clara esa distinción: no contamos con suficientes elementos jurídicos ni con la jurisprudencia necesaria que nos ayuden a establecer protocolos claros mediante los cuales un consagrado o un sacerdote diocesano pueda defenderse, denunciar y tener garantías de la tutela jurídica de sus derechos.

Por mencionar tan solo un ejemplo, frente al constante acoso que sufra un consagrado por parte de la autoridad jerárquica derivada de antipatías humanas u otras circunstancias, lo cual se puede traducir entre otras muchas acciones en tratos de migrantes, acoso, humillaciones, amenazas, destinos o responsabilidades que de manera indudable sobrepasaran a la persona, o bien olvidos eternos en determinados destinos, etc. ¿cómo puede probarse con certeza jurídica que un superior o bien un obispo denunciado es culpable de esta acción delictiva y ser por ello castigado? Una vez que se presenta la denuncia al superior jerárquico, ¿se da la misma credibilidad a la palabra de un sacerdote denunciante que a la de un obispo, como en el caso de un religioso con relación a su superior mayor? Entendiendo el ejercicio de la potestad de gobierno como un servicio, ¿será posible que esta revista de mayor credibilidad o implique una implícita inmunidad de hecho, no de derecho del superior? Hoy en día, salvo que fuesen acciones delictivas extremadamente evidentes o escandalosas no existen protocolos claros tanto para denunciar como para reunir las pruebas necesarias que nos permitan demostrar con certeza moral la existencia de una acción delictiva.

3. EL DERECHO A EJERCER LA POTESTAD DE GOBIERNO Y LA OBLIGACIÓN DE OBEDECER

Tanto el consagrado como el sacerdote diocesano a raíz de su consagración a Cristo y su entrega total a la Iglesia, teniendo presente que se configuran a Cristo, centro de sus vidas. No deben anteponer nada a Él, viviendo así una obediencia generosa, despojándose de todo lo que se anteponga a Cristo, gobernados por la mediación de la legítima autoridad⁴⁸.

La obediencia del sacerdote es fundamental para la vivencia de su ministerio. El Decreto *Presbyterorum Ordinis* afirma acerca de la obediencia sacerdotal: «Disposición de alma por la que están siempre preparados a buscar, no su voluntad, sino la voluntad de quien los envió»⁴⁹. La obediencia del sacerdote diocesano a su ordinario ciertamente es vinculante, pero por su naturaleza es diversa a la profesada por medio del voto de obediencia en la vida consagrada⁵⁰. Intentar asimilarlo jurídicamente sería en este caso desconocer la secularidad del presbítero diocesano⁵¹. En relación con este tema el abad C. Marmión afirma⁵²:

Después de la ordenación, habéis prometido la obediencia a vuestro obispo; se trata, por tanto, de un juramento solemne, emitido en las manos del pontífice en la hora más delicada de vuestra vida... El compromiso, que acabáis de hacer, no os vincula ciertamente del mismo modo que a los religiosos, cuando emiten un voto de obediencia perpetua a un superior. La Iglesia considera tal promesa un medio de santificación libremente elegido, para que, con una completa renuncia, toda su persona y toda su actividad sean siempre consagrados a Dios. Vuestra promesa de obediencia tiene

48 CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática, *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), in: AAS 57 (1965) 49.

49 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7 de diciembre de 1975), in: AAS 58 (1965) 1002.

50 CIC 83, c. 273: «*Clerici speciali obligatione tenentur Summo Pontifici et suo quisque Ordinario reverentiam et oboedientiam exhibendi*». La posibilidad de excusarse de la obediencia ocasionalmente sería a causa de un impedimento legítimo el cual le compete juzgarlo al Ordinario (cf. CIC 83, c. 274 §2).

51 Juan Pablo II refiriéndose a la obediencia sacerdotal enseñó: «Se trata de la obediencia, que, en el caso de la vida espiritual del sacerdote, presenta algunas características peculiares. Es, ante todo, una obediencia «apostólica», en cuanto que reconoce, ama y sirve a la Iglesia en su estructura jerárquica. En verdad no se da ministerio sacerdotal sino en la comunión con el Sumo Pontífice y con el Colegio episcopal, particularmente con el propio Obispo diocesano, hacia los que debe observarse la «obediencia y respeto» filial, prometidos en el rito de la ordenación. Esta sumisión a cuantos están revestidos de la autoridad eclesial no tiene nada de humillante, sino que nace de la libertad responsable del presbítero, que acoge no sólo las exigencias de una vida eclesial orgánica y organizada, sino también aquella gracia de discernimiento y de responsabilidad en las decisiones eclesiásticas, que Jesús ha garantizado a sus apóstoles y a sus sucesores, para que sea guardado fielmente el misterio de la Iglesia, y para que el conjunto de la comunidad cristiana sea servida en su camino unitario hacia la salvación» (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (25 de marzo de 1992), in: AAS 84 (1992) 701-703).

52 C. MARMIÓN, Cristo ideal del sacerdote, Milano: Spíritus, 1959, 144-145 (citado por M. AREITIO, Obediencia y libertad en la vida consagrada, Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004, 109).

otro carácter: ante todo, la Iglesia la exige de vosotros para el bien común de la diócesis.

En este contexto sorprende que ya en el monacato se estableciera con claridad el justo equilibrio entre el ejercicio de la potestad y la obediencia⁵³:

En el monacato se establece con claridad cómo se debe vivir la obediencia, los límites en el ejercicio de la autoridad están circunscritos a la ley divina, que es el Evangelio. Se hace también una advertencia al superior, dado que, de esta potestad que ostenta, la cual está en función del servicio a los hermanos a él confiados, tendrá que dar cuentas a Dios y no debe ejercerla de forma arbitraria, dado que está ordenada al bien espiritual del religioso y, por tanto, de la Orden.

Quien obedece ofrece libremente su propia voluntad sometiéndola a la mediación de los superiores legítimos a ejemplo de Jesucristo que cumplió la voluntad del Padre. Ahora bien, la Iglesia es enfática en enseñar que la obediencia no mengua la dignidad de la persona, sino más bien la lleva a la madurez. La obediencia evangélica no es tan solo disciplinar sino más bien una obediencia que tiene su origen en la donación del corazón⁵⁴.

La Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* retoma, y enriquece el Magisterio, con relación a la obediencia y al ejercicio de la autoridad, revalorizando ambos, en un mundo que tiende al individualismo. Esta circunstancia también afecta a la Iglesia que, no siendo del mundo, vive en él y sin duda se ve influenciada por las ideologías imperantes⁵⁵. Enseñaba Juan Pablo II que la obediencia a ejemplo de Cristo debe ser liberadora, filial, responsable, confiada y no servil, que nazca de un acto de libertad interior, no sin dificultades o contrariedades, pero confiando en la

53 J. LI, La tutela jurídica efectiva frente al abuso en el ejercicio de la potestad de los superiores religiosos, Tesis Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Derecho Canónico, Salamanca, 2023, 4.

54 «La perfecta obediencia es la del Hijo de Dios que se ha abajado, se ha hecho hombre por obediencia hasta la muerte de Cruz. Pero hay entre vosotros hombres y mujeres que viven una obediencia fuerte, una obediencia —no militar, no, esto no; eso es disciplina, es otra cosa— una obediencia de donación del corazón» (FRANCISCO, Discurso con motivo del jubileo extraordinario de la misericordia, Jubileo de la vida consagrada (1 de febrero 2016), [online] [referencia del 1 de agosto de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160201_giubileo-vita-consacrata.html

55 El Directorio para el misterio y la vida de los presbíteros advierte que «no son transferibles automáticamente a la Iglesia la mentalidad y la praxis que se dan en algunas corrientes culturales sociopolíticas de nuestro tiempo. El así llamado democraticismo constituye una tentación gravísima, pues lleva a no conocer la autoridad y la gracia capital de Cristo y a desnaturalizar la Iglesia, como si esta no fuese más que una sociedad humana. Una concepción así acaba con la misma constitución jerárquica, tal como ha sido querida por su Divino Fundador, como siempre ha enseñado claramente el Magisterio y como la misma Iglesia ha vivido interrumpidamente» (CONGRESACIÓN PARA EL CLERO, Directorio para el misterio y la vida de los presbíteros, 31 de enero de 1994, Roma: LEV 1994, n. 26).

mediación humana de quien manda y en el bien superior que se quiere apuntar⁵⁶. La obediencia es un principio de unidad al interior de las comunidades de vida consagrada y los presbiterios diocesanos⁵⁷.

Pablo VI estableció que existen excepciones en la obediencia. Advierte así que la autoridad del Superior, sea del grado que sea, no es absoluta y este debe ejercerla dentro de las normas establecidas. Asimismo, añadió: «Hecha excepción de una orden que fuese manifiestamente contraria a las leyes de Dios o a las constituciones del instituto, o que implice un mal grave y cierto en cuyo caso la obligación de obedecer no existe»⁵⁸. A su vez, en el ejercicio de la potestad a él confiada, el superior jerárquico debe ejercitárla a ejemplo de Cristo como expresión de servicio a la Iglesia, velando con solicitud paterna por cada uno de los hermanos a él confiados⁵⁹. En relación con el tema de la obediencia, Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Redemptionis Donum*, enseñó⁶⁰:

Los superiores, por su parte, recordando el deber que tienen de ejercitar en espíritu de servicio la potestad conferida a ellos mediante el ministerio de la Iglesia, muéstrense siempre disponibles a escuchar a sus propios hermanos, para poder discernir mejor lo que el Señor exige a cada uno, manteniendo firmemente la autoridad que tienen de decidir y de mandar lo que consideren oportuno.

Aunque el origen de la potestad de gobierno es de derecho⁶¹, tiene límites determinados tanto por el Derecho natural como por el Derecho positivo, divino y eclesiástico; no puede mandar nada en contra del derecho divino o del ordenamiento

56 JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (25 de marzo 1996), in: AAS 88 (1996) 394-395.

57 CIVCSVA, Instrucción *La vida fraterna en comunidad* (2 febrero de 1994), Roma: LEV 1994, n. 8. J. DE OTADUY, Comentario al canon 274, in: 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, 324: «La obediencia canónica, en resumen, no entraña una actitud de mera pasividad, sino que se configura más bien como corresponsabilidad en el ministerio. La iniciativa personal debe impulsar al sacerdote en la búsqueda de un diálogo fraternal con el propio obispo o con otros superiores inmediatos, siempre dispuesto, sin embargo, a someterse al juicio de los que ejercen la función principal en el gobierno del pueblo de Dios».

58 PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (ET) (29 de junio 1971), in: AAS 63 (1971) 28.

59 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis* (28 de octubre de 1965), in: AAS 58 (1966) 708: «Mas 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».

60 JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Redemptionis Donum* (25 de marzo de 1984), in: AAS 76 (1984) 535.

61 CIC 83, c. 129 §1: «*Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti*».

jurídico canónico y mucho menos pretender que el súbdito acepte y lleve a cabo algún mandato que sea física o moralmente imposible. Por otra parte, el superior jerárquico está llamado a ejercer la autoridad en forma fraterna, espiritual, subsidiaria y dialogante⁶². Sin embargo, es él quien tiene la última palabra en las decisiones tomadas en el ejercicio de la potestad de gobierno y debe hacerlas respetar⁶³.

En fidelidad a Dios y en servicio a la Iglesia por la misión a él confiada, el superior legítimo tiene la obligación y el derecho de ejercer la potestad de gobierno. Como se ha mencionado anteriormente, un Superior puede ocasionalmente disponer mandatos abusivos, lo cual es un delito. Así también un súbdito por medio de su errada comprensión del ejercicio de la autoridad y obediencia, permaneciendo consciente o inconscientemente en el error, por rebeldía o desacuerdo, puede con su actitud o decisión lesionar el derecho del superior a ejercitarse la potestad de gobierno, por ejemplo, por medio de la desobediencia, lo cual es una acción delictiva.

Pablo VI enseñaba que no es justo invocar a la ligera problemas de conciencia para sustraerse de la legítima obediencia, dado que esta actitud comportará un mal para sí o para otros. Asimismo, afirmaba: «La conciencia no es por sí sola el árbitro del valor moral de las acciones que inspira, sino que debe hacer referencia a normas objetivas y, si es necesario, reformarse y rectificarse»⁶⁴.

Un mandato legítimo del superior jerárquico en el ejercicio de la potestad de gobierno *ad normam iuris* es vinculante y, por tanto, el consagrado está obligado a obedecer. Esto excluye consejos, exhortaciones o bien mandatos que fueran en contra de la ley divina o fueran inmorales. De acuerdo con lo que establece el can. 392§1: «Dado que tiene obligación de defender la unidad de la Iglesia universal, el Obispo debe promover la disciplina que es común a toda la Iglesia, y por tanto exigir el cumplimiento de todas las leyes eclesiásticas».

La eventual desobediencia pertinaz obstaculizaría el ejercicio de la potestad de gobierno⁶⁵. Esta conducta antijurídica causa la lesión a un bien jurídico, lo cual

62 CIC 83, c. 618.

63 CIVCSVA, Instrucción, La vida fraterna en comunidad, 43.

64 ET, 512-513.

65 Quien desobedece al Ordinario o Superior un mandato legítimo lesiona la comunión visible, misión de la Iglesia y la disciplina eclesiástica. La desobediencia puede llevarse a cabo de diversas formas, si bien es cierto no pretendo exponer un elenco taxativo al menos quisiera citar algunos ejemplos: 1) negarse a rendir cuentas de la administración encomendada; 2) desobedecer un mandato formal frente a determinadas materias; 3) negarse a aceptar un cambio de oficio, de misión o una transferencia de domicilio; 4) por medio de una actitud dolosa invocar problemas de conciencia, o de salud física, espiritual o psicológica para no aceptar un nuevo encargo; 5) abandonar la comunidad o parroquia sin autorización para sustraerse de la autoridad de la legítima autoridad; 6) traspasar los límites que establece el CIC para llevar a cabo determinadas acciones sin la autorización del respectivo superior

comporta objetivamente un daño y una alteración al orden social de la Iglesia. Por ello el canon 1371§1 establece que, luego de haber sido amonestado el sujeto desobediente que comete este delito, debe ser castigado según la gravedad del caso con una pena *ferenda sententiae*, indeterminada y obligatoria⁶⁶.

En caso de que un súbdito presentara una falsa denuncia dolosa en contra de un superior por abuso en el ejercicio de potestad, esto con el fin de sustraerse de la debida obediencia o bien para lesionar la buena fama del superior entorpeciendo el derecho que este tiene de mandar y decidir, estaría incurriendo en un delito que debe ser castigado con una pena justa (cf. c.1390).

4.- RESPONSABILIDAD, COMPROMISO Y DESAFÍO INSTITUCIONAL

La Iglesia ha tardado décadas en revisar los procedimientos jurídicos y crear nuevos protocolos eficaces, pastorales y espirituales de ayuda y reparación. Frente a los casos de abusos sexuales que tanto daño han causado, en el caso del abuso de potestad de gobierno, ¿ocurrirá lo mismo o bien aprenderemos de la historia? En ocasiones, ante situaciones de acoso o malos tratos que hieren profundamente la vida de sacerdotes o personas consagradas, la respuesta no es buscar la reparación ni la justicia dentro de la propia Iglesia. Aunque conserven su vocación, el peso humano de tales circunstancias puede hacer imposible continuar. En esos casos, algunos optan por abandonar la comunidad o el presbiterio diocesano para encontrar ambientes más sanos que les permitan iniciar un proceso de sanación y reparación del daño sufrido. La Iglesia es madre y como tal debe preocuparse de cada uno de sus hijos.

El c. 601 establece que los superiores legítimos hacen las veces de Dios cuando mandan según las constituciones. Lo cual nos lleva a pensar si existe la posibilidad

(ej.: participación en cargos o militancias políticas, gestiones económicas que requieran autorización, aceptar cargos o responsabilidades)

66 CIC 17, c. 2331 §1: «*Qui Romano Pontifici vel proprio Ordinario aliquid legitime praecipienti vel prohibenti pertinaciter non obtemperant, congruis poenis, censuris non exclusis, pro gravitate culpae puniantur*». PONTIFICIA COMISIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Documenti quo disciplina sancitionum seu poeniarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 11: «En el gobierno y administración de cualquier sociedad visiblemente constituida entre los hombres, el uso del poder coercitivo está universalmente establecido. En el derecho eclesiástico, sin embargo, la coercibilidad debe necesariamente ser regulada y llevada a la práctica según la naturaleza y el carácter propios de la Iglesia, la cual es una sociedad de orden sobrenatural que busca el bien total de todos sus hijos, no solo comunicándoles ampliamente sus bienes, sino también conservándolos en el camino de la salvación mediante la aplicación de remedios oportunos, para que no se aparten de él, y para que, cuando se desvén, sean saludablemente restituidos al buen orden» (traducción del autor).

de que, aun mandando según las constituciones, puedan equivocarse y abusar de ello; y la respuesta es afirmativa. Dios es quien no se equivoca; los superiores, sí; afirma K. Rahner⁶⁷:

El superior ha de saber que Dios no se ha obligado a comunicar siempre sus más originarias incitaciones en la Iglesia para la salvación de las almas y prosecución de la historia universal, primero a la autoridad por él mismo delegada, para que esta le de curso hasta los subordinados. Esa especie de camino para las instancias no lo ha garantizado Dios. El superior debe ser él mismo, por tanto, un obediente, uno que escuche.

Es posible sostener que mediante el abuso de potestad de un superior jerárquico en la vida consagrada o sacerdotal existe también la posibilidad de reminiscencia de abuso espiritual y de conciencia, dado que aquel que obedece lo hace porque cree en aquel que por medio de la potestad conferida por la Iglesia, en caso del obispo o por medio de la jerarquía en caso del superior, es instrumento de la voluntad Dios. Y si quien ostenta esta potestad, lo hace con fines antijurídicos y antievangelicos suplanta la voluntad de Dios, y por tanto puede someter la voluntad y conciencia del que obedece.

El abuso de potestad del superior por medio de la coerción, control excesivo y mandatos abusivos llevan consigo la instrumentalización de la persona, vulnerando su libertad y dignidad como hijo de Dios. En palabras del Papa Francisco al Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales en el nº 3: «Llevando a un lavado de cerebro teologal, que al final te lleva a un encuentro con Cristo puramente nominal, no con la persona de Cristo vivo». Esta realidad tiene costes altos en el ámbito humano, espiritual y vocacional en la vida consagrada que, en ocasiones, se traducen en religiosos que abandonan este estado de vida o bien permanecen física, psicológica y vocacionalmente dañados.

He aquí la importancia de la administración de la justicia por medio de la tutela jurídica del derecho de todos los consagrados en la Iglesia. El Magisterio de la Iglesia enseña la primacía de la dignidad de la persona sobre todo lo demás: leyes, estructuras, proyectos, economía, etc. Esta afirmación encuentra el sustento más profundo en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios. Hoy se requiere en la Iglesia, especialmente en el seno de la vida consagrada y de los presbiterios diocesanos, una especial atención en esta materia, dado que es clara la falta de

67 K. RAHNER, *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Madrid: Taurus, 1962, 22.

protocolos, instrumentos y vigilancia de aquellos que gozan de mayor autoridad en la jerarquía eclesial⁶⁸.

En el año 2018 en Santiago de Chile el Papa Francisco dirigió una carta al pueblo que peregrina en Chile en donde abiertamente hacía referencia a la realidad de los abusos en el seno de la Iglesia como una herida abierta y sangrante. Es una realidad compleja a la cual se debe dar solución, enfrentarla evitando la tentación de caer en el juego de palabras grandilocuentes y vacías o en diagnósticos técnicos que no aportan nada a la solución de este gran problema⁶⁹. El Papa Francisco señaló un camino a seguir para erradicar los ambientes que propician estructuras abusivas tanto al interior de un presbiterio como al interno de la vida consagrada. En primer lugar, el Papa llama a recordar: «La dignidad y libertad de los hijos de Dios»⁷⁰.

Otro punto de discernimiento, tanto por parte de los superiores como en el seno de las comunidades, es evitar la suplantación de la libertad individual de la persona, acallándola por una mal entendida obediencia, disminuyendo así la dignidad de la persona y doblegando o sometiendo su libertad, desenraizándola de su historia vital⁷¹.

El abuso de potestad es una perversión de la naturaleza propia de la potestad eclesiástica, la cual solo puede comprenderse desde el servicio a ejemplo de Cristo maestro que lava los pies de sus discípulos. Hoy más que nunca, en medio de un mundo dialogante, debe instaurarse dentro de los presbiterios y de la vida consagrada, respetando siempre la figura del superior y su autoridad decisional, una

68 Frente al grave flagelo de los abusos sexuales en la Iglesia el documento Final Report australiano reflejona al respecto de la necesaria vigilancia de aquellos que ejercen potestad de gobierno: «Los poderes de gobierno que ostentan los obispos diocesanos y los provinciales no están sujetos a controles y equilibrios adecuados. No hay separación de poderes, y los aspectos ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno se combinan en la persona del Papa y los obispos diocesanos. Los obispos diocesanos no han sido suficientemente responsables ante ningún otro órgano por su toma de decisiones en el tratamiento de las denuncias de abusos sexuales a menores o de los presuntos autores. No se ha exigido que sus decisiones sean transparentes o estén sujetas al debido proceso» (ROYAL COMMISSION INTO INSTITUTIONAL RESPONSES TO CHILD SEXUAL ABUSE, Final Report. Religious institutions, vol.16, Book 2, [online] [referencia del 12 de diciembre de 2024]: <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/religious-institutions>)

69 FRANCISCO, Carta del Santo Padre Francisco al pueblo que peregrina en Chile (31 de mayo 2018), [online] [referencia del 15 de enero de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html

70 LG, 9. Cf. JUAN PABLO II, Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 2002, n. 1731: «El Catecismo define la libertad como “el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y en la bondad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza».

71 Cf. S. FERNÁNDEZ, Abuso de conciencia y libertad cristiana, in: Seminarios 67/230 (2022) 88: «Los líderes abusivos tienden a exigir obediencia ciega y sin límites. Se molestan cuando se busca equilibrar la obediencia con la razón, el discernimiento o el diálogo. Cualquier cuestionamiento es visto como infidelidad o falta de generosidad».

cultura de diálogo, de escucha y de discernimiento, eliminando por completo antiguas concepciones que en la actualidad pueden transformarse en campos fértiles para la cultura del abuso. Junto al caminar de la Iglesia deben promoverse ambientes y estructuras renovadamente sinodales en las cuales confluyan la debida obediencia, y el respeto y sometimiento voluntario a la legítima autoridad, en conjunto con la valoración de la individualidad del consagrado.

El superior, como servidor que es de sus hermanos, debe imitar a Cristo maestro, debe comprender que en la Iglesia no existe lugar para la cultura del abuso, para la coacción de la persona desde la autoridad, para la intimidación desde la posición asimétrica del poder.

No es compatible pensar hoy en un obispo o superior que no escuche, no conozca a los suyos, no se deje interpelar por sus sacerdotes o religiosos. Sin duda, esto haría dudar de si sus decisiones están realmente inspiradas por la voluntad de Dios. La potestad que ostenta un obispo o superior es humana y no es infalible y, por lo tanto, dado el caso debe rectificar, reconocer errores en la toma de decisiones, reconocerse asistido por la gracia de estado, pero frágil por la humanidad que la sostiene. Ningún superior debería creer que en el ejercicio de su potestad sus decisiones son incuestionables o inapelables. Esto sería propio del antiguo adagio *“Roma locuta, causa finita”*.

El obispo o superior no gobierna o dirige una empresa con sus propios objetivos y metas personales que cumplir o destinos que regir. Esto sería un voluntarismo peligroso e incompatible con la lógica del Evangelio y el sentido más propio de la potestad a él conferida. Es por ello por lo que, para evitar el abuso de potestad, entre otras cuestiones, hay que formar personas y comunidades sólidas, maduras, sanas, libres de autoreferencialidades y encerradas en sí mismas, con concepciones que no expresan ni la tradición ni el sentir de la Iglesia. Un presbiterio o una comunidad de vida consagrada en donde se dejan pasar o se encubran situaciones de abuso por parte de la autoridad en detrimento de la vocación de un hermano, es una comunidad llagada, herida, que disimula no solo el pecado sino se hace cómplice de un delito y su única posibilidad de conversión es poner a Cristo como centro⁷². El Papa Francisco afirmó:

Urge, por tanto, generar espacios donde la cultura del abuso y del encubrimiento no sea el esquema dominante; donde no se confunda una actitud crítica y cuestionadora

72 FRANCISCO, *Encuentro con los sacerdotes, religiosas/as, consagrados/as y seminaristas*, Catedral de Santiago de Chile, (16 de enero de 2018), [online] [referencia del 15 de enero de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180116_cile-santiago-religiosi.html

con traición. Esto nos tiene que impulsar como Iglesia a buscar con humildad a todos los actores que configuran la realidad social y promover instancias de diálogo y constructiva confrontación para caminar hacia una cultura del cuidado y protección.

En la actual legislación canónica un desafío pendiente del derecho penal es el referido al reconocimiento y formas jurídicas de proceder frente al abuso de potestad de un superior jerárquico, tanto en la vida consagrada como en el presbiterio diocesano. Hoy es indudable el vacío tanto jurídico como de la praxis para enfrentar este tema, como a su vez asumir caminos de reparación como lo establece el mismo canon en cuestión (cf. 1378§ 1). En la opinión de S. Fernández, la Iglesia tiene una responsabilidad institucional en el abuso de conciencia porque ha animado a los creyentes a confiar en personas e instituciones que, en definitiva, no eran dignas de fe⁷³. Frases como «el que obedece no se equivoca» o «la voz del obispo es la voz de Dios» se repiten en la cultura católica, de manera unilateral y, muchas veces, sin contrapesos⁷⁴. Esto se aplica en gran medida dentro de la vida consagrada o presbiterios diocesanos que están bajo la obediencia de sus respectivos ordinarios.

5. PROTOCOLOS CANÓNICOS DE PREVENCIÓN FRENTE AL ABUSO DE POTESTAD

Para prevenir que siga ocurriendo en la Iglesia el abuso de potestad en el marco tanto de la vida consagrada como en el presbiterio diocesano, las autoridades jerárquicamente competentes deben actuar con diligencia, alteridad y transparencia creando instancias e implementando códigos de conducta, protocolos y emanando otros documentos de fácil acceso, comprensión e implementación, evitando el riesgo de la excesiva burocracia o de tiempos indeterminados frente a la recepción de una denuncia. Es crucial enfrentar este problema, en primer lugar, para salvaguardar la dignidad de las personas, erradicar este flagelo que atenta contra la comunión eclesial, el cumplimiento irrestricto del derecho universal, promover la caridad y equidad, crecer en la transparencia y en el establecimiento de relaciones sanas y

73 S. FERNÁNDEZ, Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting, in: *Gregorianum* 102 (2020) 557-574: «El abuso espiritual es el mal uso de la autoridad espiritual que controla a la víctima hasta el punto de que el abusador, tomando el lugar de Dios, obstruye o anula la libertad espiritual de la víctima. En el contexto católico, este tipo de abuso es cometido por un individuo o un sistema respaldado por la Iglesia Católica como digno de confianza. Por consiguiente, siempre tiene una dimensión eclesial e implica una responsabilidad institucional. Este tipo de abuso puede dañar a la persona a nivel espiritual, psicológico y físico».

74 S. FERNÁNDEZ, Reconocer las señales de alarma del abuso de conciencia, in: D. PORTILLO (ed.), *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, Madrid: PPC, 2021, 50-51.

evangélicas con la autoridad y a su vez evitar el gran número de deserciones vocacionales, que si bien es cierto no todas tienen como raíz este problemas, no pocas lamentablemente lo padecen.

5.1. Prevención

Es primordial reconocer y aceptar que existen tanto comunidades de vida consagrada, como presbiterios diocesanos en donde ocurren situaciones de abuso de potestad que, en ocasiones, van unidas al abuso de conciencia y espiritual.

Un primer paso es reconocer y aceptar esta realidad y comenzar un camino de sensibilización al respeto frente a este delito que hoy daña gravemente tanto al individuo que lo padece como a la comunidad y, por tanto, a la Iglesia, influyendo con otros factores en la deserción vocacional. En conexión con la Unión de Superiores Generales (cf. c. 708) y con los delegados de los Dicasterios de la Vida Consagrada y del Clero trabajar en la prevención del problema en el seno de las comunidades de vida consagrada y presbiterios diocesanos, aplicando los instrumentos de diagnóstico y prevención que consideren necesarios.

Concienciar tanto a quienes ejercen la potestad de gobierno como a quienes están sujetos a ella sobre la importancia de propiciar ambientes sanos, libres de abusos de potestad y coacciones, proporcionando la necesaria formación acerca del sentido evangélico de la autoridad y de la obediencia. Así como también brindar certeza jurídica acerca de los deberes y derechos que corresponden a cada uno. Como resultado, sensibilizar acerca de la importancia de la subsidiariedad en el ejercicio de la potestad, en cuanto corresponda a cada uno. Crecer en la responsabilidad y compromiso con la Iglesia de trabajar en la prevención y detección de situaciones de abusos en el gobierno de la Iglesia

Definir claramente el perfil de quienes serán elegidos para ejercer potestad de gobierno, teniendo presente sus cualidades personales, sociales y eclesiales. Tanto en la formación inicial como permanente deben trabajarse los aspectos éticos, jurídicos y pastorales de la compresión de la autoridad y la obediencia.

Organizar instancias de formación, actualización y evaluación tanto del ejercicio de potestad de gobierno como de la comprensión y vivencia de la obediencia, de acuerdo con el propio estado de vida. Ante los actuales desafíos publicar documentos oficiales que a la luz de las directrices conciliares y el desarrollo posterior del Magisterio sean marcos reguladores en este tema. Las Conferencias Episcopales, en

un trabajo en conjunto con la CONFER, deben promover instancias en donde participen tanto consagrados como sacerdotes diocesanos.

Por todo ello, llevar a cabo un paterno acompañamiento y vigilancia con relación al ejercicio de la autoridad y vivencia de la sana y evangélica obediencia, de acuerdo el propio estado de vida.

5.2. Organismo de recepción de denuncias

La creación de un organismo perteneciente a la Conferencia Episcopal que, en conjunto con la CONFER de cada país, formado tanto por consagrados como sacerdotes diocesanos, elabore un vademécum de actuación frente a la recepción de denuncias⁷⁵. El vademécum deberá contener, en líneas generales, los protocolos ante la recepción de denuncias. No se trataría de un texto normativo, sino una ayuda práctica para clarificar los pasos a seguir para tutelar los derechos y restablecer la justicia.

Este organismo sería tan solo de recepción de denuncias y acompañamiento al denunciante a quien se le brinda las herramientas jurídicas y, si es necesario, el acompañamiento espiritual y psicológico. El fin es ser un instrumento que permita ayudar al fiel cumplimiento de la justicia⁷⁶. No podría inmiscuirse en el gobierno interno de la comunidad o de la diócesis. Por tanto, no interfiere o disminuye en nada la autoridad propia de quien ostenta la potestad de gobierno. Si fuese el caso, agotadas todas las instancias previas que establece el Derecho, este organismo enviaría la denuncia y los documentos pertinentes por medio de la Nunciatura Apostólica al respectivo Dicasterio, informando al respectivo Obispo y/o Superior.

5.3. Vademécum

El vademécum es un instrumento práctico, que debe adaptarse a la realidad de cada diócesis. Este debe ser revisado regularmente a la luz del Magisterio de la Iglesia y de eventuales documentos canónicos nuevos. Tiene como objetivo definir los medios de acción para la prevención, detección y procedimientos frente a la

75 Es fundamental que la Iglesia cuente con directrices y normas claras como códigos de conducta para aquellos que ejercen potestad de gobierno.

76 Estos canales deben ser confidenciales, accesibles y deben estar formados por un equipo interdisciplinario. Esta instancia debe brindar la confianza y confidencialidad que le permita al denunciante perder el temor a posibles represalias.

denuncia de abuso de potestad, por parte de un consagrado o sacerdote diocesano. En la práctica debería:

1. Establecer de forma eficiente y práctica el procedimiento de recepción de denuncias y el tiempo de respuesta al denunciante.
2. Acoger al denunciante por medio de la toma de contacto personal (sea presencial o bien por otros medios).
3. Elaborar y establecer por medio de un grupo interdisciplinario de expertos, nombrados por la Conferencia Episcopal cuáles son las acciones que se consideran posibles abusos de potestad, los elementos claves que constituyen estos abusos por parte de un superior jerárquico. Por ejemplo: imposición de decisiones sin consulta o diálogo, amenazas, intimidaciones, trato discriminatorio, privación de derechos de forma arbitraria, entre otras.
4. La denuncia presentada será analizada jurídicamente por un equipo interdisciplinario, el cual establecerá si esta tiene sustento jurídico. Este equipo registrará detalladamente el contenido de la denuncia.
5. En caso de contener sustento jurídico, se procederá a entregar con claridad y de forma práctica al denunciante los pasos a seguir para formalizar la denuncia.
6. En caso de que la denuncia no contenga los elementos constitutivos del eventual delito señalado, se ofrecerá al denunciante apoyo y orientación para enfrentar la resolución del conflicto.
7. Si la denuncia contiene elementos constitutivos de un eventual delito, el órgano de recepción de denuncias comunicará, por medio de la presentación de un documento formal al denunciado y a su superior jerárquico, el contenido de la denuncia. En caso de ser un obispo, al dicasterio para los obispos; si es un superior religioso se comunicará a quien sea el superior jerárquico de este; y en el caso que fuese el superior general de un instituto o sociedad de vida apostólica de derecho pontificio, se comunicará al dicasterio competente.
8. Una vez comunicada al respectivo superior u órgano jerárquicamente competente continuará ofreciendo acompañamiento al denunciante, si este lo solicita.
9. Este organismo perteneciente a la Conferencia Episcopal, con la participación de la CONFER en el acérrimo espíritu eclesial y de comunión, ofrecerá

su disponibilidad para asesorar de forma interdisciplinaria a quien lo requiera, ya sea al propio denunciante, como ocasionalmente a una diócesis o comunidad de vida consagrada.

CONCLUSIÓN

El abuso de potestad de gobierno en los presbiterios diocesanos o comunidades de vida consagrada no es un asunto “interno” que deba resolverse de forma doméstica. Esta actitud antijurídica afecta la comunión eclesial, daña directamente la misión de la Iglesia y atenta contra la dignidad y libertad de la persona. Además, socava la confianza, credibilidad e integridad de la figura de quien ejerce la potestad de gobierno y es una grave vulneración de los principios fundamentales del derecho y la justicia. Es fundamental la descentralización de la autoridad, evitando la excesiva concentración de poder en una persona o en un determinado grupo de personas. Es necesario fomentar la participación, diálogo y consulta en la toma de decisiones.

Para enfrentar con realismo la comisión de este delito, en primer lugar, se deben reconocer las actuales e históricas deficiencias en el acompañamiento y la adecuada vigilancia en el ejercicio de la potestad de los superiores jerárquicos. Deben propiciarse espacios de diálogo con espíritu fraternal y a la vez crítico, ser capaces de escuchar sin minimizar las situaciones que puedan darse en el seno de las comunidades o presbiterios, evitando caer a priori en justificaciones por la forma de proceder de la autoridad. Esto, sobre todo cuando la persona que ha sufrido un posible abuso de potestad a tenor del canon pueda ser un tanto revoltoso, pusilánime o con una historia difícil (cf. c. 619). Se debe tener particular atención a no convertir en situaciones abusivas el prolongado tiempo de silencio de la autoridad o la espera sin fin, que más bien desespera y hace sentir a la persona no acogida e impotente frente a la arbitrariedad de la autoridad o de la institución. Constantemente se debe formar y actualizar a los consagrados en la dimensión del servicio de la autoridad, promoviendo tanto el respeto a la dignidad de la persona, como el respeto a su libertad y conciencia.

Por ello urge una conversión institucional, que establezca protocolos funcionales y prácticos que tutelen los derechos individuales y comunitarios desde la óptica del Evangelio y salvaguarden la comunión de la Iglesia impidiendo que se cometan abusos en el ejercicio de la potestad, la cual es una corrupción del derecho. Frente a estos abusos la autoridad debe actuar de forma eficaz, justa y transparente, sin encubrir o minimizar la situación, aplicando la normativa canónica. Hoy

indudablemente nuestra legislación canónica adolece en este ámbito de un vacío preocupante e importante, ya que nos encontramos con procedimientos e instancias que no han sido renovadas a la luz de los desafíos a los cuales la Iglesia se enfrenta, debido entre otras razones al cambio de paradigma social y eclesial. Se vislumbra con poca claridad la eficiencia de los actuales procedimientos e instancias que deberían intervenir en caso de la comisión de este delito (cf. c. 1378§ 1). Por el contrario, no hay protocolos establecidos. Si existiera una denuncia, las instancias y procesos son extensos y las instancias resolutorias impersonales y como aliciente frente a una eventual denuncia contra el Superior Jerárquico nos encontramos, como afirma V. de Paolis, que este es juez y parte en la controversia.

En la elaboración de estos protocolos a tenor del mismo c.1378 §1 deberían establecerse con claridad cuáles son los medios por los cuales se reparará el daño causado a un consagrado o sacerdote que ha sido víctima de abuso de potestad de gobierno. Debe ponerse especial atención en que frente a posibles abusos de potestad, no vaya a ser el miedo reverencial⁷⁷ un obstáculo para denunciar, dificultando así la tutela del derecho de los consagrados y el restablecimiento de la justicia en los casos que lo merezca⁷⁸.

Hoy estamos desafiados dentro de la vida consagrada y de los presbiterios diocesanos a promover la cultura de la transparencia y la búsqueda de la justicia, como también a dar garantías jurídicas de que las denuncias serán investigadas de forma imparcial y justa. Para evitar que se instalen silenciosamente o bien se normalicen procedimientos o actitudes abusivas es fundamental que la problemática se aborde integralmente de forma interdisciplinar desde la vigilancia, prevención, formación y, en caso necesario, frente al delito de abuso la intervención pronta y eficaz de la autoridad. Hoy faltan mayores instancias eficaces que acojan en el ámbito de la vida consagrada y diocesana a quienes han sido víctimas de abuso de potestad de forma empática, diligente y fraterna de la persona y su dignidad, proporcionando las necesarias garantías jurídicas.

77 El temor reverencial, se comprende como la percepción o la creencia en un mal futuro que se teme recibir de aquellos que ejercen potestad sobre nosotros. Es decir, se trata de un miedo sutil, que, en lugar de recurrir a amenazas directas, se manifiesta a través de insistencias, advertencias, mandatos y exhortaciones, que a diferencia del miedo común no coacciona la voluntad explícitamente, sino que la manipula (cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, Nulidad matrimonial hoy. Doctrina y jurisprudencia, Madrid: J. M. Bosch, 1994,128).

78 A. D 'AURIA, Miedo, vicio del acto jurídico, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 5, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 373: «La tradición canónica siempre ha reconocido el *metus gravis*, entendido como el acto de infiligr una amenaza grave por parte de un sujeto agente a un sujeto pasivo, para liberarse de la cual éste decide hacer algo que no desea, y que acomete por el único motivo de evitar un grave daño. Tal violencia consiste en una coacción, una presión psicológica, la amenaza de un mal inminente, grave e injusto que causa en el ánimo del sujeto pasivo un estado de aprensión, de grave desorientación, de temor».

Es una tarea pendiente como Iglesia seguir creciendo en la sensibilización acerca de la importancia de actuar con justicia, caridad y transparencia, promoviendo una cultura eclesial de respeto y reparación frente al delito de abuso de potestad. Por ello se deben establecer protocolos claros de prevención y actuación frente a eventuales abusos en el ámbito del ejercicio de la potestad. Esto es fundamental dado que así se tutelan con certeza jurídica los derechos de los consagrados y sacerdotes, salvaguardando la comunión eclesial y la dignidad de todos los *christifideles* dentro de la Iglesia, que está llamada a ser *speculum iustitiae*. En palabras de D. de Lassus⁷⁹:

Mientras más problemática sea la situación, más se cuida la fachada. Presentando un engaño que puede generar una ilusión por mucho tiempo. La diferencia se colocará en los desequilibrios, los excesos, un pretendido “absoluto” que se desplaza del fin hacia los medios. Se revelara en las consecuencias sobre las personas. Ahora bien, los responsables, ¿serán capaces de reconocer las señales de alerta?

REFERENCIAS

Fuentes

- BENEDICTO XVI, Homilía en la Misa de inicio de su pontificado (24 abril 2005), in: L'Oservatore romano, edición semanal en lengua española, 29 de abril de 2005, 6.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática, *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), in: AAS 57 (1965) 49.
- CONCILIO VATICANO II, *Decreto Perfectae Caritatis* (28 de octubre de 1965), in: AAS 58 (1966) 708.
- CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7 de diciembre de 1975), in: AAS 58 (1965) 1002.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio para el misterio y la vida de los presbíteros (31 de enero de 1994), Roma: LEV, 1994 (2013).
- CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción, La vida fraterna en comunidad (2 de febrero de 1994), Roma: LEV, 1994.
- DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia, Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, Madrid: BAC, 2024.
- FRANCISCO, Carta Apostólica en forma motu proprio, Como una Madre Amorosa, (4 de junio de 2016), in: AAS 108 (2016) 715-717.
- FRANCISCO, Carta del Santo Padre Francisco al pueblo que peregrina en Chile (31 de mayo 2018), [online] [referencia del 15 de enero de 2025]:

79 D. DE LASSUS, op. cit., 49.

- https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html
- FRANCISCO, Constitución Apostólica, *Pascite Gregem Dei*. Con la cual se reforma el libro VI del Código de derecho canónico (23 de mayo de 2021), in: *AAS* 113 (2021) 536.
- FRANCISCO, Discurso con motivo del jubileo extraordinario de la misericordia, Jubileo de la vida consagrada (1 de febrero 2016), [online] [referencia del 15 de enero de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160201_giubileo-vita-consacrata.html
- FRANCISCO, Encuentro con los sacerdotes, religiosas/as, consagrados/as y seminaristas, Catedral de Santiago de Chile, (16 de enero de 2018), [online] [referencia del 15 de enero de 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180116_cile-santiago-religiosi.html
- JUAN PABLO II, Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 2002.
- JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana (17 de noviembre de 1979), [online] [referencia del 1 de agosto de 2024]: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790217_roman-rota.html
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (25 de marzo de 1992), in: *AAS* 84 (1992) 701-703.
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Redemptionis Donum* (25 de marzo de 1984), in: *AAS* 76 (1984) 535.
- JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (25 de marzo 1996), in: *AAS* 88 (1996) 394-395.
- PABLO VI, Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965), in: *AAS* 58 (1966) 930.
- PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio 1971), in: *AAS* 63 (1971) 498-525.
- PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio 1971), in: *AAS* 63 (1971) 28.
- PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, XV, 1977, in: L' Osservatore Romano, Edición en Lengua Española (13 de febrero de 1977) 9.
- PÍO XII, Encíclica *Fulgens Radiatur* (21 de marzo 1947), in: *AAS* 39 (1947) 137-155.
- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium canonum schema. De singulis delictis cum Adnotationibus, a Pio Ciprotti apparatum*, (4 de junio de 1968), in: *Communicationes* 46/2 (2014) 427.
- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium Coetus Studii "De Iure Poenali", Relatio Sessionis VIIae, Sessio VIIa (diebus 10-15 mensis martii 1969 habita), Adunatio meridiana diei 10 mensis martii 1969*, in: *Communicationes* 47/1 (2015) 148.
- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium Alterum canonum schema. De singulis delictis secundum emendationes a Consultoribus diebus 2-7 mensis Decembris 1968 et 10-13 mensis Martii 1969 probatas*, de 8 de abril de 1969, in: *Communicationes* 47/2 (2015) 427.

- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium Schema generale De Delictis et Poenis (secundum emendationes a Consultoribus en sessione diebus 24-28 Novembris 1969 probatas)*, in: *Communicationes* 48/1 (2016) 156, c. 80.
- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium Schema Documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- PONTIFICIA COMMISIO CODICIS IURIS CANONICI RECONOSCENDO, *Praevium Codex Iuris Canonici Schema Novissimum iuxta placita Patrum Commissionis Emendatum atque Summo Pontifici Praesentatum*, Ciudad del Vaticano 1982.
- ROYAL COMMISSION INTO INSTITUTIONAL RESPONSES TO CHILD SEXUAL ABUSE, Final Report. Religious institutions, vol.16, Book 2, [online] [referencia del 12 de diciembre de 2024]: <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/religious-institutions>
- SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Enchiridion de Statibus Perfectionis. Documenta Ecclesiae Sodaliis Instituendis*, Romae, 1949.

Bibliografía

- ANDRÉS, H., Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa, Valladolid: Agustimiano, 1968.
- BERNAL, J., Noción de delito y de delitos en el nuevo Libro VI reformado, in: *Ius Canonicum* 62 (2022) 768-769.
- CABRERA MARTÍN, M., Aproximación al fenómeno de la victimización sexual de menores desde las ciencias penales, Universidad Pontificia Comillas, Madrid: 2015.
- CABREROS DE ANTA, M., Estudios Canónicos, Madrid: Coclusa, 1956.
- CABREROS DE ANTA, M., Naturaleza de la potestad gubernativa, criterios y cualidades, in: AA.VV., Actas del Congreso de Perfección y Apostolado (23 de septiembre de 1955 a 3 marzo de 1956), Madrid, 1958, 551-552.
- D'AURIA, A., Miedo, vicio del acto jurídico, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 5, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 373.
- DE LASSUS, D., Riesgos y derivas de la vida religiosa, Madrid: BAC, 2022.
- DE OTADUY, J., Comentario al canon 274, in: A. MARZOA RODRÍGUEZ - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, vol. II/1: Pamplona: Eunsa, 2002.
- DE PAOLIS, V. – CITO, D., Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Roma: Urbaniana University Press, 2008.
- ESCUDERO, G., “De la obediencia”, in: Decreto *Perfectae Caritatis*, renovación y adaptación de la vida religiosa. Asamblea extraordinaria de la sección de religiosas de la CONFER (Madrid 16-28 de diciembre de 1965), 1966, 254-256.
- FERNÁNDEZ, S., Abuso de conciencia y libertad cristiana, in: Seminarios 67/230 (2022) 84-45. DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v67i230.1109>
- FERNÁNDEZ, S., Hacia una definición de abuso de conciencia en el ámbito católico, in: *Gregorianum* 102/3 (2021) 557-574.
- FERNÁNDEZ, S., Reconocer las señales de alarma del abuso de conciencia, in: D. Portillo (ed.), *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, Madrid: 2021, 50-51.

- FERNÁNDEZ, S., Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting, in: *Gregorianum* 102 (2020) 557-574.
- GARCÍA BARNERANA, T., Comentario al canon 2404, in: AA.VV., Comentarios al Código de Derecho Canónico, cánones 1999-2414, vol. 4, Madrid: BAC, 1964, 584.
- GARCÍA FAÍLDE, J. J., Nulidad matrimonial hoy. Doctrina y jurisprudencia, Madrid: J.M. Bosch, 1994.
- HERVADA, J., Elementos de derecho constitucional canónico, Pamplona: Eunsa, 2014, 232.
- LI, J., La tutela jurídica efectiva frente al abuso en el ejercicio de la potestad de los superiores religiosos, Tesis Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Derecho Canónico, Salamanca, 2023.
- LLANQUET, J.L., Abuso de derecho, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 93-94.
- LÓPEZ., C., El abuso de autoridad en la Iglesia, configuración del delito de abuso de potestad eclesiástica, del oficio o del cargo (c.1378), in: Anuario de derecho canónico 14 (2024) 65-106.
- MARMIÓN, C., Cristo ideal del sacerdote, Milano: Spíritus, 1959.
- MARZOA, A., Comentario al canon 1389, in: A. MARZOA RODRÍGUEZ - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico (Instituto Martín de Azpilcueta), vol. IV/1: Pamplona: Eunsa, 2002, 561.
- MARZOA, A., Delito, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 1026-1027.
- MIGUÉLEZ, L., Comentario al canon 2195, in: Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2009, 803.
- MUÑOZ, S., Abuso de autoridad, in: Diccionario Panhispánico del español jurídico, vol. 1, Madrid: Santillana Educación, 2017, col.16.
- PIGHIN, B., Il nuovo sistema penale della Chiesa, Venezia: Marcianum Press, 2021.
- RAHNER, K., Marginales sobre la pobreza y la obediencia, Madrid: Taurus, 1962, 22.
- REGORDÁN, F. J., El abuso de potestad y del cargo del can. 1389 en la función administrativa canónica. La prevaricación: perspectiva hermenéutica. *Excerptum theseos ad Doctoratum in Iure Canónico*, Roma 2013.
- RIBÓ, L., Abuso de derecho. Derecho civil general y de personas (51), in: Diccionario de derecho, vol.1, 3 ed, Barcelona: Bosch, 2005, col. 7.
- SÁNCHEZ- GIRÓN, J. L., ¿Cuándo un abuso es delito? Perspectiva canónico penal del abuso, in: Estudios Eclesiásticos 99 (2024) 169-199.
- TILLARD, J. M., La obediencia religiosa, el ejercicio evangélico de la autoridad, in: AA.VV., La adaptación y renovación de la vida religiosa. Vaticano II, Madrid: 1969, 506-527.
- VACA, C., La obediencia inmadura, la vida religiosa en San Agustín, Madrid: Religión y Cultura, vol. IV, 1964.
- VERMEERSCH, A., *Epistome Iuris Canonici, cum commentariis, ad Scholas et ad usum privatum*, vol. 3, Romae: Altera, 1925.

Consideraciones sobre el *rescriptum ex audientia*

Considerations on rescriptum ex audientia

JULIO GARCÍA MARTÍN, CMF
Dr. en Utroque iure y en Misionología
jugarmartincmf@gmail.com
ORCID 0000-0001-5284-9979

Recepción: 20 de octubre de 2024
Aceptación: 06 de diciembre de 2024

RESUMEN

El *rescriptum exaudientia* es una expresión que hace referencia a la escritura posterior a una resolución oral del Romano Pontífice. La legislación anterior consideraba tanto el rescripto como una respuesta dada por escrito como las resoluciones orales pontificias que permitían derogar la inhabilidad por censura, considerada una dispensa. El *rescriptum exaudientia* surgió en esta legislación aplicado a leyes superando la competencia de quien lo hacía público. El Código vigente determina el rescripto como acto administrativo singular, pero no el *rescriptum exaudientia*, que sigue aplicándose a leyes pontificias y creando confusión porque la forma no corresponde al contenido. El rescripto del 18 de mayo de 2022, que concede una facultad en derogación del c. 588 §2 y del derecho propio de los Institutos y Sociedades, resulta difícil aplicarlo al no darse tal derogación.

Palabras clave: acto administrativo, derogación, ley, resolución oral.

ABSTRACT

The *rescriptum exaudientia* is an expression that refers to the writing following an oral resolution of the Roman Pontiff. The previous legislation considered both the *rescriptum* as an answer given in writing and the oral pontifical resolutions that allowed to derogate the inability by censorship, considered a dispensation. The *rescriptum exaudientia* arose in this legislation applied to laws exceeding the competence of the one who made it public. The current Code determines the rescript as a singular administrative act, but not the *rescriptum exaudientia*, which continues to be applied to pontifical laws and creating confusion because the form does not correspond to the content. The rescript of May 18, 2022, which grants a faculty in derogation of can. 588 §2 and of the proper law of Institutes and Societies, is difficult to apply in the absence of such a derogation.

Keywords: administrative act, repeal, law, oral decision.

INTRODUCCIÓN

El motivo que ha dado origen a este trabajo ha sido una consulta sobre la cuestión que plantea el *rescriptum exaudientia* publicado el 18 de mayo de 2022 sobre la posibilidad de que un miembro no clérigo de un Instituto religioso o Sociedad de vida apostólica clerical pudiera ser Ordinario de una provincia religiosa clerical en derogación del c. 588 §2 y derecho propio. La pregunta obedecía a dos motivos. Primero, el gobierno de un instituto clerical confiado a un miembro laico del mismo no es factor de cohesión interna, sino generador de división. Segundo, porque no había encontrado ningún comentario sobre el citado *rescriptum exaudientia* en las revistas de carácter científico dedicadas a temas concernientes a los religiosos. En efecto, varias revistas dedicadas al derecho canónico han publicado el texto del mencionado *rescriptum exaudientia* sin haberlo acompañado con algún comentario especializado.

Este silencio científico puede entenderse de dos maneras. Ante todo, hace pensar que se trata de una materia desconocida, una cuestión que no interesa a nadie desde el punto de vista jurídico, porque el Código vigente ni leyes sobre la Curia Romana, como la Const. ap. *Pastor bonus*¹ o el Reglamento general de la Curia Romana² utilizan tal expresión. Al no ser un acto jurídico específico establecido por la legislación canónica, ni poder ser considerado dentro de los actos jurídicos, tanto legislativos como administrativos, su uso resulta un abuso y mala práctica, un despropósito jurídico que habría que desterrar³. En efecto, tal consideración proviene del hecho de que el rescripto regulado por el Código es un acto administrativo singular que no puede aplicarse a una ley porque los requisitos del rescripto no corresponden al contenido de la ley.

Otra deducción de dicho silencio es que el c. 588 §2 no representaba un obstáculo para el gobierno interno de los Institutos religiosos y Sociedades de vida apostólica clericales y no necesitaba ser derogado. Efectivamente, no consta que el c. 588 §2 haya dado lugar a una interpretación auténtica por parte del dicasterio

¹ JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, in: *AAS* 80 (1988) 841-930. Esta Constitución apostólica no emplea la expresión citada porque ni siquiera usa la palabra *rescriptum*. Cfr. DÍEZ, L., *Index verborum constitutionis apostolicae Ioannis Pauli Pp. II “Pastor Bonus” de Curia Romana*, in: BASSO, M. (ed.), *Opus iustitiae pax. Miscellanea in onore del Prof. Xavier Ochoa*, Ciudad del Vaticano: LEV, 1990, 452.

² JUAN PABLO II, Regolamento Generale della Curia Romana (15 de abril de 1999), art. 133, in: *AAS* 91 (1999) 682.

³ J. GARCÍA MARTÍN, *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, Venecia: Marcianum Press, 2018, 710-714.

para la interpretación de los Textos legislativos, lo cual quiere decir que su formulación no causa dificultades de comprensión, interpretación y aplicación.

Además, dicho silencio legislativo plantea la cuestión relativa al significado del *rescriptum exaudientia* dentro del ordenamiento jurídico de la Iglesia porque no era empleada por el Código anterior ni ha sido recibido por el Código vigente, mientras que ambos Códigos tratan del rescripto como institución jurídica importante. Por ello, antes de afrontar la cuestión del *rescriptum exaudientia*, parece conveniente exponer sintéticamente el rescripto según la legislación canónica.

1. EL RESRIPTO EN EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

Para entender qué es un rescripto, es conveniente exponer sintéticamente las normas establecidas por ambos Códigos en sus elementos esenciales sobre esta institución jurídica.

a) *El rescripto en el Código de 1917 y la cláusula derogatoria*

El rescripto regulado por el Código de 1917⁴ era entendido como una respuesta dada por escrito a una petición previa por el Romano Pontífice o por otros Ordinarios⁵, entre ellos, los Superiores mayores de religiones exentas⁶. Estos rescriptos eran distintos por razón de la autoridad que los daba y, en consecuencia, por su contenido, que correspondía a la petición. Por esto, los rescriptos eran distinguibles del oráculo de viva voz, del *Motu proprio*, del decreto, de la ley, del privilegio y de la dispensa⁷. El rescripto podía ser pedido aun sin el consentimiento del destinatario porque nadie estaba obligado a usar una gracia concedida en su favor⁸. El contenido del rescripto era una gracia, sin embargo, los rescriptos del Romano Pontífice podían tener carácter legislativo, no así los de otra autoridad inferior.

4 Título IV: *De rescriptis* (cc. 36-62), colocado detrás del Título III *De temporis suppuratione*, en el Libro I: *Normae generales*.

5 CIC 17, c. 36 §1: «Todos aquellos a quienes expresamente no les esté prohibido, pueden libremente obtener rescriptos lo mismo de la Sede Apostólica que de los otros Ordinarios».

6 G. MICHELS, *Normae generales juris canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici*, vol. II, 2^ª ed., Parisiis – Tornaci - Romae: Desclée et Socii, 1949, 284, reconocía tal facultad de dar rescriptos también a aquellos que en el ámbito de su oficio podían conceder una gracia.

7 F. MAROTO, *Instituciones de derecho canónico de conformidad con el nuevo código*, Madrid: Ed. Corazón de María, 1919, tomo I, 357; VAN HOVE, A., *De rescriptis*, Mechliniae - Romae: H. DESSAIN, 1936, 83; MICHELS, G., *o.c.*, 284.

8 CIC 17, c. 37.

Por razón del efecto, el rescripto podía ser *secundum, praeter y contra legem*⁹. En los dos primeros casos se concedía una licencia. Efectivamente, su contenido podía ser un favor, una facultad o licencia para realizar actos para los cuales se carecía de competencia, siempre para ejecutar la ley¹⁰. Además, los rescriptos podían ser particulares o generales, o sea, para todos los casos de la misma especie¹¹.

Rescriptos de gracia contra el derecho eran los de cláusula derogatoria, que derogaba la inhabilidad penal de excomulgados, entredichos, suspendidos para pedir y recibir (*impetrare*) válidamente una gracia, porque el autor mencionaba expresamente la censura¹². Por eso se decía que el rescripto pontificio derogaba la ley común y la costumbre universal¹³, pero derogar la costumbre local o el estatuto particular¹⁴ requería que el rescripto lo determinase expresamente con cláusula derogatoria¹⁵ para disipar toda duda¹⁶. Pero tal derogación por un rescripto era entendida como una dispensa¹⁷ porque no derogaba la ley para todos y siempre, pues tal ley seguía en vigor para los demás. Por eso, la cláusula

9 Los comentaristas, siguiendo el c. 50, reconocían la posibilidad de dar un rescripto *contra legem*, pero diferían por la eficacia, o alcance, del mismo.

10 G. MICHELS, *o.c.*, 286: «*Ratione legis ad quam referuntur, habentur rescripta secundum, praeter et contra jus;... dando facultatem aut licentiam ad normam juris impetrandum ut quid legitime fiat, puta rescriptum quo datur legitimati superioris. beneplacitum ad alienationem certorum bonorum ecclesiasticorum requisitum.*»

11 F. MAROTO, *o.c.*, 358-359: «1) *generales*, que atañen a todos los casos de la misma especie, v. gr., a todas las personas de algún lugar, a todas las causas que se han de dirimir entre dos, etc.»; G. MICHELS, *o.c.*, 289: «*Ratione extensionis, rescripta sunt generalia vel specialia seu peculiaria.*»

12 CIC 17, c. 2265 §2: «Los actos realizados en contra de lo que se prescribe en el § 1, número 1.^o y 2.^o, no son nulos si no proceden de un excomulgado vitando o de otro excomulgado después de la sentencia declaratoria o condenatoria, el excomulgado no puede tampoco obtener válidamente ninguna gracia pontificia, a no ser que en el rescripto pontificio se haga mención de la excomunión». Cfr. F. MAROTO, *o.c.*, 376; A. VAN HOVE, *De rescriptis*, 91: «*Derogatur inhabilitati recipiendi rescriptum, si in hoc mentio fiat de censura;*» G. MICHELS, *o.c.*, 307-308.

13 A. VAN HOVE, *De rescriptis*, 172: «*Rescriptum pontificium, in iure Codicis, sine ulla clausula speciali derogat legibus et consuetudinibus universalibus, non autem legibus aut consuetudinibus aliqui loco particularibus, etiam si leges particulares auctoritate pontifica datae fuerunt... Proinde rescriptum derogat privilegio lege universalis concesso seu in Codice iuris canonici contento;*» G. MICHELS, *o.c.*, 286: «*haec demum concedunt favorem communis juris derogationis.*»

14 Bajo el nombre de «estatuto peculiar» se entendían también las leyes especiales de fundación (A. VAN HOVE, *De rescriptis*, 171-172).

15 CIC 17, c. 46: «Los rescriptos concedidos, aunque sea *Motu proprio*, a una persona inhabil según el derecho común para conseguir la gracia de que se trata, y asimismo los dados contra la costumbre legítima de algún lugar, o contra un estatuto particular, o contra el derecho ya adquirido por un tercero, no se mantienen, a no ser que en el rescripto se ponga expresamente una cláusula derogatoria». La expresión «no se mantienen» significa que «no son válidos».

16 La derogación expresa era la manifestación inequívoca de la voluntad del legislador de modo que no daba lugar a dudas ni a interpretaciones porque las palabras de la cláusula eran claras y los artículos derogados de la ley también. En el caso en que se expresa la censura derogada no hay dificultad para precisar y entender el alcance de las palabras.

17 F. MAROTO, *o.c.*, 376: «a no ser que el Romano Pontífice, conociendo la inhabilidad, dispense de ella»; G. MICHELS, *o.c.* 286: «*haec demum concedunt [...] veluti dispensationes ab impedimentis matrimonialibus.*»

derogatoria podía considerarse como suplencia de la ineeficacia del rescripto¹⁸, o concesión de potestad por el legislador para conceder tal gracia a persona inhábil o contra el derecho particular¹⁹. Igualmente podrían entenderse los rescriptos concedidos «motu proprio» que tenían valor peculiar por voluntad y potestad de quien los concedía²⁰. Dicha cláusula solamente podía ponerla quien podía quitar la censura.

Conviene notar que el Código empleaba pocas veces las palabras «derogar»²¹ y «abrogar»²² para indicar sus límites por razón del objeto o materia. Los cc. 22 y 1040 utilizaban ambas palabras. En el lenguaje común, las palabras «derogar» y «abrogar» tienen el mismo significado de abolir o anular una ley establecida o una costumbre²³, pero, según el principio jurídico, la derogación es la abolición parcial de una ley y la abrogación es la supresión total²⁴. El c. 22 establecía que la ley posterior abrogaba la anterior. No admitía otra distinción, otro modo de anular la ley²⁵.

b) *El rescripto en el Código de 1983, acto administrativo singular*

El Código vigente determina que los rescriptos²⁶ son actos administrativos singulares. Esto es una novedad respecto al Código anterior, que no empleaba la expresión «actos administrativos singulares», aunque podía haberlo hecho porque

18 A. VAN HOVE, *De rescriptis*, 173: «*Inefficaciae rescripti suppleri potest per clausulam derogatoriam concessam ab illo qui habeat potestatem derogandi iuri vel consuetudini particulari*».

19 G. MICHELS, *o.c.*, 390.

20 CIC 17, c. 46. Es claro que no todos los que pueden dar un rescripto tienen potestad para sanar la inhabilidad de la persona inhábil por la pena de excomunión, entredicho y suspensión.

21 Así, el c. 3 determinaba que el Código no abrogaba o revocaba los pactos internacionales. El c. 6, 1º, en cambio, establecía que las leyes universales y particulares contrarias al Código quedaban abrogadas, y el c. 6, 5º, consideraba abolidas las penas que no estaban mencionadas por los cánones. El c. 22 establecía que la ley anterior era abrogada por la ley posterior y empleaba la palabra «abrogar» referida a la ley general, y la palabra «derogar», al derecho especial, particular. El c. 206 trataba de la abrogación de un mandato a un delegado por un rescripto con objeto particular. El c. 410 §2 disponía que los estatutos capitulares no podían ser abrogados o modificados sin permiso del Obispo diocesano, que es el competente para su aprobación. El c. 489 consideraba abrogadas las reglas y constituciones particulares de las Órdenes y Congregaciones contrarias a los cánones del Código. El c. 1040 determinaba que la abrogación o derogación de impedimentos era competencia del Romano Pontífice. El c. 1356 §1 recordaba la abrogación del privilegio de no pagar el tributo para el Seminario.

22 El c. 27 §1 trataba de la fuerza derogatoria de la costumbre respecto de la ley eclesiástica, pero no sobre el derecho divino, porque carece de fuerza frente al mismo. De los cc. 46 y 1040 se ha dicho antes de su fuerza derogatoria. El c. 156 §3 hacía referencia a la cláusula derogatoria para evitar la invalidez de la concesión de un oficio por la Sede Apostólica.

23 Abrogar: abolir, derrogar (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario de la lengua española, 21ª ed., Madrid 2001).

24 Regula Juris: «*Derogatur legi quum pars detrahitur: abrogatur quum prorsus tollitur*».

25 Antiguamente la derogación se entendía como la anulación parcial de una ley cuando no se hacía por vía de una reforma, pues, si se hacía por vía de reforma, se llamaba abrogación, anulación total.

26 El Capítulo III *De rescriptis* (cc. 59-74) está dentro del Título IV *De actibus administrativis singularibus*. Para una exposición más amplia, puede verse: J. GARCÍA MARTÍN, *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, 34-44, 47-69.

el Reglamento general de la Curia Romana de Pío X²⁷ establecía dicho ámbito administrativo como competencia de los dicasterios²⁸, e implícitamente les negaba potestad legislativa²⁹. Ello permite comprender mejor su naturaleza jurídica.

El c. 59 §1³⁰ determina que con el rescripto se concede un privilegio, una dispensa u otra gracia, de modo que el rescripto no puede entenderse sin tal contenido, la decisión de la autoridad. Con otras palabras, el rescripto no se identifica con la forma escrita, sino que requiere la unidad entre el contenido, concesión, y la forma escrita. Por consiguiente, si el acto administrativo singular impone una obligación, se llama decreto, y si concede un privilegio, dispensa, licencia u otra gracia, se dice rescripto. Por esto, llama poderosamente la atención que una ley, un «Motu proprio» del Romano Pontífice, sea llamado *rescriptum*³¹, manifestando el mal uso de los conceptos jurídicos, que causa confusión e inseguridad jurídica³².

El acto administrativo, sea general sea particular, es ejecutor de la ley. Los decretos son llamados expresamente «decretos generales ejecutorios» (c. 31 §1) y las instrucciones se dan para ejecutar las leyes³³. El rescripto, como todo acto administrativo singular se da para un caso particular concreto, por lo que su eficacia está limitada a dicho caso, de modo que no se puede aplicar a otros casos

27 PÍO X, Regolamento per le Sacre Congregazioni Tribunali Offici della Curia Romana, 29 de septiembre de 1908, in: *AAS* 1 (1909) 36-108.

28 PÍO X, Regolamento per le Sacre Congregazioni Tribunali Offici della Curia Romana. Parte seconda Norme speciali. Cap. III. Del modo di trattare gli affari non strettamente giudiziali. Art. I. Quando si tratta delle cose di grazia, Art. II. Quando si tratta delle cause d'ordine disciplinare ed amministrativo, in: *AAS* 1 (1909) 63-65. En este sentido establecía como tales actos administrativos el decreto ejecutorio y los rescriptos, distinguiendo las «causas de gracia» (*de rebus gratiae*) y las «causas de orden disciplinar y administrativo» (*de causis ordinis disciplinam et administrationem spectantis*).

29 Id., *Parte seconda Norme speciali. Cap. I. Dei limiti della competenza dei singoli dicasteri della Santa Sede. g* 3.º, in: *AAS* 1 (1909) 61. En este sentido se entienden los numerosos actos administrativos singulares anteriores al Código de 1917 emanados por las Congregaciones de la Curia Romana. Cfr. S. C. DE PROPAGANDA FIDE, *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, Romae 1907.

30 No tiene una norma correspondiente en la legislación anterior.

31 FRANCISCO, *Rescriptum Circa novam legem efficiendam atque servandam de processu matrimoniali*, 7 de diciembre de 2016, in: *AAS* 108 (2016) 5, sobre el *Motu proprio Mitis iudex Dominus Jesus* dispone «Stabilisco quanto segue...». El n. II, 6 traspasa la competencia de la Rota Romana sobre las causas matrimoniales a los tribunales territoriales de los Patriarcas de las Iglesias Orientales.

32 Mons. Pio Vito Pinto, Decano del Tribunal de la Rota Romana, recibido en audiencia el 13 de noviembre de 2019, in: *AAS* 111 (2019) 2050, escribe «*Rotae Romanae Tribunal, Rescriptum ex Audientia SS.mi*». In riferimento al *Rescriptum ex audientia SS.mi* del 7 dicembre 2010, in cui si stabiliva: «Come sollecitato dai Patriarchi delle Chiese Orientali, è rimessa ai tribunali territoriali la competenza sulle cause...». De esta manera Mons. Pinto modifica/corrigió a *AAS* 108 (2016) 5, que dice solamente *Rescriptum*, pues el Papa no concedió ninguna audiencia para la emanación de tales normas, por lo que son un *Motu proprio*, pero no un *rescriptum*.

33 CIC 83, c. 34 §2: «las instrucciones por las que... y determinan las formas en que han de ejecutarse».

no expresados³⁴. Es claro que su eficacia es limitada y no produce efecto sobre la existencia de la ley porque, según el c. 38³⁵, el rescripto carece de efecto en la medida en que es contrario a la ley, incluso si es dado *Motu proprio*, a no ser que la autoridad competente haya añadido expresamente una cláusula derogatoria. Según esto, la expresión *autoridad competente* es el legislador que concede a la autoridad ejecutiva la posibilidad de conceder un privilegio o una dispensa, una licencia y otra gracia, ya que de otra manera sería inválido el rescripto³⁶. La cláusula *Motu proprio* basta para cubrir el posible vicio de subrepición, pero la cláusula derogatoria es concesión de potestad, suplencia de la inhabilidad. La eficacia de dicha cláusula sobre la ley es igual que la dispensa, tal como lo entendían los comentaristas de dicha legislación³⁷.

Estos principios, según el c. 59 §2, se aplican a la licencia y a la gracia concedida de viva voz. Por consiguiente, las concesiones hechas de viva voz son de carácter singular, generalmente para el fuero interno, pero deben ser probadas en el fuero externo si es exigido (c. 74), y, por tanto, excluyen las de carácter general. Esto permite entender las normas que regulan la competencia normativa de los dicasterios de la Curia Romana, de la que están excluidas las leyes³⁸. El Reglamento general de la Curia Romana especifica claramente los actos administrativos que pueden emanar los dicasterios: decretos generales ejecutorios e instrucciones³⁹, «rescriptos de gracia, dispensas, autorizaciones, licencias y de otros actos administrativos singulares, observando las disposiciones del derecho sobre la

34 CIC 83, c. 36 §2. Cfr. J. GARCÍA MARTÍN, *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, 697-707.

35 CIC 83, c. 38: «Todo acto administrativo, aunque se trate de un rescripto dado *Motu proprio*, carece de efecto en la medida en que lesione el derecho adquirido de un tercero o sea contrario a una ley o a una costumbre aprobada, a no ser que la autoridad competente hubiera añadido de manera expresa una cláusula derogatoria».

36 Cfr. CIC 83, cc. 35 y 76 §1.

37 El c. 20, sin embargo, establece: «la ley universal no deroga en nada el derecho particular ni el especial, a no ser que se disponga expresamente otra cosa en el derecho». Esta disposición emplea el verbo derogar para indicar que la ley universal puede anular parcialmente la ley particular por expresa decisión del legislador.

38 JUAN PABLO II, *Const. ap. Pastor bonus*, art. 18, in: *AAS* 80 (1988) 864: «Han de someterse a la aprobación del Sumo Pontífice las decisiones de mayor importancia, a excepción de aquellas para las que se hayan atribuido a los dirigentes de dicasterios facultades especiales, y exceptuadas las sentencias del Tribunal de la Rota Romana y el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, pronunciadas dentro de los límites de su respectiva competencia. Los dicasterios no pueden emanar leyes o decretos generales que tengan fuerza de ley, ni derogar las prescripciones del derecho universal vigente, sino en casos determinados y con aprobación específica del Sumo Pontífice. Queda establecido que no se haga nada importante y extraordinario si los dirigentes de dicasterio no lo comunican antes al Sumo Pontífice».

39 JUAN PABLO II, *Regolamento Generale della Curia Romana*, art. 125, in: *AAS* 91 (1999) 679.

materia»⁴⁰. Es evidente que el llamado *rescriptum exaudientia* no está entre los actos jurídicos propios de los dicasterios de la Curia Romana.

2. ORÁCULOS VIVAE VOCIS

La legislación de 1917 no contenía la expresión *vivae vocis*, sino la palabra *oretenuerunt*, que se refería a: 1) los preceptos dados sin documento y sin testigos que, lógicamente, eran dados de viva voz y de manera completamente privada, pero no eran llamados oráculos de viva voz⁴¹; 2) la concesión del privilegio de viva voz o de palabra por la Santa Sede, el Romano Pontífice⁴².

a) Los oráculos de viva voz en el Código 1917

Las resoluciones pontificias de viva voz eran reguladas por el c. 79⁴³ y aplicadas a la concesión de privilegios por la Santa Sede, el Romano Pontífice. Los privilegios, según el c. 63 §1, se adquirían por ley, comunicación, costumbre y prescripción, pero el canon no establecía que fueran concedidos por medio de un rescripto. La razón es que los modos indicados de obtener los privilegios eran generales, pero eso no era obstáculo para que fueran concedidos también por medio de un acto particular, como un rescripto. Además, las decisiones orales del Papa podían ser provisiones de cualquier clase (oficios), decretos generales, que no eran consideradas por los comentaristas oráculos de viva voz ni eran denominados rescriptos, pues faltaba el elemento objetivo, el contenido propio del rescripto, que, según el c. 36 §2 de la legislación anterior, eran las gracias y las dispensas, por lo que el privilegio no era materia propia del rescripto, del cual se distinguía⁴⁴.

Las concesiones orales del Romano Pontífice podían usarse en el fuero interno y en el fuero externo para cuya prueba eran puestas por escrito después por un Cardenal u Oficial que había asistido a la audiencia⁴⁵. El Código anterior sólo exigía

40 JUAN PABLO II, *Regolamento Generale della Curia Romana*, art. 133, *l.c.*, 682. Bajo la expresión «otros actos administrativos singulares» se encuentran los decretos y preceptos singulares.

41 CIC 17, c. 24.

42 F. MAROTO, *o.c.*, tomo I, 471-474; A. VAN HOVE, *De privilegiis. De dispensationibus*, Mechliniae - Romae: H. Dessain, 1939, 287-292; G. MICHIELS, *o.c.*, 530-534.

43 CIC 17, c. 79: «Aunque los privilegios concedidos de palabra por la Santa Sede aprovechan al mismo peticionario en el fuero de la conciencia, nadie, sin embargo, puede reclamar su uso contra otros en el fuero externo, si no demuestra legítimamente la concesión del mismo privilegio».

44 Así se deduce de la colocación de las normas sobre los privilegios, separadas de las de los rescriptos. Por otra parte, el privilegio era considerado como ley favorable privada, en sentido amplio, y como un derecho favorable otorgado por especial concesión de la Santa Sede.

45 En el derecho antiguo, eran llamadas «oracula... authenticata», pues los no *authenticata* eran concedidos a los privados. Cfr. A. VAN HOVE, *De privilegiis*, 288; G. MICHIELS, *o.c.*, 533-534.

una prueba legítima que podía ser por medio de testigos o documento auténtico. Este documento podía ser escrito por el mismo concedente o por personas presentes en el momento de la concesión. Por lo que se refiere al privilegio concedido por la Santa Sede, tales personas eran los Cardenales cuyo testimonio daba pública fe⁴⁶.

Se advierte que, por este motivo, las concesiones y decisiones de viva voz del Romano Pontífice, escritas por los Cardenales y Oficiales, no eran llamadas *rescriptum* ni *rescriptum ex audiencia*. Primero, porque no eran rescriptos del Papa, y, segundo, porque las decisiones generales solían tener un contenido de carácter legislativo⁴⁷. La escritura de las decisiones y concesiones orales confirmaba la eficacia y la validez de su uso en el fuero externo, porque la concesión oral de una gracia o privilegio a los privados era válida y su uso legítimo en el fuero interno. Así, pues, la escritura de la concesión estaba relacionada con la capacidad de prueba.

b) *Los distintos nombres de su publicación*

En esta perspectiva parece necesario, no sólo oportuno, considerar y resaltar los nombres con los cuales los testigos presentes en las audiencias pontificias hicieron públicas las resoluciones, tal como las presenta el Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis*:

- *Declaratio*: esta denominación ha sido empleada por varios dicasterios para dar a conocer el contenido de las audiencias pontificias, referido a materias de su competencia. Así, la S. C. de Seminarios y Universidades de Estudios comunica la vigencia de la encíclica *Pascendi*⁴⁸, su aplicación a los laicos⁴⁹ y su competencia sobre las Universidades de Estudios⁵⁰; la S. C. de Propaganda Fide⁵¹; la S. C. de Religiosos sobre las

46 CIC 17, c. 239 §1, 17.º: «De hacer fe en el fuero externo, si atestiguan sobre concesiones hechas de viva voz por el Papa».

47 Un ejemplo, S.C. de Propaganda Fide, *Pro audiencia Sanctissimi*, 7 de noviembre de 1929, *Sylloge prae-cepitiorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum* (= *Sylloge*), n. 146, Typis Polyglottis Vaticanis 1939, 349.

48 S. C. de Seminariis et studiorum Universitatibus, Card. Bisletti, 29 de abril de 1927, in: *AAS* 19 (1927) 194, planteó la cuestión acerca de la vigencia de una norma de la encíclica *Pascendi* sobre los estudios eclesiásticos. Estas declaraciones contenían la resolución pontificia según la cual la laurea en teología y derecho canónico no podía obtenerse sin haber estudiado la filosofía escolástica.

49 S. C. DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Declaratio* Card. Bisletti, Prefetto, y Santiago Sinibaldi, Secretario, 11 de abril de 1928, in: *AAS* 20 (1928) 157. Al año siguiente fue reconocido que los laicos podían obtener la licencia en derecho canónico sin haber hecho los estudios de filosofía.

50 S. C. DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Declaratio* Card. Pirzzardo, 17 de noviembre de 1959, in: *AAS* 51 (1959) 920: «*Supra relatum responsum eiusdem Sacrae Congregationis approbare ratumque habere dignatus est ac publici iuris fieri iussit*».

51 Audiencia del 11 de enero de 1928 a José Nogara, Secretario General de la Pontificia Obra de Propagación de la Fe, en la que presentó la petición de muchos religiosos de adscribirse a la citada Obra, aprobada por el Romano Pontífice, escrita el 1 de febrero de 1928, in: *AAS* 20 (1928) 109-110.

dispensas del *currículum* de estudios⁵²; la S. C. para la Iglesia Oriental⁵³; la S. Penitenciaría Apostólica varias veces sobre distintas materias⁵⁴. Poco antes de la promulgación del nuevo Código, la S. C. para el Clero presentó la cuestión sobre las asociaciones prohibidas al clero⁵⁵.

- *Epistola*: palabra empleada solamente por la S. C. de Propaganda Fide⁵⁶.
- *Ex audiencia*: expresión empleada por la Secretaría de Estado, que entonces era un Oficio⁵⁷.
- *Indulgentia*: término empleado por la S. C. para la Iglesia Oriental⁵⁸.
- *Indultum*: palabra empleada por la S. C. para Asuntos extraordinarios eclesiásticos⁵⁹ y la Congregación del Concilio⁶⁰.

52 S. C. DE RELIGIOSIS, Card. Laurenti, 27 de octubre de 1923, in: *AAS* 15 (1923) 549-550. En otra audiencia al Card. Valeri, 30 de julio de 1957, aclara que las Congregaciones religiosas y Sociedades sin votos públicos están sujetas a la observancia de la constitución apostólica *Sedes Sapientiae* quedando a salvo la mera función ejecutiva de las Congregaciones Consistorial y de Propaganda Fide, según el art. 18, in: *AAS* 50 (1958) 103.

53 S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI, Card. Testa, 6 de junio de 1966, in: *AAS* 58 (1966) 528, declara la prórroga de la vacación del decreto *Christus Dominus* para las Iglesias Orientales.

54 S. PAENITENTIARIA APOSTOLICA, Card. Giorgi, 22 de enero de 1921, in: *AAS* 13 (1921) 163-164, sobre la costumbre de añadir algunas palabras al saludo angélico al recitar el rosario; Card. Lauri, 4 de mayo 1937, in: *AAS* 29 (1937) 283-284, sobre el decreto *Lex sacri coelitibus* del 18 de abril de 1936; Card. Canali, 22 de septiembre de 1942, in: *AAS* 34 (1942) 303; Card. Cento, 6 de marzo de 1965, in: *AAS* 57 (1965) 547, sobre la indulgencia plenaria aneja a crucifijos que se gana solamente *in articulo mortis*.

55 S. C. PRO CLERICIS, Card. Oddi, 8 de marzo de 1982, in: *AAS* 74 (1982) 645: «*Ratam habuit, confirmavit atque evulgare iussit*». En esa época la S. C. PRO EPISCOPIS, Card. Baggio presentó la *Declaratio De Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei*, 23 de agosto de 1982, in: *AAS* 75 (1983) 468-469, no como fruto de una audiencia, sino como el cumplimiento de un mandato pontificio de 1979.

56 *Epistola Ad Vicarios et Praefectos Apostolicos, qua potestas ipsis fit nominandi Vicarium Delegatum*, 8 de diciembre de 1919, in: *AAS* 19 (1920) 120, la petición de la Congregación fue realizada en la audiencia del 6 de noviembre de 1919. Dicha epístola fue considerada posteriormente como un *decretum*, in: *Sylloge*, 349 nota 1.

57 SEGRETERIA DI STATO, A. G. Card. Cicognani, 2 de julio de 1965, in: *AAS* 57 (1965) 677: «Il Santo Padre, nell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Segretario di Stato il giorno 2 Luglio 1965 si è degnato di approvare l'unito Regolamento relativo al Prestito di Opere d'Arte di proprietà della Santa Sede. Sua Santità si è degnata altresì di ordinare la promulgazione del medesimo Regolamento e la sua pubblicazione negli *Acta Apostolicae Sedis*. En el *Index documentorum* figura como aprobación, ibid. 1044.

58 Pío XI recibió en audiencia al Asesor Isaías Papadopoulos el día 24 de mayo de 1922, cuya resolución puso por escrito, pero no es llamado rescripto por *AAS* 15 (1923) 295 ni tampoco por *Index documentorum* ni por el *Index rerum analyticus*, sino que figura como *indulgentia*, que indica la indulgencia concedida para quienes recitan la oración *Salvator mundi, salva Russiam*.

59 Card. Maglione, Secretario de Estado, 19 de diciembre de 1941, in: *AAS* 33 (1941) 516: «*dispensationem super lege abstinentiae et ieiunii ecclesiastici*».

60 S. C. CONCILII, Card. Marmaggi, 20 de enero de 1946, prórroga del indulto del 19 de diciembre de 1941 sobre la abstinencia, in: *AAS* 38 (1946) 27: «*Attentis difficultibus rerum adiunctis... benigne prorogare dignatus est... Firma tamen manet lex abstinentiae et ieiunii ecclesiastici*».

- *Notificatio*: vocablo empleado por la S. C. para la Iglesia Oriental⁶¹ y la Secretaría de Estado⁶².
- *Re scriptum*: esta palabra, empleada por la S. C. de Ritos⁶³, la S. C. del Concilio⁶⁴, o la Secretaría de Estado⁶⁵, parece reducir las resoluciones pontificias a un rescripto de los dicasterios mencionados, superando su competencia.
- *Re scriptum pontificium*⁶⁶: esta expresión fue aplicada al motu proprio *Cum ad motae*, que es una ley, por lo que dicha expresión es inadecuada y causa confusión⁶⁷.
- *Resolutio*: así, la S. C. Consistorial comunica la cesación del privilegio concedido a algunos seminarios de ordenar sin dimisorias, que el Papa mandó publicar⁶⁸.
- *Sin título*: varias leyes fueron publicadas por la Secretaría de Estado u otro dicasterio sin título alguno⁶⁹.

61 S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI, 15 de julio de 1935, in: *AAS* 27 (1935) 379, concesión de indulgencia a los fieles de rito oriental: «preces benigne... concessis statuere dignatu»; Card. Tisserant, 10 de agosto de 1943, in: *AAS* 36 (1944) 47.

62 Acta Secretariae Status, Card. Villot, 24 de abril de 1973, in: *AAS* 65 (1973) 219: «Sua Santità Paolo VI nell'Udienza del 24 aprile 1973... ha ordinato...». Notifica que Pablo VI ha ordenado la supresión de la Pontificia Obra de Asistencia en Italia como consecuencia de la institución de la Cáritas italiana como ente de la Conferencia episcopal italiana.

63 S. C. RITUUM, Card. Vico, *Re scriptum de paenultima octobris dominica precibus et actioni pro missionibus peculiariiter addicenda*, 14 de abril de 1926, in: *AAS* 19 (1927) 23-24. No hace mención a la audiencia. Es una petición de la S.C. de Propaganda Fide al Papa Pío XI, que acepta y responde por medio de la S.C. de Ritos: «*per praesentem re scriptum huius Sacrae Congregationis Rituum exequenda mandavit: servatis tamen Rubricis...*».

64 S. C. CONCILII, Card. Ciriaci, 7 de febrero de 1955, in: *AAS* 47 (1955) 413, con el que se concede la dispensa del can. 1444 §1.

65 SECRETARIA STATUS, A. G. Card. Cicognani, 30 de diciembre de 1967, «*De mandato SS.mi*», in: *AAS* 60 (1968) 50, para informar sobre el retraso de la entrada en vigor de la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*.

66 SECRETARIA STATUS, A. G. Card. Cicognani, *Re scriptum Pontificium Cum ad motae*, 6 de noviembre de 1964, in: *AAS* 59 (1967) 374-378: «*coram admisso, adhibitis precibus annuens...*».

67 A. GUTIÉRREZ, *Commentarium in re scriptum pontificium «Cum ad motae» quo speciales facultates Superioribus conceduntur*, in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 64 (1965) 8-9: «*Hic titulus nonnullis adiunctionis causa fuit ex eo quod in hodierna praxi Curiae romanae rescripta sunt potius acta SS. Congregationum quam ipsis R. Pontificis, et ex eo quod non exhibet externam formam rescriptorum [...] Forsan huic documento apponitur haec satis modesta inscriptione, ut aliqua ratione distinguatur a parallelo Motu pr. «Pastorale munus» in Episcoporum favorem dato. Nam salvo diverso nomine, magna inter utrumque adest similitudo: sive ratione augusti Auctoris, sive ratione scopi et adiunctorum historicorum, sive ratione formae, sive ratione motivorum concessionis. Utrumque [...] Igitur non multum nomini «Re scriptum», insistendum erit; agitur potius de vero decreto pontificio».*

68 S. C. CONSISTORIALIS, Card. De Lai, 6 de noviembre de 1920, in: *AAS* 13 (1921) 259: «*hanc resolutionem ratam habuit et confirmavit, eamque publici iuris fieri mandavit*».

69 SEGRETARIA DI STATO, Mons. G. B. Montini, Pro-Segretario di Stato, *Statuta Pontificii Operis Assistentiae in Italia*, 15 de junio de 1953: in: *AAS* 45 (1953) 570: «*approvandone e promulgato l'unito Statuto*»; *Segreteria di Stato, Mons. G.B. Montini, Statuta Fundationis Pii XII pro apostolatu laicorum approbantur*, 28 de

Se advierte que, con la excepción de la palabra *rescriptum* y la expresión *rescriptum pontificium*, las palabras mencionadas señalan el contenido de la resolución pontificia.

Fuera del Boletín Oficial, en una colección de documentos publicados por la S. C. de Propaganda Fide, encontramos resoluciones sin ningún título⁷⁰ o bajo la simple denominación *pro audientia Sanctissimi*⁷¹.

Es preciso notar que, en todos los casos mencionados, la escritura es una ejecución de la disposición o resolución del Romano Pontífice, pues así lo manifiestan las cláusulas que imponen su publicación y que el ejecutor no podía modificar la resolución pontificia, porque no le concedía potestad sobre la decisión. Esto explica que los comentaristas del Código de 1917 no emplearan la expresión *rescriptum ex audientia* y, por consiguiente, no la explicaran.

c) *Oráculos de viva voz en el Código vigente*

El c. 59 §2⁷² dispone, como principio general, que a la concesión de licencias y otra gracia de viva voz se aplican las normas sobre los rescriptos, superando la norma anterior⁷³, pero no indica el tipo de gracia, si privilegio o dispensa, ni el

*octubre de 1953, ibid., 821: «si è degnato di approvare l'unito Statuto»; SEGRETERIA DI STATO, Mons. G. B. Montini, *Statuta scholae vaticanae Paleographiae et Diplomaticae apud Archivium secretum vaticanicum constitutae*, 16 de diciembre de 1953, in: AAS 46 (1954) 104, que «sostituisce agli «Ordinamenti per la Scuola di Paleografia presso l'Archivio Pontificio Vaticano» contenuti nel Motu proprio «Fin dal principio» del Santo Padre Leone XIII del 1.^o maggio 1884 e gli art. 96-99 del Regolamento dell'Archivio Vaticano approvato dal Santo Padre Pio XI il 25 gennaio 1927»; S. C. PRO DOCTRINA FIDEI, Card. Seper, *Statuta «ad experimentum» Commissionis theologiae*, 12 de julio de 1969, in: AAS 61 (1969) 540-541; SECRETARIA STATUS, Card. Villot, *Statuto della Pontificia Accademia delle Scienze*, 1 de abril de 1976, in: AAS 68 (1976) 348-350.*

70 La comunicación del Secretario de la Congregación, Fumasoni Biondi, al Rector del Colegio Urbano de la concesión de indulgencias es del 9 de noviembre de 1922, mientras que la audiencia fue el 24 de julio de ese año, in: *Sylloge*, n. 104, 204-205; Comunicación del Secretario de la Congregación, Francesco Marchetti Selvaggiani, 28 de febrero de 1925, sobre la erección de la Asociación de exalumnos de las escuelas del Pontificio Colegio Urbano, *ibid.*, n. 117, 235; Comunicación del Secretario, Celso Costantini, 7 de febrero de 1938, sobre la concesión «pro gratia iuxta preces» de poder admitir en el seminario menor seminaristas hijos de padres mahometanos de Java donde hay registro civil de matrimonios, *ibid.*, n. 206, 561.

71 S. C. DE PROPAGANDA FIDE, *Pro audientia Sanctissimi*, 7 de abril de 1927, concesión *ad cautelam* a los Vicarios apostólicos de nombrar el oficial de la curia, que podría ser llamado Oficial delegado o Pro-oficial, in: *Sylloge*, n. 127, 277; 7 de noviembre de 1929, sobre la aplicación de los cánones sobre los Vicarios y Prefectos apostólicos a los Superiores de misión *sui iuris*, *ibid.*, n. 146, 349.

72 CIC 83, c. 59 §2: «Lo que se establece sobre los rescriptos vale también para la concesión de una licencia, y para las concesiones de gracias de viva voz, a no ser que conste otra cosa». Conviene notar que el canon no tiene ninguna fuente directa en canon alguno del Código anterior y que la inclusión de la concesión de viva voz fue obra del texto promulgado.

73 Los oráculos de viva voz de la Santa Sede concernían solamente a los privilegios, que eran puestos por escrito por Cardenales y Oficiales presentes en la audiencia. La legislación vigente, en cambio, no contiene una norma semejante al anterior c. 239, 17.^o ni tampoco la recibe una ley posterior, JUAN PABLO II, *Elenchus privilegiorum et facultatum S.R.E. Cardinalium in re liturgica et canonica*, 18 de marzo de 1999, in: *Communicationes* 31 (1999) 11-13.

grado jerárquico del concedente. La gracia concedida oralmente es un acto administrativo singular sin el requisito de la escritura⁷⁴, que puede realizar quien tiene potestad ejecutiva dentro de los límites de su competencia⁷⁵, y afecta solamente a las personas mencionadas⁷⁶.

Por otra parte, el c. 74 reconoce que la gracia concedida oralmente puede ser usada en el fuero interno, pero usarla en el fuero externo ha de ser probada cuando sea exigido. La prueba es exigida por los límites del acto administrativo singular, en general, y del rescripto, en particular, frente al bien común⁷⁷. La prueba puede ser la escritura o el testimonio de testigos (c. 189 §1).

También el c. 1306 §1, que regula la fundación hecha de viva voz, que ha de ser consignada por escrito, cae bajo la disposición del c. 59 §2 porque la escritura, acto posterior, no es un elemento constitutivo de la fundación oral⁷⁸.

Según estas normas, la intervención oral de la autoridad es un acto administrativo singular eficaz, cuya duración y ámbito de eficacia depende del fuero y forma externa empleada.

3. ORIGEN Y USO DE LA EXPRESIÓN *RESCRIPTUM EX AUDIENTIA*

Una cuestión importante es saber cuándo surgió el uso de la expresión *rescriptum ex audientia* aplicada a las resoluciones orales del Romano Pontífice. Para lograrlo con cierta seguridad hemos creído conveniente hojear y controlar los *Acta*

74 Esto está en conformidad con lo dispuesto por los cc. 49 y 58 §2 sobre la posibilidad de imponer un precepto oralmente sin documento legítimo, o sea, sin el requisito de la escritura, que es la norma general para los actos administrativos singulares, c. 37.

75 CIC 83, c. 35. De esta manera el c. 59 §2 supera la disposición del anterior c. 79 que reservaba la concesión de los privilegios a la Santa Sede.

76 CIC 83, c. 36 §2. Esto mismo se deduce del c. 49 porque con el precepto singular se impone directamente a una persona o personas una obligación, de modo que no se impone a otras. Y esta imposición puede ser hecha oralmente de forma legítima.

77 Puede verse en un paralelismo con la ley particular y el orden público y otras formalidades según las disposiciones del c. 13 §2.

78 En efecto, el c. 1306 §1, siguiendo la disposición del c. 1548 §1 del Código de 1917, reconoce a cualquier persona la facultad de hacer una fundación de viva voz, que ha de ser consignada por escrito. La razón de la escritura radica en que es un acto para el fuero externo. Este acto de la escritura es distinto de la manifestación de la voluntad del fundador, porque la donación es un acto jurídico anterior y otro distinto, su redacción por escrito, que es obra de una persona distinta, no necesariamente un Cardenal ni un Oficial de la Curia Romana, pues, según las circunstancias del lugar y de la persona donante, podría ser un trabajador de un hospital. La donación puede considerarse como un favor, o una gracia, que se hace de viva voz y que quien la pone por escrito ejerce el oficio de canciller o notario. Son dos actos jurídicos distintos. El acto del fundador es la manifestación libre de su voluntad con la determinación de los bienes donados, de sus fines y administración, cumplimiento de las condiciones.

Apostolicae Sedis, que es el lugar donde deben ser publicadas las resoluciones generales.

a) *Origen y naturaleza jurídica del rescriptum ex audientia en la legislación anterior*

Aunque el Código anterior no empleaba la expresión *rescriptum ex audientia*, sin embargo, durante esa legislación apareció la misma. El Card. Villot la utilizó por primera vez para comunicar la promulgación y publicación del reformado Reglamento del Sínodo de los Obispos, dispuesta por Pablo VI⁷⁹. Para ello, el Papa nombró una Comisión encargada de revisar las normas, que fueron aprobadas por el Papa, quien mandó su promulgación. Como es evidente, la Comisión solamente realizó un trabajo material, sin valor legislativo alguno⁸⁰, porque su aprobación y promulgación competía exclusivamente al Papa. Efectivamente, el primer texto del Reglamento fue promulgado y publicado como una ley del Romano Pontífice y como tal fue notificado por el anterior Presidente del Consejo para los Asuntos públicos de la Iglesia⁸¹.

Por otra parte, se advierte que: 1) el citado Consejo no parece que interviniere ni en la revisión del texto ni en su aprobación y promulgación, sino solamente en enviarlo al Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis* para su publicación, es decir, se limitó a ejecutar la disposición del Papa; 2) los rescriptos no se promulgaban porque eran dados directamente al interesado o en forma comisoria⁸², mientras que las leyes debían ser promulgadas⁸³.

Además, el texto del *rescriptum ex audientia* tiene expresiones⁸⁴ que demuestran que el Consejo para Asuntos públicos de la Iglesia se limitó a ejecutar la ley del Papa según su competencia establecida por la ley⁸⁵. Este mismo carácter

79 Acta Consilii pro Publicis Ecclesiae Negotiis, Card. Villot, *Rescriptum ex audientia Sanctissimi quo Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et auctus approbatur*, 24 de junio de 1969, in: AAS 61 (1969) 525.

80 Acta Consilii pro Publicis Ecclesiae Negotiis: «*Summus Pontifex peculiari Commissioni munus attribuit recognoscendi et aptis additis normis perficiendi «Ordinem Synodi Episcoporum celebrandae» editum die 8 Decembris 1966».*

81 Acta Consilii pro Publicis Ecclesiae Negotiis, A. G. Card. Cicognani, 8 de diciembre de 1966, in: AAS 59 (1967) 91: «*Ut generales normae, quae statuta sunt per Litteras a Ss.mo D. N. Paulo Pp. VI, die xv mensis septembbris MCMLXV motu proprio datas, quibus Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia, constitutur, rite execuzione mandentur, Augustus Pontifex praesentem Ordinem Synodi Episcoporum celebrandae, qui ea omnia moderatur quae in supradictis Apostolicis Litteris continentur, approbare dignatus, eumque religiose servari mandavit.*

82 CIC 17, c. 38: «Los rescriptos en que se otorga una gracia, sin que medie ejecutor, producen su efecto desde el momento en que las letras fueron expedidas; los demás, desde el tiempo de su ejecución».

83 CIC 17, c. 8 §1: «Las leyes se instituyen cuando se promulgan».

84 AAS 61 (1969) 525: «*conclusiones ratas habere... iussit praesentem «Ordinem Synodi Episcoporum celebrandae recognitum et auctum» edi et ab omnibus quorum interest religiose osservari».*

85 PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, n. 22, in: AAS 59 (1967) 896: «La Secretaría de Estado o Papal abarca también: 1) El Oficio para la redacción de las letras apostólicas en lengua

ejecutorio es observado en 1968 en la publicación del Reglamento general de la Curia Romana⁸⁶. Por consiguiente, el Consejo para los Asuntos públicos de la Iglesia no añade nada y se limita a ejecutar lo ordenado por el Papa, de modo que la actuación del dicasterio no puede identificarse con un rescripto, acto administrativo singular. Por eso, la expresión *rescriptum exaudientia*, aplicada a leyes y firmada por el Cardenal Presidente del mencionado Consejo, no es conforme a la ley y causa sorpresa porque sugiere que el citado Reglamento es un acto jurídico del Cardenal firmante.

La razón es que al Card. Villot no le fue concedida potestad legislativa delegada sobre el documento para atribuirse tal acto jurídico. En este sentido dicho rescripto parece una apropiación indebida de competencia por parte del Card. Villot, pues, según las normas comunes del Código⁸⁷, que mandaba observar la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*⁸⁸, y el Reglamento general de la Curia Romana establecía que los dicasterios tenían potestad administrativa⁸⁹ y los tribunales, potestad judicial, pero carecían de potestad legislativa. Por estos motivos no se ve la razón del uso de la expresión *rescriptum exaudientia*, que ningún Cardenal se atrevió a emplear anteriormente, pues se limitaba a ejecutar la resolución pontificia.

La expresión *rescriptum exaudientia* es empleada por segunda vez, por el Card. Villot para indicar la reforma de dicho Reglamento, obra exclusiva de la potestad legislativa del Romano Pontífice, de modo que su resolución no es un rescripto, sino una ley posterior que reforma una ley anterior⁹⁰.

latina y las cartas y demás documentos que le confiare el Sumo Pontífice; 2) el Oficio para la expedición de los breves de menor importancia, a quien asimismo corresponde redactar y expedir las letras apostólicas que han de ser ejecutadas por el Cardenal Vicario, para la colación de dignidades, canonjías y beneficios menores en los cabildos, tanto patriarcales como colegiales de la Urbe; 3) el Oficio para recoger las noticias...».

86 SECRETARIA STATUS, *Ordinatio generalis Curiae Romanae approbata promulgatur*, 22 de febrero de 1968, in: AAS 60 (1968) 176: «ordinandome la promulgazione e la pubblicazione in ACTA APOSTOLICAE SEDIS, nonché l'immediata applicazione». Se advierte que no está firmado por Cardenal u Oficial alguno.

87 CIC 17, c. 244 §1: «No debe tratarse ningún asunto grave o extraordinario en las mismas Congregaciones, Tribunales y Oficios sin que antes hubiera sido notificado por sus Presidentes al Romano Pontífice».

88 PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, n. 12, in: AAS 59 (1967) 893: «Quedando firme lo que establece el Código de derecho canónico, además de las normas arriba establecidas, habrá que observar tanto las normas comunes o el *Ordo* que próximamente ha de editarse como las normas especiales que habrán de dictarse para cada uno de los dicasterios, después de recíprocas consultas, si conviniere, y que habrán de someterse a la aprobación del Sumo Pontífice». Los cánones a los que se refiere el texto oficial en nota son los cc. 243 §2 y 244.

89 PABLO VI, Regolamento generale della Curia Romana, 22 de febrero de 1968, Parte seconda. Procedura da seguire nei dicasteri amministrativi, in: AAS 60 (1968) 163.

90 Literalmente dice: Acta Consilii pro publicis Ecclesiae negotiis, *Rescriptum exaudientia SS.mi quo Ordo Synodi Episcoporum celebranda recognitus et auctus nonnullis additamentis perficitur*, 20 de agosto de 1971, J. Card. Villot, in: AAS 63 (1971) 702: «nonnullis commutationibus et additamentis perficeretur, Summus Pontifex ea

La tercera vez que es empleada la citada expresión, también por el Card. Villot, es para comunicar que Pablo VI aprobó y ordenó publicar los documentos del Sínodo de los Obispos sobre el sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo.⁹¹, porque el Sínodo carece de competencia para emanar un documento, pues para ello necesita la licencia expresa del Romano Pontífice⁹².

Nuevamente, en 1973, el Card. Villot⁹³ utiliza dicha expresión para comunicar la modificación del n. 56 §1 de la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, que es derogación de una ley pontificia anterior por otra posterior. Por ello, la acción del Card. Villot es ejecutar lo decidido por el Papa, pero no un acto jurídico suyo sobre el asunto.

En 1974, por quinta vez, el Card. Villot⁹⁴ aplica dicha expresión a una ley, como correctamente dice en la cláusula final (*ea lege*), pero incorrectamente llamada «instrucción» pontificia, sobre el secreto pontificio. Llamar «instrucción» a una ley es una disparatada contradicción⁹⁵. Dicha ley fue modificada posteriormente por el Papa, pero publicada también bajo el título *rescriptum ex audientia SS.mi*⁹⁶.

adprobavit atque edi iussit. Una cum ceteris partibus eiusdem «Ordinis», Summus Pontifex mandavit ut novi articuli, qui sequuntur, ab omnibus quorum interest religiose serventur».

91 *De sacerdotio ministeriali* y *De iustitia in mundo*. Ambos documentos fueron publicados bajo el epígrafe *Documenta Synodi Episcoporum* y a continuación dice *Rescriptum ex audientia*, Card. Villot, 30 de noviembre de 1971. Sin embargo, en el texto del rescripto se lee: «*Sanctitas Sua iam nunc probat atque confirmat omnes conclusiones, quae in praedictis documentis cum vigentibus normis congruunt; peculiari autem modo confirmando statuit, ut in Ecclesia Latina integre observari perget, Deo adiuvante, praesens disciplina de caelibatu sacerdotali. Beatissimus Pater Sibi relinquit examen, postea omni cum diligentia instituendum, quo ponderabit, an et quas propositiones, quae in synodalis Coetus votis continentur, in praeectiones vel agendi normas converti expediat*», in: AAS 63 (1971) 897. Pero el Card. Villot pone a continuación la expresión *Rescriptum ex audientia*, que sólo sirve para crear confusión, en el mejor de los casos, o dar lugar a una atribución de competencia que no le pertenece. Por ello, OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Roma: Ed. Commentarium pro Religiosis, 1974, vol. IV, col 6166, los atribuye a Pablo VI, pero no al Sínodo de los Obispos ni, de ninguna manera, al Card. Villot.

92 PABLO VI, *Ordo Synodi Episcoporum celebranda*, 8 de diciembre de 1966, art. 24, §2, in: AAS 59 (1967) 100: «*obtenta eiusdem Summi Pontificis licentia*».

93 Acta Secretariae Status, Card. Villot, *Rescriptum ex audientia, De oportunitate transferendi competentiam circa causas inconsumationis matrimonii ad unam tantum Sacram Congregationem*, 15 de julio de 1973, in: AAS 65 (1973) 602: «*SS.mus Dominus Noster Paulus Pp. VI, in audientia infrascripto memoratum votum ratum habuit, adprobavit et publicari iussit*».

94 AAS 66 (1974) 89, dice así: *Rescriptum ex audientia* (de J. Card. Villot), *Instructio de Secreto pontificio*, 4 de febrero de 1974, y en AAS 66 (1974) 92: «*Hanc Instructionem Paulus VI, Summus Pontifex, in audientia infrascripto concessa die IV mensis Februarii anno MDCCCCCLXXIV, approbavit et publici iuris fieri iussit, ea lege ut a die XIV mensis Martii eiusdem anni vigeret*».

95 BENEDICTO XV, Motu p. *Cum iuris canonici*, 15 de septiembre de 1917, II, in: AAS 9 (1917) 484.

96 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, 5 de diciembre de 2016, in: AAS 109 (2017) 72: *De Regulis quae ad secretum pontificium spectant: «il Sommo Pontefice Francesco, nell'Udienza concessa il 5 dicembre 2016 al sottoscritto Cardinale Segretario di Stato, ha approvato... ha ordinato che venga pubblicata... stabilendo che entri in vigore a partire dal 1º gennaio 2017»*. Nueva modificación de la norma anterior para establecer que no están sujetas al secreto pontificio, 15 de junio de 2020, in: AAS 112 (2020) 633.

Poco antes de entrar en vigor el nuevo Código, otro rescripto *ex audientia* también de la Secretaría de Estado, firmado por el Card. Casaroli⁹⁷, comunica la constitución del Ente televisivo vaticano constituido en persona jurídica que lo atribuye al rescripto, cuando, en realidad, todo depende de la aprobación del Papa, de modo que se trata de una ley que concede la personalidad jurídica, pero no de un rescripto, que es posterior en el tiempo a la constitución del ente por la decisión pontificia.

Es claro que en los casos señalados, la expresión *rescriptum ex audientia*, aplicada a las leyes pontificias, es inapropiada y manifiesta una apropiación indebida de competencia por el Cardenal Secretario de Estado, porque: 1) el rescripto es un acto jurídico que tiene otro contenido y finalidad distinta, y la obligación del Cardenal Secretario de Estado es ejecutar lo mandado por el Papa en conformidad con la ley⁹⁸; 2) no se dice que el Papa haya concedido potestad legislativa delegada o que haya aprobado de forma específica un acto previo de gran importancia por él permitido y realizado por un Cardenal o dicasterio, como exigía la ley⁹⁹; 3) tampoco es un acto administrativo general, pues nunca ha sido identificado como un decreto general ejecutorio ni una instrucción como estaba regulada.

Por estas razones tales leyes deberían haber sido promulgados y publicados bajo la categoría legislativa propia de un «Motu proprio», siguiendo el ejemplo del Papa León XIII con el que constituyó la Escuela de Paleografía Vaticana y emanó el Reglamento propio¹⁰⁰, y haber evitado la expresión *rescripta ex audientia*¹⁰¹, que causa incertidumbre y confusión jurídica.

97 SECRETARIA STATUS, Card. Casaroli, *Rescriptum ex audientia Sanctissimi quo Opus Fundatum «Centrum Televisificum Vaticanum» appellatum constituitur*, 22 de octubre de 1983, in: AAS 76 (1984) 44: «constituitur, vi huius Rescripti, persona iuridica et canonica Operis Fundati «Centrum Televisificum Vaticanum» appellati, cuius sedes est in Civitate Vaticana cuiusque Statuta eodem hoc Documento approbantur [...] Summus Pontifex [...] ea quae per hoc Rescriptum statuta sunt et definita, rata habuit et confirmavit».

98 AAS 61 (1969) 525: «iussit [...] edi et ab omnibus quorum interest religiose osservari»; AAS 63 (1971) 702: «ea adprobavit atque edi iussit»; AAS 65 (1973) 602: «ratum habuit, adprobavit et pubblicari iussit»; AAS 66 (1974) 89: «approbavit et publici iuris fieri iussit, ea lege ut...»; AAS 109 (2017) 72: «Il Santo Padre ha ordinato che venga pubblicata mediante affissione nel Cortile di San Damaso e quindi negli Acta Apostolicae Sedis».

99 CIC 17, c. 244 §1.

100 Así lo declara Mons. G. B. Montini en su testimonio escrito anteriormente señalado, 16 de diciembre de 1953, in: AAS 46 (1954) 104.

101 Las hipótesis sobre este modo de actuar, introducido por el Card. Villot respecto a los Cardenales anteriores, podrían ser dos: ignorancia de las leyes canónicas o extralimitación de sus funciones. La primera parece imposible presumirla, pero no faltarán quien piense que se dan ambas conjuntamente.

b) *Uso del rescriptum ex audientia en la legislación vigente*

Con el nuevo Código en vigor¹⁰², la actividad legislativa del Romano Pontífice se incrementó porque la competencia de los dicasterios de la Curia Romana no había sido establecida por el Código (c. 360) y muchas normas anteriores debían ser acomodadas al nuevo Código. Por ello, el uso del *rescriptum ex audientia* ha seguido el rastro de los citados anteriormente teniendo en cuenta la distinción general, por razón del destinatario y materia, entre resoluciones relativas a la disciplina canónica y a las leyes del Estado Ciudad del Vaticano.

1º. Resoluciones de carácter canónico concerniente a la Iglesia universal

Las resoluciones pontificias de carácter canónico, publicadas bajo la dicción *rescriptum ex audientia*, tratan diversas materias. Ante todo, la reforma de las normas sobre la renuncia de los Obispos diocesanos¹⁰³ y del c. 579¹⁰⁴, y modificaciones o interpretaciones de cánones que el Romano Pontífice hace sirviéndose de la Secretaría de Estado¹⁰⁵, cuando para tal menester existe el dicasterio para los Textos Legislativos¹⁰⁶.

Las leyes sobre los dicasterios determinan: 1) la constitución del dicasterio para la comunicación¹⁰⁷; 2) la reordenación de la competencia de algunos

102 JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 de enero de 1983, in: *AAS* 75-II (1983) XIII: «dispongo que tengan valor de ley a partir del primer día de Adviento de este año 1983», o sea, el 27 de noviembre de 1983.

103 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 3 de noviembre de 2014, in: *AAS* 106 (2014) 882: «ha approvato le disposizioni sulla rinuncia dei Vescovi diocesani... Ha stabilito che quanto è stato deliberato... entri in vigore il 5 novembre....», publicado en la p. 6 de *L'Osservatore Romano* el día 6 de noviembre de 2014. Se trata de un Motu proprio, una ley, pero no de un rescripto. Hay que notar que dice «ha stabilito che quanto è stato deliberato abbia ferma e stabile validità..., ed entri in vigore il giorno 5 novembre 2014, con la pubblicazione su «*L'Osservatore Romano*», e....». Como curiosidad es posible advertir que el texto dice expresamente que la ley entra en vigor el día 5 de noviembre, y esta viene publicada el día 6 de noviembre. Según las normas canónicas, las leyes comienzan a obligar después de su publicación, pero no antes. Esto refleja un evidente caos.

104 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 11 de mayo de 2016, in: *AAS* 108 (2016) 696.

105 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audientia SS.mi, Fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1º C.I.C. legitimate in casu presumendi*, 26 de noviembre de 1992, in: *AAS* 85 (1993) 81.

106 FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 de marzo de 2022, art. 175: «§1. El Dicasterio para los Textos Legislativos promueve y difunde en la Iglesia el conocimiento y la recepción del derecho canónico de la Iglesia latina y de las Iglesias orientales y ofrece asistencia para su correcta aplicación. §2. Desempeña sus funciones al servicio del Romano Pontífice, de las instituciones curiales y oficinas, de los obispos diocesanos y eparciales, de las conferencias episcopales, de las estructuras jerárquicas orientales y también de los madradores supremos de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica de derecho pontificio».

107 SECRETARIA STATUS, Mons. A. Becciu, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 27 de febrero de 2018, in: *AAS* 110 (2018) 426: «il Sommo Pontefice Francesco,... ha deciso che la Segreteria per la Comunicazione si chiami, d'ora in poi: «Dicastero per la Comunicazione».

dicasterios sobre la provisión de circunscripciones eclesiásticas¹⁰⁸; 3) la supresión de la Prefectura de los Asuntos Económicos de la Santa Sede por abrogación de los arts. 176-179 de la Const. *Pastor bonus*¹⁰⁹, por lo que el Oficio Central de Elaboración de Datos pasa del APSA a la SPE¹¹⁰; 4) la modificación de las normas sobre los delitos más graves¹¹¹, que fueron introducidas por Juan Pablo II en 2001 mediante el Motu proprio «Sacramentorum sanctitatis tutela»; 5) la administración de los bienes de Causas de beatificación y canonización¹¹²; 6) la reforma de errores materriales de la Const. ap. *Pastor bonus* y del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*¹¹³.

Otras leyes concernientes a estatutos establecen la reforma: 1) del estatuto del ente para peregrinos¹¹⁴; 2) del art. 2 del estatuto de la Basílica de Santa María la Mayor¹¹⁵; 3) del art. 7 del estatuto de la Pontificia Academia para la Vida¹¹⁶.

Más numerosas son las modificaciones y aprobaciones de reglamentos. Aquí sobresalen el Reglamento del Sínodo de los Obispos¹¹⁷ y el Reglamento general de la Curia Romana, tanto de 1992 como de 1999¹¹⁸, que son leyes¹¹⁹, pero no actos administrativos generales de la Secretaría de Estado, porque revocan

108 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 4 de enero de 2006, in: AAS 98 (2006) 65-66. Es una ley sobre la dependencia de diócesis que reforma la Const. ap. *Pastor bonus*.

109 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 19 de diciembre de 2016, in: AAS 109 (2017) 73.

110 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 11 de mayo de 2020, in: AAS 112 (2020) 594.

111 C. PRO DOCTRINA FIDEI, Card. Levada, *Rescriptum ex audiencia*, 21 de mayo de 2010, in: AAS 102 (2010) 419, aprobación de *Normae de gravioribus delictis* en sustitución del Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* de Juan Pablo II. De nuevo, 3 de diciembre de 2019, in: AAS 112 (2020) 70-71.

112 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 7 de marzo de 2016, in: AAS 108 (2016) 494: «Ha approvato... disposto che le suddette Norme... siano promulgate e pubblicate sull'Ossevatore Romano».

113 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, *In duobus legum textibus mendae quaedam corriguntur*, 12 de mayo de 1995, in: AAS 87 (1995) 588.

114 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 22 de febrero de 1993, in: AAS 85 (1993) 376.

115 Card. Abril, *Rescriptum ex audiencia*, 20 de diciembre de 2016, in: AAS 109 (2017) 74-75, modifica el art. 77 del Estatuto de la Basílica de Santa María Mayor: «*Romanus Pontifex iussit promulgationem per tabulas harum dispositionum in modificationem Statuti Capituli Papalis Basilicae Sanctae Mariae Maioris ut hae normae valorem habeant ex hodie, ac dispositus insuper publicationem in "Acta Apostolicae Sedis"*».

116 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia*, 9 de enero de 2017, in: AAS 109 (2017) 167: «il Santo Padre... ha stabilito.... Il presente Rescrito viene promulgato tramite affissione nel Cortile di San Damaso, entrando in vigore immediatamente, e sarà poi pubblicato sugli Acta Apostolicae Sedis».

117 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescriptum ex audiencia*, *Ordo Synodi Episcoporum*, 29 de septiembre de 2006, in: AAS 98 (2006) 755, con el que son introducidas algunas modificaciones.

118 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 4 de febrero de 1992, in: AAS 84 (1992) 201; Id., *Rescriptum ex audiencia SS.mi quo ordinatio generalis Romanae Curiae foras datur*, 30 de abril de 1999, in: AAS 91 (1999) 629-630.

119 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 4 de febrero de 1992, in: AAS 84 (1992) 201: «ha approvato... ordinandone la promulgazione e la pubblicazione in Acta Apostolicae Sedis».

privilegios y leyes y delegan potestad legislativa al Secretario de Estado para aprobar los Reglamentos de cada uno de los dicasterios¹²⁰, porque los Prefectos o Presidentes de los mismos no tienen competencia para ello pues tales Reglamentos son leyes peculiares o especiales, como se deduce de la disposición de la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, que reservaba su aprobación al Romano Pontífice¹²¹. Por estos motivos la publicación de estas leyes, precedida de un *rescriptum ex audientia* del Card. Sodano, es una formalidad novedosa respecto al Reglamento general de la Curia Romana de 1968¹²² y contraria a las normas sobre la Curia Romana¹²³. Igualmente la aprobación del art. 126 bis, del Reglamento General de la Curia Romana¹²⁴ y la aprobación del Reglamento del Consejo Superior de Coordinación de la Pontificia Universidad Lateranense¹²⁵.

Otra materia, objeto de leyes pontificias, es la constitución de Fundaciones, como: 1) el Instituto Juan XXIII para auxiliar a sacerdotes ancianos¹²⁶; 2) el

120 JUAN PABLO II, *Regolamento Generale della Curia Romana*, art. 1, § 2, in: *AAS* 91 (1999) 630: «Ciascuno dei Dicasteri ed Organismi della Curia Romana avrà il proprio Regolamento approvato dal Cardinale Segretario di Stato de *mandato Summi Pontificis*»; cfr. GARCÍA MARTÍN; J., Los actos administrativos de los Dicasterios de la Curia Romana según el Reglamento General (1 julio 1999), in: *Apollinaris* 73 (2000) 734-738.

121 PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 12, in: *AAS* 59 (1967) 893.

122 Debería haber sido colocada al final del documento, como de ordinario. Es suficiente ver las formalidades de los Reglamentos generales de 1908 y de 1968. La fórmula de la promulgación de la primera parte del Reglamento General de la Curia Romana del 29 de junio de 1908 era la siguiente: *De mandato speciali SSmi D.N. Pii Papae X, R. Card. Merry del Val, AAS 1 (1909) 35*. La misma fórmula fue empleada para la promulgación de la ley propia de la Rota Romana.

La segunda parte del Reglamento *Normae peculiares* fue promulgada con la siguiente fórmula: «*Quae superioribus capitibus continentur, SSmi D.N. Pii PP. X iussu accedunti Constitutioni Sapienti consilio editae die XXIX mensis Iunii a. MDCCCCVII et Ordinazioni communi tunc temporis vulgatae, Eaedem proinde vi pollut, anteriores abrogant contrarias leges, et servari ab omnibus integre debent, quavis alia ordinatione, usu, privilegio contrariis non obstantibus. De speciali mandato SSmi D.N. Pii Papae X*». R. Card. Merry del Val.

Otro tanto se puede observar respecto al Reglamento General promulgado por PABLO VI, el 22 de febrero de 1968: *AAS* 60 (1968) 129-176, el año sucesivo a la promulgación de la Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae* sobre la Curia Romana [15 de agosto de 1967: *AAS* 59 (1967) 885-928]. La fórmula es la siguiente: «*Il Santo Padre Paolo VI, nell'Udienza concessa al Cardinale Segretario di Stato il giorno 22 febbraio 1968, Festa della Cattedra di S. Pietro Apostolo, ha approvato il Regolamento generale nel testo definitivo sopra riferito, ordinatone la promulgazione e la pubblicazione in ACTA APOSTOLICAE SEDIS, nonché l'immediata applicazione in tutti i Dicasteri della Santa Sede ed in ogni altro organo dipendente dall'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica*» [*AAS* 60 (1968) 176]. La disposición abrogatoria era el art. 104 (*ibidem*, 162): «*E' abrogata qualsiasi disposizione contraria a quanto stabilito nei precedenti articoli di questa parte prima del Regolamento generale*».

123 Según el art. 42 de la Const. ap. *Pastor Bonus*, compete a la Secretaría de Estado redactar y expedir las Constituciones apostólicas, las Cartas Decretales, etc., y, según el art. 43, también le compete cuidar la publicación en el boletín *Acta Apostolicae Sedis* [*AAS* 80 (1988) 871], pero no por esto se dice que las Constituciones apostólicas y otros documentos pontificios son de la Secretaría de Estado ni del Card. Secretario de Estado.

124 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, 7 de febrero de 2011, in: *AAS* 103 (2011) 127-128: «*Il Santo Padre ha ordinato la promulgazione tramite la pubblicazione sugli Acta Apostolicae Sedis*».

125 SECRETARIA STATUS, Mons. E. Peña Parra, *Rescriptum ex audientia*, 23 de agosto de 2021, in: *AAS* 113 (2021) 883.

126 SECRETARIA STATUS, Card. Casaroli, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 3 de octubre de 1988, in: *AAS* 80 (1988) 1619: «*Il Sommo Pontefice*».

Instituto Luigi Gedda¹²⁷; 3) de Santo Tomás apóstol en persona jurídica¹²⁸; 4) el Fondo autónomo Pío XII para el apostolado de los laicos con delegación al Secretario de Estado para emanar el relativo reglamento¹²⁹; 5) el «Fondo autónomo *pro Africa*» con delegación al Secretario de Estado para emanar su reglamento¹³⁰; 6) la Fundación *Fede e Scienze* en persona jurídica, canónica y civil¹³¹; 7) la fundación vaticana Juan Pablo I para conocer su obra y pensamiento, cuyo estatuto es aprobado por el mismo Papa¹³².

Otras leyes disponen la constitución de nuevos entes, como: 1) la Comisión interdicasterial para la equitativa distribución del clero¹³³; 2) la *Caritas Internationalis* con personalidad jurídica pública y delegación al Secretario de Estado sobre su funcionamiento¹³⁴, pero los nombramientos de sus miembros los hizo el Papa personalmente¹³⁵.

Leyes sobre la Rota Romana que determinan: 1) la derogación de una ley universal¹³⁶; 2) la cesación de los jueces rotales a los 75 años¹³⁷; 3) la aprobación de

127 SECRETARIA STATUS, Card. Casaroli, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 5 de abril de 1985, in: *AAS* 77 (1985) 1089.

128 SECRETARIA STATUS, Card. Casaroli, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 28 de noviembre de 1988, in: *AAS* 81 (1989) 253.

129 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 12 de febrero de 2018, in: *AAS* 110 (2018) 426: «ha disposto, a norma del can. 120 §1, la soppressione della «Fondazione Pio XII per l'Apostolato dei Laici».

130 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 15 de abril de 2020, in: *AAS* 112 (2020) 456: «la soppressione della «Fondazione Pro Africa» e, al suo posto, ha costituito il «Fondo autonomo Pro Africa»». La aprobación del Reglamento requiere la potestad legislativa delegada del Papa porque es una ley, cfr. JUAN PABLO II, *Regolamento Generale della Curia Romana*, art. 1, §2, in: *AAS* 91 (1999) 630.

131 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 10 de enero de 2012, in: *AAS* 104 (2012) 116: «il Sommo Pontefice Benedetto XVI... si è degnato di stabilire quanto segue: [...] è costituita [...] è eretta in persona giuridica canonica pubblica, a norma dei cann. 114 ss e 1303 C.I.C., ed in persona giuridica civile, a norma dell'art. 1 della legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, del 26 novembre 2000».

132 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 17 de febrero de 2020, in: *AAS* 112 (2020) 455.

133 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 13 de julio de 1991, in: *AAS* 83 (1991) 767.

134 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 17 de enero de 2011, in: *AAS* 103 (2011) 127.

135 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 2 de mayo de 2012, in: *AAS* 104 (2012) 970.

136 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi quo Normae Rotales in forma specifica approbantur*: «ha disposto che debba intendersi come una approvazione di legge particolare data *in forma specifica*, anche in deroga alla legge universale», 23 de febrero de 1995, in: *AAS* 87 (1995) 366. Adviértase que dice tratarse de aprobación específica.

137 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 8 de abril de 2003, in: *AAS* 95 (2003) 348.

normas sobre determinados delitos en sustitución de un Motu proprio¹³⁸, que sorprendentemente, aun siendo verdadera ley, lo transforma en decreto general ejecutorio¹³⁹; 4) la decisión pontificia de pasar las causas a los tribunales territoriales de las Iglesias orientales¹⁴⁰. Todas estas leyes aparecen pasmosamente en *Acta Apostolicae Sedis* bajo el título *rescriptum exaudientia* firmado por los respectivos ejecutores.

El *rescriptum exaudientia* también es aplicado a la concesión de facultades especiales al Presidente de la Pontificia Comisión «*Ecclesia Dei*»¹⁴¹, al dicasterio para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica para el nombramiento de un miembro laico como Superior mayor de un Instituto o Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio¹⁴² y a la agregación de Cardenales al Orden de los Obispos del Colegio Cardenalicio¹⁴³. En estos últimos casos no se trata de leyes pontificias, sino de un acto jurídico distinto.

2º. Estado Ciudad del Vaticano

Las resoluciones relativas al Estado Ciudad del Vaticano conciernen principalmente a organismos y personas que están al servicio de la Santa Sede. En este ámbito encontramos nuevos estatutos, como el del Fondo de asistencia sanitaria¹⁴⁴, y modificaciones en los estatutos: 1) de la Comisión Cardenalicia y el

138 C. PRO DOCTRINA FIDEI, Card. Levada, *Rescriptum exaudientia*, 21 de mayo de 2010, in: AAS 102 (2010) 419, aprobación de *Normae de gravioribus delictis* en sustitución del Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* de Juan Pablo II.

139 Secretaria Status, Card. Parolin, *Rescriptum exaudientia SS.mi, De Collegio intra Congregationem pro Doctrina Fidei constituendo ad appellaciones clericorum circa graviora delicta considerandas*, 3 de noviembre de 2014, in: AAS 106 (2014) 885-886, una reforma del Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*. En la p. 886 dice: «Il Santo Padre ha disposto che il presente decreto generale esecutivo sia promulgato mediante la pubblicazione su *L'Osservatore Romano*... e successivamente nel commentario ufficiale *Acta Apostolicae Sedis*».

140 Mons. Pio Vito Pinto, Decano del Tribunal de la Rota Romana, 13 de noviembre de 2019, in: AAS 111 (2019) 2050.

141 Card. Mayer, 18 de octubre de 1988, in: AAS 82 (1990) 533-534.

142 Card. de Aviz, *Rescriptum exaudientia*, 22 de mayo de 2022: «El Santo Padre ha ordenado también que el presente Rescripto sea publicado en «L'Osservatore Romano», y posteriormente en el comentario oficial de las *Acta Apostolicae Sedis*, entrando en vigor en la fecha de hoy».

143 SECRETARIA STATUS, Mons. A. Becciu, 26 de junio de 2018, in: AAS 110 (2018) 1006-1007, *Rescriptum exaudientia Ss.mi quo Ipse decretivit in Ordinem Episcoporum aggregare Cardinales Parolin, Sandri, Ouellet et Filoni*, Il presente Rescritto sarà promulgato tramite pubblicazione su «L'Osservatore Romano», entrando in vigore il 28 giugno 2018, e quindi pubblicato sugli *Acta Apostolicae Sedis*; Agregación de Luis Antonio G. Card. Tagle al Orden de los Obispos, 1 de mayo de 2020, in: AAS 112 (2020) 457.

144 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescripta exaudientia SS.mi*, 1 de enero 1995, in: AAS 87 (1995) 92; Card. Bertone, el 10 de julio de 2010, in: AAS 102 (2010) 472: «ha approvato lo Statuto e il Regolamento del Fondo Assistenza Sanitaria per il personale ecclesiastico, religioso e laico, in servizio e in quiescenza...».

Colegio de Vigilancia del I.O.R.¹⁴⁵; 2) del Comité de Seguridad Financiera¹⁴⁶; 3) de la Oficina del Trabajo de la Sede Apostólica¹⁴⁷.

Sobre el trabajo las disposiciones conciernen tanto la suspensión de la actividad judicial en el Estado Ciudad del Vaticano por la epidemia¹⁴⁸, como la aprobación de normas como las que se han de observar para la asunción al mismo respetando la dignidad de la persona¹⁴⁹, la computación de los años y extensión al núcleo familiar¹⁵⁰, los diferentes niveles y sus retribuciones¹⁵¹, la acomodación de los bienios¹⁵², la recuperación de los años de trabajo¹⁵³, la pensión¹⁵⁴ y la alícuota que se ha de pagar para la misma¹⁵⁵, la contribución voluntaria al Fondo Pensiones¹⁵⁶.

Aprobación de las normas que regulan: 1) el cheque-asignación al núcleo familiar de quienes están al servicio de la Curia Romana, del Estado vaticano, de

145 Card. Abril, *Rescriptum ex audiencia*, 10 de enero de 2015, in: AAS 107 (2015) 286: «il Santo Padre Francesco ha disposto le seguenti modifiche allo Statuto in vigore: – il numero dei Membri della Commissione Cardinalizia e del Consiglio di Sovrintendenza è elevato da cinque a sei; [...] sia pubblicato nel commentario ufficiale Acta Apostolicae Sedis».

146 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 4 de abril de 2016, in: AAS 108 (2016) 584: «si è degnato di approvare le seguenti Modifiche allo Statuto del Comitato di Sicurezza Finanziaria ordinandone la promulgazione, oltre alla pubblicazione negli li *Acta Apostolicae Sedis*».

147 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 14 de junio de 2016, in: AAS 108 (2016) 792.

148 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 18 de marzo de 2020, in: AAS 112 (2020) 370. Prórroga de la suspensión, 1 de abril de 2020, in: AAS 112 (2020) 373.

149 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescripta ex audiencia*, 15 de noviembre de 2008, in: AAS 101 (2009) 65.

150 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescripta ex audiencia SS.mi*, 1 de enero 1994, in: AAS 86 (1994) 163; Id., *Rescripta ex audiencia SS.mi quibus normae circa anni salarii computationem dantur*, 31 de octubre de 1994, in: AAS 86 (1994) 972-973. Id., *Rescriptum ex audiencia SS.mi quo ambitus cognitionis Officii Laboris apud Sedem Apostolicam ad Urbis Vicariatus Administrationem extenditur*, 23 de marzo de 1995, in: AAS 87 (1995) 523.

151 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescriptum ex audiencia*, 27 de septiembre de 2007, in: AAS 99 (2007) 948: «Modifica dei parametri differenziali del trattamento retributivo del personale in servizio con responsabilità dirigenziale o equiparata e regolamento per il personale dirigente laico». Añadido especial indicación, 14 de mayo de 2018, in: AAS 110 (2018) 764-765.

152 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescripta ex audiencia SS.mi*, 22 de marzo de 1993, in: AAS 85 (1993) 437-438; Id., de bienniis supputandis, 15 de marzo de 2004, in: AAS 96 (2004) 196.

153 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi quo regulae ad recuperandos annos operae navatae extra fixorum ordinem instituuntur*, 28 de octubre de 1993, in: AAS 85 (1993) 1265.

154 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*: norme per la liquidazione e la revisione degli articoli 11 e 24 del regolamento delle pensioni, 8 de noviembre de 1997, in: AAS 89 (1997) 796; Secretaria Status, Card. Bertone, 16 de enero de 2010, in: AAS 102 (2010) 498, contribución voluntaria para quienes al jubilarse no han conseguido el derecho a la pensión; Secretaria Status, Card. Parolin, 22 de julio de 2019, in: AAS 111 (2019) 1281, Fondo pensiones para el personal del hospital Bambin Gesù.

155 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, 6 de abril de 2009, in: AAS 101 (2009) 383, Variazione delle aliquote contributive previdenziali e innalzamento dei limiti di eta' per il collocamento a riposo, «Il Santo Padre ha disposto che i suddetti Provvedimenti siano pubblicati in *Acta Apostolicae Sedis*».

156 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, 16 de enero de 2010, in: AAS 102 (2010) 498. Otro, Card. Parolin, 1 de febrero de 2020, in AAS 112 (2020) 323, Fondo pensiones.

la Radio vaticana y de otros Organismos dependientes, y disposición de su publicación en *Acta Apostolicae Sedis*¹⁵⁷; 2) la modificación de las normas¹⁵⁸; 3) la prevención en favor de la familia¹⁵⁹.

Ratificación del acuerdo entre la Santa Sede e Italia en materia fiscal y delegación al Card. Secretario para emitir normas sobre la actuación del art. 10 del acuerdo¹⁶⁰.

4. LEYES PONTIFICIAS BAJO LA RÚBRICA *RESCRIPTUM EX AUDIENTIA*

Conviene recordar que la legislación canónica vigente no emplea la expresión *rescriptum ex audientia*, por lo que su uso parece un despropósito jurídico, que resulta difícil comprenderlo porque el rescripto regulado por el Código es un acto administrativo singular que no puede aplicarse a la publicación de una ley porque falta la adecuada relación que debe haber entre el contenido y la forma de todo acto jurídico, pues, según el c. 124 §1, es obligado para todo acto jurídico de la autoridad competente de la Iglesia, sea legislativo sea administrativo. Sin embargo, tal relación no se da en los casos presentados porque se afirma continuamente que una ley es un *rescriptum ex audientia*. Esto hace necesario considerar el significado de la misma expresión teniendo en cuenta la forma y el contenido.

a) *Resoluciones legislativas pontificias, pero no un rescriptum ex audientia del Card. Secretario de Estado*

Por lo que concierne al contenido, casi todas las resoluciones pontificias citadas que han sido publicadas bajo la expresión *rescriptum ex audientia* son leyes, nuevas o anteriores modificadas, excepto en algún caso que tenía carácter

157 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 26 de mayo de 1992, in: *AAS* 84 (1992) 638. Otro más, 20 de enero de 1994, in: *AAS* 86 (1994) 163.

158 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, 24 de marzo de 2014, in: *AAS* 106 (2014) 297, el Papa aprueba la modificación del art. 12 de las «Norme della disciplina della concessione dell'assegnazione per il nucleo familiare, promulgato con *Rescriptum ex audientia* [...] 26 maggio 1992. Ha disposto che il suddetto Articolo allegato al presente Rescriptum, sia promulgato e pubblicato in *Acta Apostolicae Sedis*».

159 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescripta ex audientia SS.mi*, 8 de abril de 2009, in: *AAS* 101 (2009) 384, Provvidenze a favore della famiglia «Con l'entrata in vigore del presente Testo Unico si intendono abrogate tutte le disposizioni precedentemente emanate». Estas normas fueron reintegradas posteriormente: 10 de mayo de 2014, Card. Parolin, in: *AAS* 106 (2014) 493: «ha approvato l'integrazione degli Artt. 5, 7, 8, 10 e 12 delle Provvidenze a favore della famiglia....». Todas esas normas fueron integradas en un único Texto, 28 de noviembre de 2016, in: *AAS* 108 (2016) 1422.

160 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 11 de octubre de 2016, in: *AAS* 108 (2016) 1285.

particular¹⁶¹. Las leyes pontificias, de carácter canónico o civil, son preparadas por la Secretaría de Estado y no por eso se afirma que sean un acto jurídico de dicha Secretaría¹⁶², puesto que adquieren existencia jurídica de tal categoría solamente con la aprobación y firma del Papa, es decir, cuando un texto es aprobado o un Motu proprio manifestado en una audiencia al Card. Secretario de Estado¹⁶³.

Por eso, la comunicación del Cardenal u Oficial que asiste a la audiencia del Romano Pontífice en la que emite resoluciones legislativas y las pone por escrito, no es un rescripto u acto administrativo singular porque el rescripto, según c. 59, se caracteriza por unos elementos que no se encuentran en los casos citados de *rescriptum ex audiencia*. Por consiguiente, la comunicación y publicación de leyes pontificias, canónicas o civiles, bajo la dicción *rescriptum ex audiencia*, es incorrecta y no puede identificarse con un rescripto¹⁶⁴ ni ser considerado una categoría jurídica nueva¹⁶⁵, y, además, es abusiva porque el Cardenal transforma su obligación institucional en un acto jurídico que no le compete.

Efectivamente, esto se deduce fácilmente de la mención expresa de la: 1) aprobación pontificia¹⁶⁶; 2) sustitución de un Motu proprio¹⁶⁷; 3) derogación de una ley¹⁶⁸; 4) delegación de potestad legislativa por el Sumo Pontífice al Cardenal¹⁶⁹; 5) distinción entre promulgación y publicación que está en la disposición final¹⁷⁰, que la Secretaría de Estado ejecuta según su competencia en conformidad con la ley y el mandato del Romano Pontífice de publicar en *Acta Apostolicae*

161 SECRETARIA STATUS, Mons. A. Becciu, 26 de junio de 2018, in: *AAS* 110 (2018) 1006-1007; 1 de mayo de 2020, in: *AAS* 112 (2020) 457.

162 El documento, a tenor del art. 42 de la Const. ap. *Pastor bonus*, es preparado por la Secretaría de Estado, por ello en algunos casos citados se dice al final «Il Santo Padre ha altresì stabilito...».

163 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 17 de febrero de 2020, in: *AAS* 112 (2020) 455: «La Fondazione sarà retta dalle leggi canoniche, da quelle vigenti nella Città del Vaticano e dall'annesso Statuto, approvato dal Sommo Pontefice... Il Santo Padre Francesco ha altresì nominato, ai sensi e per gli effetti dell'articolo 7 dello Statuto, il Presidente della Fondazione nella persona del sottoscritto Segretario di Stato».

164 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 14 de junio de 2016, in: *AAS* 108 (2016) 792: «Il Santo Padre ha, altresì, disposto che il nuovo testo dei sopra citati articoli, sia pubblicato in *Acta Apostolicae Sedis*».

165 Como sostiene CANOSA, J., Il rescripto come atto amministrativo nel diritto canonico, Milano: Giuffrè Editore, 2003, 168.

166 *AAS* 87 (1995) 366; *AAS* 112 (2020) 455. Con frecuencia se encuentra la expresión «ha approvato».

167 C. PRO DOCTRINA FIDEI, Card. Levada, *Rescriptum ex audiencia*, 21 de mayo de 2010, in: *AAS* 102 (2010) 419; *AAS* 112 (2020) 70-71.

168 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audiencia SS.mi*, 23 de febrero de 1995, in: *AAS* 87 (1995) 366: «anche in deroga alla legge universale».

169 SECRETARIA STATUS, Card. Parolin, 15 de abril de 2020, in: *AAS* 112 (2020) 456: «Il Santo Padre ha delegato il sottoscritto Cardinale Segretario di Stato ad emanare il relativo regolamento».

170 SECRETARIA STATUS, Card. Bertone, *Rescripta ex audiencia*, 15 de noviembre de 2008, in: *AAS* 101 (2009) 65: «Il Santo Padre ha disposto la promulgazione delle suddette Norme e la pubblicazione in *Acta Apostolicae Sedis*, stabilendo che esse entrino in vigore con decorrenza 1º Gennaio 2009».

*Sedis*¹⁷¹. Por eso llama la atención que se haga depender la resolución pontificia de la publicación del rescripto¹⁷², pues tales resoluciones eran y debían ser promulgadas y publicadas sin rescripto alguno, dejando claro que simplemente se ejecutaba el mandato pontificio. En algunos casos mencionados este aspecto ejecutor es destacado manifiestamente¹⁷³ y en otros, incluso, establecida la entrada en vigor.

Por otra parte, semejante acción y uso impropio de la palabra *rescriptum* causan confusión pues han dado lugar a entenderlo como un acto administrativo general ejecutorio¹⁷⁴.

b) *Mal uso, o abuso, de la expresión rescriptum exaudientia*

De ahí se deduce que la expresión *rescriptum exaudientia* es inapropiada para indicar una ley y tal aplicación es un abuso de quien la utiliza¹⁷⁵. Por ello podría decirse, por una parte, que el rescripto *exaudientia* es contradictorio como acto jurídico, y, por otra, que quien ha emanado el rescripto, se ha atribuido una competencia que no le corresponde (cfr. c. 35). Eso lo confirma el valor atribuido al rescripto en la ejecución del mandato pontificio, como en el caso de adjuntar una ley a un rescripto (*allegati al rescrutto*), hacer depender la ley de un rescripto, como si diera prevalencia al rescripto¹⁷⁶, cuando la ley pontificia ha de ser publicada según la decisión del legislador (c. 8 §1). Por esto, adjuntar una ley a un rescripto es un acto jurídico que está fuera de los límites de su competencia. Y

171 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum exaudientia SS.mi*, 4 de enero de 2006, in: AAS 98 (2006) 66: «Il Segretario di Stato è stato incaricato dal Sommo Pontefice di dare esecuzione a tali norme»; Card. Bertone, 16 de enero de 2010, in: AAS 102 (2010) 498.

172 Así puede verse escrito por el Card. Bertone, in: AAS 99 (2007) 948: «Il Santo Padre ha disposto la promulgazione del presente Rescrutto in *Acta Apostolicae Sedis*, stabilendo...»; Card. Parolin, 11 de mayo de 2016, in: AAS 108 (2016) 696: «Il presente Rescrutto sarà promulgato tramite pubblicazione su L'Osservatore Romano, entrando in vigore il 1º giugno 2016, e quindi pubblicato sugli *Acta Apostolicae Sedis*»; Id., 11 de octubre de 2016, in: AAS 108 (2016) 1285: «Il Santo Padre ha disposto che questo rescrutto sia pubblicato sull'*Acta Apostolicae Sedis*».

173 SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum exaudientia SS.mi*, 4 de enero de 2006, in: AAS 98 (2006) 65-66: «è venuto nella determinazione... il Segretario di Stato è stato incaricato dal Sommo Pontefice di dare esecuzione a tali norme»; in: AAS 109 (2017) 74-75, modifica el art. 77 del Estatuto de la Basílica de Santa María Mayor: *«Romanus Pontifex iussit promulgationem per...»*.

174 En efecto, hay quienes consideran el Reglamento General de la Curia Romana como un acto administrativo general, como, por ejemplo, J. I. ARRIETA, *Funzione pubblica e attività di governo nell'Organizzazione centrale della Chiesa: il Regolamento Generale della Curia Romana*, in: *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 586; A. VIANA, El Reglamento General de la Curia Romana (4.II.1992). Aspectos generales y regulación de las aprobaciones pontificias en forma específica, in: *Ius canonicum* 32 (1992) 502-503.

175 Por razón de autoridad, contenido y formalidades.

176 Por ejemplo, Card. Bertone, in: AAS 102 (2010) 472: «Il Santo Padre ha disposto che i suddetti Documenti da Lui approvati e allegati al presente Rescrutto siano promulgati e pubblicati in *Acta Apostolicae Sedis*»; Card. Parolin, 10 de mayo de 2014, in: AAS 106 (2014) 493: «Ha disposto che detta integrazione, allegata al presente Rescriptum, sia promulgata e pubblicata in *Acta Apostolicae Sedis*».

cuando el ejecutor actúa fuera de tales límites, actúa inválidamente. Se ha extra-limitado. En efecto, según la ley¹⁷⁷, un dicasterio no puede conceder ni revocar privilegios y, mucho menos todavía, promulgar o revocar una ley, como, en cambio, hace el Cardenal Secretario de Estado con su *rescriptum ex audientia*¹⁷⁸, porque carece de potestad legislativa. Eso hace difícil entender por qué ha sido empleada la citada expresión para publicar leyes¹⁷⁹. Además, tratándose de leyes pontificias, sean estatutos, sean reglamentos, estas debían haber sido publicadas como leyes o Motu proprio del Romano Pontífice.

Esta perplejidad deriva del hecho de que el Sumo Pontífice ha delegado expresamente potestad al Card. Secretario de Estado para emanar normas complementarias, estatutos o reglamentos de algunos entes¹⁸⁰, hecho que demuestra que constituir tales personas jurídicas en conformidad con el derecho canónico y civil vaticano es competencia del Sumo Pontífice, de donde se deduce que en todos los demás casos el Cardenal no ha recibido potestad sobre la resolución pontificia.

5. RESCRIPTUM EX AUDIENTIA DEL 18 DE MAYO DE 2022

El 18 de mayo de 2022, el dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica ha publicado el siguiente *rescriptum ex audientia*¹⁸¹:

177 JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus*, art. 18, in: *AAS* 80 (1988) 864.

178 Por ejemplo: SECRETARIA STATUS, Card. Sodano, *Rescriptum ex audientia Ss.mi*, 30 de abril de 1999, in: *AAS* 91 (1999) 630: «Il Santo Padre ha, altresì disposto che esso entri in vigore il 1° luglio 1999, in sostituzione del Regolamento del 4 febbraio 1992, con revoca dei privilegi e di altre speciali concessioni finora accordate»; Card. Bertone, *Rescriptum ex audientia, Ordo Synodi Episcoporum*, 29 de septiembre de 2006, in: *AAS* 98 (2006) 755, con el que son introducidas algunas modificaciones.

179 En efecto, el Reglamento general de la Curia Romana revoca privilegios y leyes porque es una ley del Supremo legislador, pero no un acto administrativo general de un Dicasterio, en este caso de la Secretaría de Estado, como lo demuestran varias razones. En primer lugar, la cláusula de rescripto con la que se ordena la promulgación y la publicación, la disposición expresa del Sumo Pontífice de la sustitución del Reglamento anterior y de la revocación de los privilegios. Otra razón es la delegación de potestad legislativa al Secretario de Estado para la aprobación de los Reglamentos de cada uno de los Dicasterios. Es obvio que el Secretario de Estado recibe potestad delegada del mismo Reglamento, por lo que este no puede ser considerado un acto legislativo del mismo Secretario ni un acto administrativo general. Desde este punto de vista se debe notar que el rescripto publicado como propio de la Secretaría de Estado no es tal porque en este caso no existe una petición del Secretario de Estado, sino una decisión, o disposición del Papa, que la Secretaría de Estado pone por escrito, como es su deber y competencia. Como se puede apreciar, han sido cambiadas confusamente las cosas. En este caso debe reputarse que el así llamado *Rescriptum ex audientia* de la Secretaría de Estado es un acto legislativo del mismo Romano Pontífice.

180 *AAS* 104 (2012) 116.

181 Es preciso señalar que este rescripto es semejante a los rescriptos mencionados anteriormente que concedían facultades, por lo que se distingue de aquellos que tienen carácter legislativo, es decir, de los que introducen una nueva ley o modifican (derogan) una existente.

«El Santo Padre Francisco, en la Audiencia del 11 de febrero de 2022 a los infrascritos Cardenal Prefecto y Arzobispo Secretario, concedió a la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica la facultad de autorizar, discrecionalmente y en casos individuales, a los miembros no clérigos para que pueda conferírseles el oficio de Superior mayor en los Institutos religiosos clericales de derecho pontificio y en las Sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio de la Iglesia latina y dependientes de la misma, en derogación del can. 588 §2 del *Codex Iuris Canonici* (CIC) y del derecho propio del Instituto de vida consagrada o de la Sociedad de vida apostólica, sin perjuicio del can. 134 §1.

1. El miembro no clérigo de un Instituto de vida consagrada o Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio es nombrado Superior local por el Moderador supremo con el consentimiento de su Consejo.
2. El miembro no clérigo de un Instituto de vida consagrada o de una Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio es nombrado Superior mayor después de haber obtenido la licencia escrita de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, a petición del Moderador supremo con el consentimiento de su Consejo.
3. El miembro no clérigo de un Instituto de vida consagrada o de una Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio que sea elegido Moderador supremo o Superior mayor, según las modalidades previstas por el derecho propio, requiere la confirmación - mediante licencia escrita - de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica.
4. En los casos previstos en los §§2-3, la Congregación para los institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica se reserva el derecho de evaluar el caso individual y las razones dadas por el Moderador supremo o el Capítulo general».

El rescripto trata dos cuestiones principales: 1) la concesión de la facultad al citado dicasterio y al Superior general; 2) la derogación del c. 588 §2 y del derecho propio de los Institutos y Sociedades clericales de derecho pontificio. Son dos cuestiones distintas, que corresponden a actos jurídicos también distintos pues, según el texto, la facultad mencionada depende de la derogación del c. c. 588 §2 y del derecho propio, por lo que es oportuno tratar esta última cuestión en primer lugar.

a) *Dispensa, pero no derogación del c. 588 §2 y del derecho propio de los Institutos*

El c. 588 §2 dispone: «Se llama instituto clerical aquel que, atendiendo al fin o propósito querido por su fundador o por tradición legítima, se halla bajo la dirección de clérigos, asume el ejercicio del orden sagrado y está reconocido como tal por la autoridad de la Iglesia».

Este canon determina los elementos¹⁸² que constituyen la naturaleza de un instituto clerical, conjuntamente considerados y reconocidos por la Iglesia para su aprobación: finalidad o intención del fundador, gobierno de clérigos y ejercicio del orden sagrado. En consecuencia, el instituto clerical no se define por el número de clérigos¹⁸³ ni por el carácter de los votos¹⁸⁴, sino por el ejercicio del ministerio sagrado¹⁸⁵, el fin querido por su fundador o por tradición legítima, y el gobierno de los clérigos, que son sus elementos constitutivos, insustituibles y definitorios¹⁸⁶.

Así se deduce de lo dispuesto por el c. 94 §1: «Estatutos, en sentido propio, son las normas que se establecen a tenor del derecho en las corporaciones o en las fundaciones, por las que se determinan su fin, constitución, régimen y forma de actuar»¹⁸⁷. Según este canon, el sistema de gobierno y la forma de actuar de sus miembros son elementos que configuran a un Instituto o Sociedad. Estos elementos conciernen tanto a los clérigos como a los no clérigos, los llamados hermanos coadjutores¹⁸⁸ en un instituto clerical, sin que por ello se menoscabe su

182 Empleamos esta palabra en vez del término «criterios», porque la palabra «elementos» indica los componentes del instituto, mientras que el segundo se refiere más a la norma o juicio según el cual se actúa.

183 CIC 17, c. 488, 4.º: «Religión clerical, la religión en la que la mayor parte de sus socios se ordenan de sacerdotes; de lo contrario, es laical». La ordenación sagrada atiende al fin específico del Instituto.

184 CIC 17, c. 488, 2.º: «Orden, la religión en la que se emiten votos solemnes; [...] Congregación religiosa, o simplemente Congregación, la religión donde sólo se emiten votos simples, ya sean perpetuos, ya temporales».

185 *Coetus studiorum de Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, sesión 26 de febrero -3 de marzo de 1979, in: *Communaciones* 11 (1979) 57: «c. 14 §2: Institutum autem clericale dicitur quod ab Ecclesiae Auctoritate uti tale agnoscitur, attenta assumptione exercitii ordinis sacri a Fundatore definita vel legitima traditione comprobata».

186 *Ibid.*, 59: «Institutum clericale dicitur quod, ratione finis seu propositi a Fundatore intenti vel vi legitima traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit et uti tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur». Durante la discusión se leyó el can. 42 sobre las asociaciones clericales que están gobernadas por clérigos teniéndose en cuenta una respuesta de la C. para la Doctrina de la Fe a petición de la Comisión según la cual los laicos pueden participar de la potestad de jurisdicción cuando «*singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*». Pero esto no impidió que fuera conveniente añadir en la definición de los institutos clericales la expresión «*quae sub moderamine sunt clericorum*».

187 Según el c. 117 la aprobación previa de los estatutos es necesaria para conseguir la constitución en persona jurídica. En ellos está plasmada la intención del fundador y la finalidad de la persona jurídica, que el c. 587 §1 considera.

188 E. SASTRE, Sobre los hermanos coadjutores en los institutos clericales. Variaciones en torno al canon 588, in: *Claretianum* 25 (1985) 229-346.

dignidad ni sea una humillación¹⁸⁹, porque el sacerdocio ministerial no comporta discriminación para los no clérigos, pues es conforme a la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II¹⁹⁰ y es necesario para que la Eucaristía y el culto litúrgico sea el centro de la comunidad religiosa (c. 608).

En todo Instituto de vida consagrada, estas normas generales y fundamentales son establecidas por el código fundamental o constituciones que deben contener «además de lo que se ordena observar en el c. 578, las normas fundamentales sobre el gobierno del instituto y la disciplina de sus miembros, la incorporación y formación de éstos, así como el objeto propio de los vínculos sagrados» (c. 587 §1). Según este texto, el gobierno de los clérigos en un Instituto clerical es norma fundamental que no puede faltar en ningún Instituto clerical, pero el rescripto dice explícitamente «en derogación del can. 588 §2... y del derecho propio del Instituto de vida consagrada o de la Sociedad de vida apostólica, sin perjuicio del can. 134 §1», el gobierno puede ser confiado a un miembro no clérigo. Conviene advertir que el rescripto no hace referencia a la distinción entre institutos cléricales e institutos laicales por lo que es difícil entender la referencia al c. 134 §1¹⁹¹. Por eso, el rescripto suscita dudas y temor, como se ha indicado al principio.

Según el c. 20, la expresión «derogación del can. 588 §2» significa la abrogación parcial de una ley¹⁹², porque la derogación de una ley se realiza solamente por medio de otra ley para siempre y tiene efecto general e indefinido sobre la ley de manera que a partir de su entrada en vigor, la ley derogada deja de existir y, por consiguiente, deja de obligar para todos los casos o materias derogadas. Las leyes son promulgadas para tiempo indefinido, incluidas las leyes «ad

189 CONCILIO VATICANO II, Decr. sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis*, 5; «Este servicio de Dios debe estimular y fomentar en ellos el ejercicio de las virtudes, principalmente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y de la castidad, por las cuales se participa en el anonadamiento de Cristo y a su vida mediante el espíritu». El c. 387 exige la humildad al Obispo diocesano.

190 CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 10: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante». De ahí se deduce que el gobierno de los clérigos no puede considerarse solamente como algo externo o una imposición del ordenamiento canónico.

191 El texto del canon se refiere únicamente a los Ordinarios de carácter personal de los Institutos y Sociedades cléricales de derecho pontificio, si bien podía haber incluido también al Prelado de la prelatura personal, como Ordinario propio de la misma, c. 295 §1. También podía haber sido incluido el Superior mayor de los Institutos laicales de derecho pontificio, pues el can. 672 atribuye al Superior mayor laical de Instituto laical la misma competencia que al Ordinario de Instituto clerical. Cfr. J. GARCÍA MARTÍN, Normas generales del Código de derecho canónico, 3^a ed., Valencia: EDICEP 2014, 472-475.

192 En el lenguaje técnico jurídico *abrogatio* y *derogatio* son sinónimos.

experimentum»¹⁹³ o «ad quinquennium»¹⁹⁴, pues las leyes dadas «ad tempus» tienen vigencia hasta que son derogadas por otra ley, decisión de la autoridad, pues por su naturaleza jurídica, igual que el acto administrativo, no se extinguen por el transcurso del tiempo establecido¹⁹⁵.

Sin embargo, el rescripto trata de la derogación del c. 588 §2 no para siempre ni para todos los casos, sino de la concesión de facultad solamente para casos individuales y únicamente referida a los miembros no clérigos de un Instituto o Sociedad clerical de derecho pontificio, y a un elemento constitutivo de la naturaleza del instituto clerical. Por tanto, no se trata de la derogación de una ley porque si el c. 588 §2 hubiera sido derogado para siempre, tales Institutos clericales podrían ser gobernados por clérigos o laicos indistintamente, o sea, el gobierno no estaría reservado a los clérigos, y el dicasterio no tendría que intervenir, conceder la licencia y la confirmación para que un miembro laico fuera Superior mayor, y, por descontado, no necesitaría la concesión de la facultad por parte del Romano Pontífice. Pero, si el dicasterio necesita la mencionada facultad en derogación de la norma, es porque la norma sigue en vigor y lo que concede es una dispensa de la misma. Dicho con otras palabras, la concesión de la facultad al dicasterio confirma que el c. 588 §2 no ha sido derogado y que el mencionado *rescriptum ex audiencia* no tiene carácter legislativo, sino solamente administrativo.

En consecuencia, la expresión «derogación del c. 588 §2» del rescripto no se refiere a la derogación regulada por el c. 20, sino a la que los comentaristas de la legislación anterior identificaban con una dispensa, que es un acto administrativo singular, materia propia de un rescripto.

Cuestión semejante es la derogación del derecho propio del Instituto de vida consagrada o de la Sociedad de vida apostólica. Derecho propio de los Institutos son las constituciones aprobadas por la Santa Sede y las normas administrativas establecidas por el mismo Instituto¹⁹⁶. Las constituciones establecen las normas fundamentales sobre el régimen, el gobierno, la función de los miembros que se

193 PABLO VI, Motu p. *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1966), in: *AAS* 58 (1966) 758.

194 Así, el *Regolamento Generale della Curia Romana*, de 1992, promulgado por Juan Pablo II «ad quinquennium» estuvo vigente hasta el 1 de julio de 1999 con la entrada en vigor del nuevo Reglamento, in: *AAS* 91 (1999) 629-630.

195 El c. 20 solamente considera causas extrínsecas, como la ley contraria, la organización total de la materia. Los comentaristas de la legislación anterior trataron abundantemente de las causas intrínsecas, como el tiempo, el cambio de la materia. La disposición del c. 47 se aplica a todos los actos administrativos singulares. El c. 186, que aplica este principio a la pérdida del oficio eclesiástico y fue introducido al final, no tiene equivalente en la legislación anterior.

196 CIC 83, c. 587 §3. Estas normas son recogidas en otros códigos, llamados Directorios o con otro nombre. Estas normas, sin embargo, en nada derogan las leyes a tenor del c. 33 §1.

incorporan. Los Superiores no pueden modificar las normas aprobadas por la Santa Sede sin su autorización¹⁹⁷, pues necesitan potestad legislativa delegada¹⁹⁸ porque las constituciones establecen normas fundamentales sobre el gobierno de todo Instituto de vida consagrada como exigencia necesaria para la subsistencia del Instituto¹⁹⁹. En esta ocasión, sin embargo, la Santa Sede no concede tal delegación para derogar las constituciones, por lo que no consta que haya sido reformado el derecho propio y no se presume la derogación.

Esto demuestra que la palabra «derogación», empleada por el rescripto, no es apropiada y causa confusión.

b) *Concesión y uso de la facultad*

El rescripto concede al dicasterio la facultad de autorizar «discrecionalmente y en casos individuales» que un miembro laico de Institutos religiosos y Sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio pueda ser Superior mayor en derogación del c. 588 §2 y del derecho propio, sin perjuicio del c. 134 §1, y el elenco tiene en cuenta también al Superior general. Efectivamente, el n. 4 indica el dicasterio para los casos de Superior mayor y las condiciones requeridas para usar la facultad y el n. 1 añade la facultad del Superior general para el caso de Superior local. La facultad consiste en autorizar que en casos concretos un miembro laico de un Instituto o Sociedad clerical pueda ser superior local, provincial o general.

Nótese que el rescripto destaca que el uso de dicha facultad depende de la derogación del c. 588 §2 y del derecho propio, pero, como tal derogación no se ha producido para siempre según el c. 20, las autoridades citadas deben limitarse a dispensar de tales normas en casos individuales. Pero esto plantea distintos problemas.

El primero es que si la derogación del c. 588 §2 fuera para siempre, el gobierno de los clérigos, exigido por el canon, dejaría de ser un elemento propio de

197 CIC 83, c. 587 §2: «Ese código es aprobado por la autoridad competente de la Iglesia, y sólo con su consentimiento puede modificarse». Por consiguiente, toda modificación sin la concesión de la Santa Sede es nula.

198 S. C. PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, Decr. *Iuris Canonici Codici*, 2 de febrero de 1984, in: *AAS* 76 (1984) 499: «2. *Haec Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus facultatem tribuit Supremo Moderatori cum suo Consilio, ut, omnibus praesentibus, collegialiter procedant ad normas ferendas de iis quae Codex Iuris Canonici singulis Institutis decernenda committit atque necessaria videntur ad lacunas iuris proprii Institutii complendas».*

199 CIC 83, c. 587 §1: «Para defender con mayor fidelidad la vocación y la identidad de cada instituto, en el código fundamental o constituciones de cada uno de ellos deben contenerse, además de lo que se ordena observar en el c. 578, las normas fundamentales sobre el gobierno del instituto y la disciplina de sus miembros, la incorporación y formación de éstos, así como el objeto propio de los vínculos sagrados».

institutos clericales y los no clérigos podrían gobernarlos igualmente que los clérigos. Eliminado el elemento del gobierno de los clérigos, el Instituto o Sociedad dejaría de ser clerical sin convertirse en Instituto o Sociedad laical, y el dicasterio no necesitaría la facultad, objeto del rescripto. Pero si este necesita la facultad para conceder la derogación de la norma, es porque la norma está vigente, y lo que concede es una dispensa.

El segundo es que, según el c. 86, no pueden dispensarse «las leyes que determinan los elementos constitutivos esenciales de las instituciones o de los actos jurídicos». De lo dicho se deduce que el gobierno o régimen de los clérigos no es materia de la dispensa porque sería modificar la naturaleza del Instituto en la Iglesia. Surge el problema sobre si un acto administrativo singular como el *rescriptum ex audience* puede conceder una facultad de dispensar de una norma que cambia la naturaleza de un Instituto clerical. La respuesta ha de ser negativa porque el uso de la citada facultad es contrario a la norma general, que no ha sido derogada, y al ser de los Institutos reconocidos por el Código²⁰⁰.

El tercero concierne al modo de designar el candidato. El c. 625 §1 establece que la designación del Superior general es por elección canónica según las constituciones²⁰¹ y la de los demás superiores, según determinen las constituciones, por elección o por nombramiento (c. 625 §3). Si estas normas exigen que el candidato esté dotado de los requisitos del derecho universal (c. 588 §2), entonces el candidato elegible debe ser sacerdote²⁰². Si el derecho establece que es necesario el sacerdocio para ser superior local, provincial o general, para que la elección sea válida ha de ser elegido un sacerdote. Si, por el contrario, eligen a un no sacerdote, aunque sea diácono, la elección es inválida. Para que la elección de un miembro laico sea válida es necesario que el derecho propio sea modificado antes de la elección. Y esta modificación solamente pueden hacerla los Institutos con potestad legislativa delegada de la Santa Sede (c. 587 §2), que no consta y, por consiguiente, no ha sido modificado ni derogado el derecho propio.

200 El Código no admite otra especie de Instituto en la Iglesia distinta de la clerical y laical.

201 El c. 631 §1 reserva tal competencia al capítulo general.

202 MISIONEROS CLARETIANOS, Constituciones de la Congregación de Misioneros del Inmaculado Corazón de María, acomodadas al nuevo Código de Derecho Canónico por el XX Capítulo General y aprobadas por la Sede Apostólica, Roma 1988, n. 137: «El que ha de ser elegido Superior General, además de los requisitos exigidos por el Derecho universal...»; n. 112: «El Superior Provincial, además de los requisitos exigidos por el Derecho universal...».

El Directorio de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María, Misioneros Claretianos, Roma 2011, determina: n. 478: «El que ha de ser elegido Superior General ha de ser sacerdote y profeso perpetuo desde al menos cinco años...»; n. 441: «Los que hayan de ser elegidos o nombrados Superiores Mayores deben ser presbíteros y con cinco años, al menos, de profesión perpetua (can. 623)».

El cuarto, en consecuencia, es que el dicasterio no tiene posibilidad de ejercer su facultad, pues todo depende del acto jurídico de la previa elección canónica válida, porque si la elección no es válida, no pueden cumplirse las condiciones exigidas para el uso de la facultad²⁰³. Efectivamente, la petición del Superior general para obtener la licencia escrita o la confirmación en el cargo de Superior general de un no clérigo, según el c. 63, está viciada por obrepción y subrepción que hacen nula la concesión, es decir, impiden la validez del rescripto del dicasterio.

El quinto, por lo que se refiere al nombramiento de un miembro no clérigo como Superior local, que el n. 1 concede al Superior general, con el consentimiento de su consejo, la cuestión es semejante a los casos anteriores porque si el c. 588 §2 establece que el gobierno es propio de los clérigos, y el derecho propio determina que se observe el derecho universal y el derecho propio no ha sido derogado²⁰⁴, entonces el Superior general no tiene capacidad para dispensar de un elemento constitutivo de una institución y no puede usar la facultad.

El sexto concierne al oficio del Superior local de Instituto religioso y Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio que, en cierta medida, es equiparado al del párroco²⁰⁵, porque tiene en cuenta el bien espiritual de los súbditos y de los fieles, la cura de almas, por lo que es un oficio, que sólo puede ser confiado

203 Para el nombramiento de un miembro laico como Superior provincial, el Superior general necesita la licencia del dicasterio y para que este pueda confirmar como Superior general a un miembro no clérigo, este ha de ser elegido «según las modalidades previstas por el derecho propio».

204 Misioneros Claretianos, Constituciones de la Congregación de Misioneros del Inmaculado Corazón de María, acomodadas al nuevo Código de Derecho Canónico por el XX Capítulo General y aprobadas por la Sede Apostólica, Roma 1988, n. 106: «El modo de designar los Superiores locales... En ambos casos se ha de proceder a tenor del Derecho». MISIONEROS CLARETIANOS, Directorio de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María, Roma 2011, n. 422: «Para poder desempeñar el cargo de Superior Local se necesita ser profeso de votos perpetuos y haber transcurrido, por lo menos, un año desde la profesión perpetua». Es fácil observar que este n. 422 no hace referencia al Derecho, o sea, al c. 588 §2.

205 CIC 83, c. 561: «Sin licencia del rector o de otro superior legítimo, a nadie es lícito celebrar la Eucaristía, administrar sacramentos o realizar otras funciones sagradas en la iglesia; esta licencia ha de otorgarse o denegarse de acuerdo con la norma del derecho»; c. 911 §1, viático: «Tienen obligación y derecho a llevar la santísima Eucaristía... el párroco... y el Superior de la comunidad en los institutos religiosos o sociedades de vida apostólica clericales respecto a todos los que están en la casa». El c. 968 §2 dispone que en virtud del oficio tienen facultad de oír confesiones de sus súbditos o de los que moran en la casa religiosa. Igualmente, el c. 1001 establece sobre la unción de los enfermos, «Los pastores de almas y los familiares del enfermo deben...». El c. 1179 determina que celebra las exequias de sus súbditos: «Las exequias de los religiosos o miembros de sociedades de vida apostólica, se celebrarán generalmente en la propia iglesia u oratorio por el Superior, si el instituto o sociedad son clericales». El c. 1196, 2º reconoce que el Superior de un Instituto religioso y de una Sociedad de vida apostólica clerical puede dispensar, en conformidad con las disposiciones del Obispo diocesano, con justa causa de los votos privados a las personas que moran en la casa del Instituto, religiosos, novicios y seglares ayudantes, y el c. 1245 dispone: «Quedando a salvo el derecho de los Obispos diocesanos... , el párroco puede conceder...; y lo mismo puede hacer el Superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, si son clericales de derecho pontificio, respecto a sus propios súbditos y a otros que viven día y noche en la casa».

válidamente a un sacerdote²⁰⁶. Por tanto, queda excluido de tal cargo cualquier miembro del Instituto o Sociedad que no sea sacerdote. Como se ve, aquí no entra el tema de la potestad de los laicos en un instituto clerical, que va tratado desde otro punto de vista²⁰⁷, sino la importancia que tiene la potestad de régimen o de jurisdicción interna de los Institutos clericales fundada en el orden sagrado.

CONCLUSIONES

1. El rescripto es un acto jurídico con el que se conceden gracias. El Romano Pontífice concedía oralmente gracias para derogar la inhabilidad penal por censura establecida por la ley anterior, pero no era abrogación parcial de la ley, sino una dispensa, y también emitía disposiciones, incluso legislativas, que los Cardenales comunicaban con distintos nombres. El Código vigente considera el rescripto como un acto administrativo singular que no puede ser contrario a la ley.
2. El *rescriptum ex audiencia* es una expresión que no reconoce la legislación canónica, pero es empleada por el Card. Secretario de Estado para publicar una ley pontificia, que por oficio debe hacer sin añadir nada. La citada expresión no corresponde al contenido legislativo e indica una apropiación de competencia que no le ha sido concedida.
3. El *rescriptum ex audiencia* del 18 de mayo de 2022 concede al dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica la facultad de poder dar la licencia para nombrar un miembro laico de un Instituto clerical Superior provincial y la confirmación para Superior general, y al Superior general para nombrar al Superior local en derogación del c. 588 §2 y del derecho propio y observando las condiciones exigidas. Pero resulta que no consta la derogación del canon ni del derecho propio por lo que no pueden cumplirse las condiciones requeridas para usar la mencionada facultad.

206 CIC 83, c. 150: «El oficio que lleva consigo la plena cura de almas, para cuyo cumplimiento se requiere el ejercicio del orden sacerdotal, no puede conferirse válidamente a quien aún no ha sido elevado al sacerdocio». Una aplicación de este principio es la disposición del c. 517 §2: «Si, por escasez de sacerdotes, el Obispo diocesano considera que ha de encomendarse una participación en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia a un diácono o a otra persona que no tiene el carácter sacerdotal, o a una comunidad, designará a un sacerdote que, dotado de las potestades propias del párroco, dirija la actividad pastoral».

207 Los Superiores de Institutos religiosos y de Sociedades de vida apostólica laicales también ejercen la potestad de régimen, pero de ella queda excluido todo lo que concierne al ejercicio del orden sagrado.

REFERENCIAS

Fuentes

- BENEDICTO XV, Motu p. *Cum iuris canonici*, 15 de septiembre de 1917, in: AAS 9 (1917) 483-484.
- CONGREGACIÓN DE MISIONEROS DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARÍA, Constituciones acomodadas al nuevo Código de Derecho Canónico por el XX Capítulo General y aprobadas por la Sede Apostólica, Roma 1988.
- FRANCISCO, *Rescriptum Circa novam legem efficiendam atque servandam de processu matrimoniali* (7 de diciembre de 2016), in: AAS 108 (2016) 5-6.
- FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022), in: AAS 114 (2022) 375-455.
- JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 de enero de 1983), in: AAS 75-II (1983) VII-XIV.
- JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus* (28 de junio de 1988), in: AAS 80 (1988) 841-912.
- JUAN PABLO II, Regolamento Generale della Curia Romana (4 de febrero de 1992), in: AAS 84 (1992) 202-267.
- JUAN PABLO II, Regolamento Generale della Curia Romana (15 de abril de 1999), in: AAS 91 (1999) 630-687.
- JUAN PABLO II, *Elenchus privilegiorum et facultatum S.R.E. Cardinalium in re liturgica et canonica* (18 de marzo de 1999), in: *Communicationes* 31 (1999) 11-13.
- PABLO VI, Motu p. *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1966), in: AAS 58 (1966) 757-787.
- PABLO VI, *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* (8 de diciembre de 1966), in: AAS 59 (1967) 91-103.
- PABLO VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae* (15 de agosto de 1967), in: AAS 59 (1967) 885-928.
- PABLO VI, Regolamento generale della Curia Romana (22 de febrero de 1968), in: AAS 60 (1968) 129-176.
- PÍO X, Regolamento per le Sacre Congregazioni Tribunali Offici della Curia Romana (29 de septiembre de 1908), in: AAS 1 (1909) 36-108.
- S. C. DE PROPAGANDA FIDE, *Pro audientia Sanctissimi* (7 de abril de 1927), in: *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum S. C. DE PROPAGANDA FIDE, Romanarum, Typis Polyglottis Vaticanis* 1939, n. 127, 277.
- 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 S. C. DE PROPAGANDA FIDE, Romanarum, Typis Polyglottis Vaticanis* 1939, n. 146, 349.
- S. C. PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, Decr. *Iuris Canonici Codici* (2 de febrero de 1984), in: AAS 76 (1984) 498-499.

Bibliografía

- ARRIETA, J. I., Funzione pubblica e attività di governo nell'Organizzazione centrale della Chiesa: il Regolamento Generale della Curia Romana, in: *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 585-613.
- CANOSA, J., Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico, Milano: Giuffrè Editore, 2003.
- 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*, Ciudad del Vaticano 1990, 367-472.
- GARCÍA MARTÍN, J., Los actos administrativos de los Dicasterios de la Curia Romana según el Reglamento General (1 julio 1999), in: *Apollinaris* 73 (2000) 733-759.
- GARCÍA MARTÍN, J., Normas generales del Código de derecho canónico, 3^a ed., Valencia: EDICEP, 2014.
- GARCÍA MARTÍN, J., Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico, Venecia: Marcianum Press, 2018.
- GUTIÉRREZ, A., *Commentarium in rescriptum pontificium «Cum admotae» quo speciales facultates Superioribus conceduntur*, in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 64 (1965) 8-26, 106-114, 210-224.
- MAROTO, F., Instituciones de derecho canónico de conformidad con el nuevo código, Madrid: Ed. Corazón de María, 1919, tomo I.
- MICHELS, G., *Normae generales juris canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici*, 2^a ed., Parisiis-Tornaci-Romae: Desclée et Socii, 1949, vol. II.
- OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Romae: Ed. *Commentarium pro Religiosis* 1974, vol. IV, col 6166.
- SASTRE, E., Sobre los hermanos coadjutores en los institutos cléricales. Variaciones en torno al canon 588, in: *Claretianum* 25 (1985) 229-346.
- VAN HOVE, A., *De rescriptis*, Mechliniae - Romae: H. DESSAIN, 1936.
- VAN HOVE, A., *De privilegiis. De dispensationibus*, Mechliniae - Romae: H. DESSAIN, 1939.
- VIANA, A., El Reglamento General de la Curia Romana (4.II.1992). Aspectos generales y regulación de las aprobaciones pontificias en forma específica, in: *Ius canonicum* 32 (1992) 501-529.

Alcune osservazioni sul diritto di resistenza contro il tiranno nelle principali teorie teologiche e filosofico-politiche medievali

*Some observations on the right of resistance
against the tyrant in major medieval theo-
logical and philosophical-political theories*

CIRO TAMMARE

Professore

Centro Studi Francisco Suarez – Caserta (Italia)

cirtammaro@libero.it

ORCID 0000-0001-9170-676X

Recepción: 26 de mayo de 2025

Aceptación: 19 de junio de 2025

RESUMEN

Il presente articolo costituisce una disamina delle principali teorie teologiche e filosofico-politiche sul diritto di resistenza al tiranno e sul tirannicidio durante il medioevo. Lo studio esamina preliminarmente gli autori della fase precedente l'epoca medievale, ossia S. Agostino d'Ippona e Jonas d'Orleans e in seguito quelli dell'alto medioevo, ossia Ugo di Fleury, Manegoldo di Lautenbach, Giovanni di Salisbury e Tommaso Becket di Canterbury. Successivamente, vengono analizzati gli autori del basso medioevo, cioè S. Tommaso d'Aquino, Bartolo da Sassoferato, Coluccio Salutati, Marsilio da Padova e Jean Petit. Infine, vengono tratte delle conclusioni applicabili alla nostra epoca, allo scopo di valutare l'attuabilità dell'istituto del diritto di resistenza e del tirannicidio al mondo globalizzato contemporaneo.

Palabras clave: tirannicidio, tiranno, diritto di resistenza, medioevo, altomedioevo, bassomedioevo, globalizzazione, patristica.

ABSTRACT

This article is an analysis of principal theological and philosophical-political theories about right to resist the tyran and about tyrranicide in Middle Age. Initially the study examines the authors of previous age, that is to say S. Augustine of Ippona and Jonas of Orleans and subsequently the authors of High Middle Age, meaning what Hugo of Fleury, Manegold of Lautenbach, John of Salisbury and Thomas Becket of Canterbury. After are analyzed the authors of Late Middle Age, or S. Thomas of Aquino, Bartolo of Sassoferato, Coluccio Salutati, Marsilio of Padova and Jean Petit. In the end, conclusions are drawn from, relative to our times, to evaluate the applicability of the institute of resistance the tyran and tyrranicide in contemporary globalized word.

Keywords: tyrranicide, tyrant, right of resistance, middle age, early middle age, late middle age, globalization, patristic.

1. RILIEVI INTRODUTTIVI

Per influenza del pensiero e dello stile di vita germanico, di cui tutto il medioevo si trova impregnato, i principi politico-giuridici caratteristici di parte del pensiero antico, come pure di quello originario cristiano (per i quali «*omnis potestas*» - e dunque la sovranità - viene direttamente da Dio, giustificazione in ultima istanza dell'Impero o del Papato), nei secoli che vanno dal IX al XIII cambiano soprattutto nel senso che la sovranità - fonte della «*potestas*» - è sempre nel popolo dei liberi, di cui il re è soltanto un organo¹.

Secondo tale tesi il re stesso è sottomesso all'osservanza della legge, controllo del potere reale, non separabile dal diritto. Pertanto, la volontà reale avrà una frontiera, quella della giustizia, non come volontà del sovrano, ma come volontà fatta legge dal popolo dei liberi. Sarà l'epoca dei «*Fueros*», delle franchigie civili, ovvero la tappa storica nella quale veramente c'è stato un controllo ed un ordine armonioso di poteri, in cui il popolo è concepito come entità organica. Si pensi, su questo punto, quello che furono le «*Corti*» castigliana e aragonese, oppure i «*Fueros*», o Statuti comunali, di fronte al potere reale nella Spagna medievale. Per quello che riguarda il tiranno e la tirannia, tema del presente studio, continuerà quella prima distinzione fatta dall'inizio nella patristica, soprattutto da S. Isidoro di Siviglia, fra re giusto e re ingiusto o tiranno. Il primo sarà quello che governa secondo le norme di un diritto che non emana soltanto da lui, ma sorge dal popolo, e che senza il suo consenso egli non può mutare².

Tutti i sudditi, ma anche lo stesso re, sono soggetti alla legge. Tirannia è dunque il governo contro la giustizia, non già solo nel suo senso naturale, ma anche nel suo senso positivo di giustizia manifestata attraverso la volontà popolare scritta nei «*Fueros*» delle città e dei comuni, oppure consuetudinaria. Il re giusto in questo periodo continua ad essere considerato ministro di Dio, al quale tutti i sudditi devono obbedienza, ma d'altra parte si inizia a profilare un nuovo concetto del tiranno, inteso come ministro del diavolo, esecutore del male³, al quale non solo non si deve obbedire, ma al quale è necessario in ogni caso *resistere*. La ribellione pertanto è un atto di *giustizia del popolo*, in quanto tendente a ristabilire la volontà di Dio e del popolo, violata dal tiranno.

Dunque, due sono i controlli che in seguito il pensiero medievale apporterà di fronte al tiranno, Dio e il popolo, la natura e la società. Sarà un apporto definitivo

1 Sul tema vedi G. FASSÒ, Il Diritto naturale, Torino: ed. Giappichelli, 1964, 256-259.

2 ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, Lib. III, 40, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus* (a cura di J. P. Migne), vol. V, Parisiis: ed. Garnier, 1879, 213.

3 GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, XII, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, cit., vol. LXXVI, 1006.

che poi si trasferirà nel pensiero rinascimentale e moderno, soprattutto quello della Seconda Scolastica, con i gesuiti Francisco Suárez e Juan de Mariana⁴, nervo e idea ispiratrice di gran parte del teatro del Secolo d’Oro, nella Spagna imperiale. Si pensi a questo punto all’opera di Lope de Vega, «Fuenteovejuna», o «Peribáñez o el Comendador de Ocaña», o «El alcalde de Zalamea».

2. IL PERIODO PRE-MEDIEVALE: S. AGOSTINO D’IPPONA E JONAS D’ORLEANS

Il diritto di resistenza in fase pre-medievale, soprattutto nell’apologistica e nella patristica, seguendo la dottrina di S. Agostino d’Ippona⁵ viene concepito solo come resistenza “passiva” nel senso che il popolo non può intervenire scacciando o uccidendo il tiranno, in quanto il diritto di resistenza “attiva” compete solo ai detentori della pubblica autorità giacché, prima del periodo altomedievale, la sovranità come accennato non appartiene ancora al popolo dei liberi ma solo ai ministri di Dio in terra (Chiesa e Impero)⁶.

Un ponte fra il pensiero patristico pre-medievale e quello propriamente medievale è Jonas d’Orleans. Ecco il motivo della sua inserzione in questo breve studio. Jonas d’Orleans, nel secolo IX, nella sua «*De institutione regia*», dice che il tiranno è il re cattivo, tanto che si può privare del trono sia lui, quanto la sua discendenza. Egli continua tuttavia a prevedere il solo diritto di resistenza “passiva”, giacché il popolo, i sudditi, non devono intervenire direttamente, bensì devono solo pregare Dio per la conversione del principe cattivo, tesi che dopo ripeterà anche S. Tommaso. Il popolo, infatti, non ha diritto di giudicare il principe, ma deve soltanto obbedire e pregare; sono i rappresentanti di Dio quelli che possono - e devono - intervenire⁷.

4 Sull’argomento, e circa i presupposti culturali e filosofici maturati nel medioevo, la letteratura è infinita. Si veda, a titolo esemplificativo, M. BALLESTEROS-GAIBROIS, *Juan de Mariana, pensador y político*, Madrid: Aguilar, 1972; J. CRETINAU-JOLLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris: Grasset, 1844; I. CAPPA-LEGORA, *Monarcomachi. Saggio sulla teoria della Resistenza nel sec. XVI*, Torino: Utet, 1913; S. SIMONETTA, Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo, in: *Doctor Virtualis. Rivista online di Storia della filosofia medievale dell’Università di Milano* 9 (2009) 67-84; C. STORTI, Giustizia, pace e dissenso politico tra alto medioevo e età comunale, in: *Italian Review of Legal History* 2 (2017) 1-30.

5 S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 26, Roma: LEV, 1978, 46.

6 In proposito vedi: TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXXI-XXXII, Munchen: Walzing, 1919, 72-179; ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, cit., III, 48, 720; cf., sull’argomento, anche le considerazioni generali di R. ORECCHIA, Sul diritto alla resistenza, in: *Studium* V (1960) 85-86.

7 J. REVIRON, *Jonas d’Orleans et son “De institutione regia”*, Paris: Flammarion, 1930, 93.

Tutta la dottrina pubblicistica che va dal secolo IX al secolo XII compie un passo avanti, quasi rivoluzionario, di fronte al pensiero cristiano anteriore, giacché prevede non soltanto la giustificazione della resistenza passiva, ossia *in primis* il pregare, (tesi comune dagli apostoli fino all'ultimo autore della patristica e pre-mediavale, come abbiamo affermato prima), ma soprattutto introduce la giustificazione della rivolta contro il tiranno, ossia la resistenza attiva, la sua deposizione, ed infine la morte cioè il tirannicidio⁸. Uno dei suoi più precisi interpreti è Giovanni di Salisbury, ma neppure vanno dimenticati Ugo di Fleury e Manegoldo di Lautenbach.

Di seguito sono esaminate brevemente le loro dottrine, e successivamente quelle degli altri teorici della resistenza contro il tiranno dell'epoca medievale.

3. L'ALTO MEDIOEVO

3.1. Ugo di Fleury e Manegoldo di Lautenbach

Ugo di Fleury scrive verso il 1182, ossia sul finire dell'epoca definita convenzionalmente dagli storici “alto medioevo”. Nella sua opera «*Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*», egli sviluppa il punto di vista della sana dottrina ecclesiastica relativa alla materia di cui si occupa, facendo prevalere il rispetto che la Chiesa merita in quanto depositaria della legge di Dio, si «*rex aurem suam a sacra et salubri doctrina ceperit avertire*»⁹. Accenna la questione della morte miserabile, improvvisa e ignominiosa, che aspetta ogni principe cattivo, il tiranno, in contrapposizione al principe giusto, il re.

Principe cattivo, tiranno, è quello che non governa secondo la volontà di Dio, colui che opprime la Chiesa, e offre lo spettacolo di tutti i vizi del secolo; egli pertanto non è il re, bensì è il tiranno, giacché governare è regnare, e regnare è governare secondo la legge di Dio, cioè secondo giustizia e non secondo arbitrio. Dunque la tirannia appare chiaramente come una forma di governo, come un'autentica realtà storica, il tiranno come un personaggio preciso e reale, comune a tutti i tempi¹⁰.

8 Su tale aspetto, circa l'evoluzione delle categorie concettuali, vedi: G. DEL VECCHIO, La Giustizia, Roma: Studium, 1957, 110-111; P. GUIDI, La legge ingiusta, Roma: Studium, 1948, 172.

9 UGO DI FLEURY, *Tractatus de regia potestate*, in: *Monumenta Germanicae Historiae* (a cura di G. H. Pertz), *Libelli de lite*, I, 8, Hannoverae: Sackur, 1872, 476-477.

10 Sull'argomento, in via generale: P. MESNARD, L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle, Paris: Albin Michel, 1951, 134.

Egli distingue pure fra la tirannia acquisitiva, per usurpazione, e la tirannia regitiva, per abuso di potere.

Manegoldo di Lautenbach, dal canto suo, riconosce il carattere sacro del re, ma l'autorità di quest'ultimo si fonda su un patto tra re e popolo, quindi deriva immediatamente dalla volontà popolare, originandosi fra re e popolo una mutua obbligazione di attuare la giustizia e la legge. Da questo principio deriva una quantità di circostanze fecondissime di un effetto incalcolabile, ovvero le due principali: 1) il popolo ha il diritto di deporre ed anche di uccidere il re che viola la legge nell'esercizio del potere conferitogli; 2) il re che viola il patto può essere deposto dal popolo e anche ucciso¹¹.

Ma la prima dottrina completa medievale sulla tirannia e il tirannicidio si manifesta con Giovanni di Salisbury nel suo «*Policraticus*». Non si esagera, nell'ambito della filosofia politica e giuridica, quando si evidenzia l'importanza essenziale delle idee di Giovanni di Salisbury.

3.2. Giovanni di Salisbury

D'origine sassone, nato a Salisbury, educato nelle scuole di Parigi e di Chartres, unito ai due primati di Canterbury, Theobaldo e Tommaso Becket, vivendo ancora quest'ultimo scrive la sua più famosa opera, il «*Policraticus*», che ebbe nell'Età Media un grande successo, dovuto senza dubbio alla grande erudizione dell'autore, alla sua conoscenza degli autori antichi, così come dei testi sacri e dei Padri della Chiesa, e anche alla sua originalità e al suo stile¹².

Il «*Policraticus*» fu terminato nel 1159 e fu dedicato al cancelliere Thomas Becket. Il titolo di *Policraticus* è difficile da esplicitare, ma è senza dubbio chiarito dal suo sottotitolo: «*De nugis curialium et de vestigiis philosophorum*». La prima parte dell'opera che comprende i sei primi libri risponde alla prima parte del sottotitolo, che è più critica. La seconda parte, invece, è più dogmatica e comprende i due ultimi libri: sono le «*vestigia philosophorum*», secondo l'intenzione dell'autore.

Giovanni di Salisbury enuncia la sua dottrina già nel libro III, ma egli non la sviluppa totalmente fino all'ultimo libro. Ecco la prima affermazione rilevante: «Tra un tiranno e un principe c'è questa unica, capitale, differenza: che il principe

11 Così: A. RAVÀ, I monarcomachi, Padova: Cedam, 1939, 62-63.

12 In tal modo: G. AMBROSETTI, Il Diritto naturale della Riforma cattolica, Milano: Adelphi, 1961, 167.

obbedisce alla legge e governa il popolo con i suoi editti, rendendosi conto di esistere soltanto per la sua utilità. Soltanto in virtù della legge egli ha diritto a questo posto di comando negli affari dello Stato»¹³. Dunque,

Esistono certe norme di legge che sono necessariamente perpetue, che hanno forza di legge tra tutti i popoli, e che non possono essere impunemente violate. Gli adulatori dei sovrani... proclamino pure che il principe non è soggetto alla legge, e che qualsiasi cosa voglia, o gli piaccia di stabilire, non solo secondo giustizia ed equità, ma in modo assoluto, fuori di ogni restrizione, ha forza di legge... Ancora questo voglio affermare... che i re sono vincolati dalla legge¹⁴.

In Giovanni di Salisbury si ritrova il concetto agostiniano del tiranno voluto da Dio, e quello del tiranno che diventa tale perché oltre all'esercizio ingiusto del potere non riconosce alla Chiesa alcun diritto di interferire nella sua politica. Una certa giustificazione della tirannia e una limitazione del tirannicidio consegue dal primo concetto; invece un illimitato diritto di usare del tirannicidio da parte dei sudditi deriva dal secondo, poiché anche l'uccisione del tiranno è voluta dalla Provvidenza, essendo esente da ogni responsabilità il tirannicida per il sangue da lui sparso¹⁵. E tale principio appare anche nel seguente testo: «*Tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum*»¹⁶.

Peraltra Giovanni di Salisbury, come abbiamo visto dalla sua origine nel pensiero evangelico-apostolico, in linea con la dottrina della Chiesa afferma pure che tutto il potere viene da Dio; secondo questo assunto sembrerebbe che egli limiti il diritto alla resistenza al suo aspetto passivo, come nell'origine del cristianesimo, ma ciononostante, basandosi nello stesso Vangelo, poco dopo viene a dire che è giusto uccidere il tiranno: «Deve perire per la spada, quello che ha preso la spada». Cioè, merita di morire colui che ha usurpato il potere per la sua propria violenza, e non quello che ha ricevuto da Dio il diritto di usare del potere. Così la tirannia non è soltanto un crimine pubblico, ma più che pubblico, «*sed si fieri potest, plus quam publicum est*»¹⁷. Per questo Giovanni di Salisbury esalta

13 JOHANNES SARISBERIENSIS (Giovanni di Salisbury), *Policraticus*, lib. IV, c. I (a cura di O. Smith), Oxoniae: Dickinson, 1909, 3.

14 Ibidem, lib. IV, cap. VII, 33 e ss.

15 Ibidem, VIII, cap. 9, 793-796.

16 Ibidem, III, cap. 15, 45, nonché I, 51-2b, citato da ALFRED COVILLE - JEAN PETIT, *La question du tyranicide*, Paris: Webb, 1932, 102.

17 Ibidem, III, cap. 15, 47; I, cap. 8, 512.

Catone e Bruto, oppositori di Cesare: «Longe igitur virtus Catonis veritati videtur propinquor fuisse quam Caesaris»¹⁸.

L'affermazione di Giovanni che due sono le cause determinanti l'urto dal quale spesso sorge la tirannide non pare priva di una certa acutezza: l'amore della giustizia e la passione dell'utile. Dal primo nasce l'amore della libertà e della Patria; dalla seconda la passione del dominio. Anche l'amore della libertà può talvolta dare occasione alla tirannia, ed è quando la libertà la si ama solo per se stessi e non già anche per gli altri¹⁹.

La schiavitù è l'immagine stessa della morte, la libertà è invece sicurezza della vita; per questo non c'è nessuno che non ami la libertà e non desideri ottenere il potere per difenderla, sicché il principe legittimo combatte per le leggi e le libertà del popolo, mentre il tiranno crede di non aver fatto nulla sino a che non ha soppresso le leggi e ridotto il popolo in schiavitù.

Il vero principe è un'immagine della divinità, il tiranno viceversa rispecchia quella di Lucifer. Solo il principe, che è *l'immagine di Dio*, deve essere amato ed onorato, il tiranno invece è immagine della malvagità diabolica e pertanto è «*plerumque occidendum*»²⁰. Si tratta di profili e metafore tipicamente medievali, d'influenza marcatamente patristica, soprattutto di S. Agostino: Regno di Dio, Regno della luce, «Città di Dio», da una parte; regno di Satana, regno delle ombre, «città terrena», dall'altra.

Su tali basi vale peraltro la pena di precisare che le affermazioni di Giovanni di Salisbury sulla tirannia hanno la loro radice e si legano alle idee teocratiche dominanti nel suo tempo: il potere viene da Dio ed è Lui che concede il diritto di esercitarlo. Il potere usurpato ed usato contro la volontà di Dio è un crimine più che pubblico, cioè una sorta di sacrilegio. Dunque, considerato che Dio è rappresentato su questa terra dalla Chiesa, dal Papa e dai suoi ministri, è pertanto la Chiesa l'istituzione che ha il compito di giudicare sulla tirannia, soprattutto quando questa è acquisitiva, secondo quanto egli precisa nel libro VIII.

In realtà Giovanni di Salisbury in questo libro riassume un trattato speciale da lui in precedenza scritto, il «*Libellus de exitu tyrannorum*», dove egli ha sviluppato il suo pensiero, trattato tuttavia non pervenutoci.

18 Ibidem, VII, cap. 26, 78; VIII, cap. 5, 218.

19 Ibidem, VII, cap. 17, 145.

20 Ibidem, I, cap. 8, 17.

Nel libro VIII completa e sviluppa la definizione già data del tiranno, e pure esaminata da noi in precedenza: «il principe legittimo è quello che governa secondo le leggi; egli è l'immagine della divinità, lo si deve amare, venerare, rendergli omaggio. E' tiranno colui che opprime il popolo sotto una dominazione di violenza; tiranni, ancora, sono i principi che abusano del potere concesso dai loro sudditi. Il tiranno è l'immagine della forza bruta dell'Avversario, della malvagità di Lucifer, l'immagine del Diavolo. L'origine della tirannia è l'iniquità; è un albero che nasce e cresce in tutti sensi da una radice avvelenata e pestilenziale»²¹.

Per questo è *legittimo uccidere il tiranno*; di estrema rilevanza appare infatti il seguente passo: «è necessario abbattere con l'ascia l'albero della tirannia. Se è permesso adulare e gabbare il tiranno, più onorabile è ucciderlo. E' stabilito che è giusto uccidere i tiranni pubblici, e i sacerdoti di Dio considerano un tale omicidio come un atto di pietà»²². Sembra, tuttavia, che Giovanni di Salisbury si sia sentito alquanto intimorito dalle conseguenze che potevano derivare dalle sue precedenti affermazioni, e per questo poco dopo pone alcune riserve alle suddette asserzioni. L'omicidio del tiranno non è una regola assoluta; egli in taluni casi non deve essere ucciso, e soprattutto l'omicidio deve avvenire con certi procedimenti e determinate regole²³.

Non si deve impiegare il veleno, benché esso sia stato molte volte usato nella pratica dagli Infedeli. E' anche necessario rispettare la religione e l'onore, «*sine religionis honestatisque dispendio*»²⁴. E soprattutto è necessario che non ci sia altra via alternativa per porre fine alla tirannia, «*si tamen aliter coerceri non poterat*»²⁵.

Insomma, come *la tirannia è una situazione diabolica*, esiste per questo una sorta di *dovere religioso di metterle fine*, innanzitutto per mezzo della preghiera a Dio, come mezzo più efficace²⁶.

21 Ibidem, VIII, cap. 27, p. 22; II, cap. 6, 77.

22 Ibidem, VIII, cap. 20, p. 61; II, cap. 7, 93.

23 Ibidem, VIII, cap. 11, p. 165; II, cap. 7, 136.

24 Ibidem, VIII, cap. 20, p. 66; II, cap. 7, 140.

25 Ibidem, VIII, cap. 18, p. 211; II, cap. 8, 78.

26 «Il mezzo più efficace e più sicuro di distruggere i tiranni è che coloro che sono oppressi si rifugino sotto la protezione della clemenza divina e che, alzando verso il Signore le loro mani pure, essi allontanino così il flagello che li colpisce» (*Policraticus*, VIII, cap. 20, 68; II, cap. 7, 141). Da una parte sembra che Giovanni di Salisbury abbia temuto, come abbiamo detto prima, le deduzioni che logicamente si dovevano trarre dalle idee fondamentali della sua dottrina, ma d'altra parte l'autore che esaminiamo è soprattutto dotato di una coscienza cristiana, uomo della Chiesa, e per questo non può tralasciare di riconoscere, come migliore mezzo per uscire dall'oppressione, l'appello a Dio (*resistenza passiva*), secondo la linea più costante e genuina del pensiero cristiano, in specie apostolico, linea che vedremo ripetersi di nuovo in S. Tommaso d'Aquino (sul punto cf. G. NICOLETTI, Sul diritto alla resistenza: ricerche e studi, Milano: Hoepli, 1960, 39).

3.3. Tommaso Becket di Canterbury

Un autore precedente rispetto a Giovanni di Salisbury nella teoria del tirannicidio è il suo amico Tommaso Becket di Canterbury. Una parte essenziale del suo pensiero si trova nella lettera da lui scritta al re Enrico II nell'anno 1170:

Se impieghi il tuo potere nell'interesse della tua forza e del tuo ufficio e non nell'interesse di Dio, se non distogli il tuo disegno di oppressione dei beni e delle persone degli ecclesiastici, colui che ti ha innalzato, che ti ha fatto re per governare e non per opprimere, ti chiederà conto con usura dei talenti che ti sono stati commessi; e come Roboan figlio di Salomone fu cacciato dal trono per le colpe del padre suo, così farà pagare le tue proprie colpe ai tuoi eredi²⁷.

Altro passaggio interessante è quello della lettera indirizzata al papa Alessandro III: «Se dimentichiamo questi mali, o beatifico Padre, che risponderemo a Cristo nel giorno del giudizio? Se i potenti del secolo si abituano a tali cose, se i re si cambiano in tiranni, la Chiesa non avrà più diritti, né privilegi»²⁸.

Si evidenzia in tal modo l'eterna questione, nervo ispiratore della teoria del tiranno e del tirannicidio, nella sua implicazione pratica e realista, della lotta di interessi e di poteri terreni, più che questione sovrannaturale di prevalenza e difesa della giustizia e delle leggi non scritte che era, invece, la questione centrale nel pensiero classico (si pensi, ad esempio, alla vicenda di Antigone narrata da Sofocle) e che alla fine darà origine a tutta la dottrina scientifica moderna della tirannia e del tirannicidio che vide in Juan de Mariana, con la sua opera esemplare *De Rege et Regis institutione*, l'autentica *Summa* sull'argomento²⁹.

Riassumendo, per Tommaso di Canterbury «*non est enim potestas nisi a Deo*»³⁰, pertanto il principe è re per volontà di Dio, ma Vicario di Dio sulla terra è il Papa, sicché i re sono solo ministri del Papato. E' esclusivamente il Papato, in definitiva, l'istituzione che ha il compito di giudicare un re, definendolo o meno come tiranno.

27 TOMMASO BECKET DI CANTERBURY, Lettera ad Enrico II, in: *Reti medievali*, sez. Antologia delle fonti bassomedievali (a cura di Stefano Gasparri), XI, 2b.

28 G. M. SCIACCA, Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati, Palermo: Altamura, 1953, 65.

29 Sull'argomento: J. DE MARIANA, *Obras completas*, Madrid: Rivadeneyra, 1872, 467-686; per un commento incisivo: G. CIROT, *Mariana historien*, Bordeaux: Legaret, 1904, 344-373.

30 S. PAOLO, *Epistola ai Romani*, Brescia: Paideia, 2000, XIII, I.

4. IL BASSO MEDIOEVO

4.1. S. Tommaso d'Aquino

Fra gli autori medievali il secondo, in ordine d'importanza, che tratta questo tema - peraltro in modo quasi antitetico rispetto a Giovanni di Salisbury - è S. Tommaso d'Aquino. Ecco la ragione per cui, al di là dei motivi cronologici, in questa sede l'Aquinate viene esaminato dopo Giovanni di Salisbury. Nel passaggio da Giovanni di Salisbury a S. Tommaso, la teoria del tirannicidio perde molto del suo vigore e della sua nettezza originari. Nel «*Commentario al Libro delle Sentenze*», opera giovanile, S. Tommaso si occupa in modo esplicito del tirannicidio. Quest'opera non è altro che una sorta di commentario al testo «*De officiis*» di Cicerone relativo alla morte di Cesare. In proposito egli scrive:

*Tullius qui in libro De officiis, salvat eos qui Julium Caesarem interfecerint quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat, loquitur in casu illo quando aliquis dominum sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri, hunc eum, qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit*³¹.

Dunque, in contrasto con Giovanni di Salisbury, nella materia che qui ci occupa S. Tommaso assume una posizione più prudente e sfumata. Se, come dice Cicerone, in presenza delle precipue condizioni descritte, l'esecuzione del tiranno è lodevole ed encomiabile, ciononostante egli si domanda se il tirannicidio abbia una base giuridica, ossia se sia sempre giusto e necessario.

A tale quesito, in effetti, S. Tommaso non offre una risposta univoca e decisiva. Per avere un responso è necessario fare riferimento alla sua «*Summa*» in cui egli, per meglio esporre la propria dottrina, affronta in linea generale la questione oggetto delle nostre odierni considerazioni:

Si loda quelli che liberano la moltitudine d'un potere tirannico. Ma non è facile liberare un paese senza eccitare la discordia nel suo seno... Ciononostante l'apostolo condanna la sedizione come un peccato mortale. Il governo tirannico certamente non è giusto, perché non è ordinato al bene comune, ma all'interesse particolare di colui che governa. Così un tumulto di questo genere non ha il

31 S. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum. De Officiis*, in: ANNELISE MAIER, *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, Città del Vaticano: LEV, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952 (Studi e testi 170), III, 4, 19, dist. 44.

carattere d'una sedizione, a meno che l'assemblea dei soggetti soffra un più grande torto da questo tumulto che dal mantenimento del regime tirannico. Piuttosto è il tiranno quello che deve essere qualificato come sedizioso perché, per dominare tutti, egli mantiene le discordie e le sedizioni fra il popolo: questo è, infatti, proprio della tirannia³².

Ma lo sviluppo della sua teoria sul tirannicidio risulta alla fine bloccato sul nascere, giacché egli non s'avventura più lontano in questa materia.

D'altra parte S. Tommaso effettua un discorso generale, e quello che dice dei peccatori l'applica in particolare al tiranno. Il peccatore deve essere punito, ma il giudizio pronunciato senza potere di giudicare, *per usurpationem*, non è giusto³³.

Pertanto, l'usurpazione del giudizio attira a sua volta una ingiustizia. Difatti il «Dottore Angelico» risponde che non è giusto formulare un giudizio, se questo non è dato per autorità pubblica; che non è giusto che qualcuno venga giudicato da chi non ha legittima autorità di giudicare, che tuttavia Mosé ha agito come s'egli attirasse la sua autorità dall'ispirazione divina e che Phinee è stato egualmente ispirato da Dio³⁴.

Tutto questo non rappresenta affatto la condanna espressa del tirannicidio, bensì è la sua analisi per via indiretta. In ordine al comandamento della Scrittura: «Non occides», inoltre, S. Tommaso, nei due articoli successivi, offre il *pro* e il *contro*. Egli in linea generale difende la possibilità d'uccidere il peccatore, giacché tutta la parte è ordinata a costituire il tutto. Se un uomo per le sue mancanze è dannoso alla comunità e rischia di distruggerla, è perciò lodevole e salutare ucciderlo per la salute comune.

Tuttavia, se i buoni rischiano di essere colpiti nello stesso tempo che i cattivi, è necessario attendere il giudizio ultimo, l'unico in grado di fornire somma saggezza al proprio responso. Viceversa, se non sussiste alcun pericolo per i buoni, allora è permesso mettere a morte i cattivi. Infatti, il peccatore che devia dalla retta ragione, cade nella servitù delle belve, e si può fare di lui quello che è utile fare con loro, ossia può essere bene ucciderlo come si uccidono le belve, perché un uomo cattivo è peggiore di una belva e fa più male.

32 S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Pontificia Universitas Angelicum, Roma: Angelicum, 1895, Lib. II, quaest. XVII, 2-3; quaest. VIII, 321.

33 «Si legge che certi furono lodati per avere punito mancanze, pur non avendo l'autorità per punire. Tali furono i casi di Mosé, che uccise l'Egiziano e di Phinee che uccise Zambri» (Ibidem, quaest. LX, 6).

34 Ibidem, quaest. LX, 7-8.

Tuttavia, nell'articolo seguente S. Tommaso formula delle riserve sulla legittimità di tale omicidio. Si dice che una persona qualsiasi, una «privata persona», può uccidere il peccatore, perché questi è come una belva selvaggia. Tutto quello che è utile al bene comune risulta degno di lode, quindi anche l'omicidio. Ma è lodevole anche per un privato cittadino procurare a tale scopo la morte ai malfattori?

S. Tommaso risponde che, pur essendo permesso in via teorica uccidere i malfattori in vista del bene comune, tuttavia solo coloro che hanno l'incarico di vegliare sulla salute comune possono farlo, cioè i principi, ossia coloro che detengono per legge l'autorità pubblica, e quelli soltanto³⁵. Pertanto, non è sufficiente il solo fatto di equiparare l'uomo cattivo ad una bestia selvaggia, affinché lo si possa uccidere senza un legittimo giudizio. Su tali assunti il tirannicidio, pertanto, non viene né condannato, né difeso in maniera assoluta, benché implicitamente sembri che S. Tommaso assuma la prima posizione.

Nel «*De regime principum*», opera attribuita a S. Tommaso, e forse scritta da lui negli ultimi anni della sua vita, ancora è trattata la questione del tirannicidio e del tiranno, ma con grande prudenza e con caute affermazioni, ossia in modo totalmente differente rispetto a quello di Giovanni di Salisbury, che affronta invece tale tematica in modo netto e chiaro. A proposito della Tirannia l'Aquinate scrive:

Se il governo del re è il migliore, quello del tiranno è il peggiore... tutte e due queste forme, infatti, sono esercitate da uno solo. Ma abbiamo dimostrato che il regno è il miglior governo; ora, se il contrario dell'ottimo è il pessimo, ne consegue necessariamente che la tirannide è il peggiore dei governi. Inoltre, una forza unita è più efficace, nel produrre il suo effetto, che un complesso di forze disperse e divise... Come, dunque, è più utile che una forza operante il bene sia una, perché maggiore sia la sua efficacia, così una forza operante il male è più nociva se è unita, piuttosto che se è divisa... Inoltre il governo diventa ingiusto perché il suo capo trascura il bene comune della collettività per non cercare che il bene proprio... Ora, ci si allontana dal bene comune più nell'oligarchia, in cui si cerca il bene di pochi, che nella democrazia nella quale si cerca il bene di molti, e ancora di più ci si allontana dal bene comune nella tirannide, in cui si cerca il bene di uno solo: infatti è più vicino alla universalità il molto che il poco, ed il poco che il singolo... E' preferibile, pertanto, che il governo giusto sia di uno solo sicché sia più forte; se

35 Ibidem, quaest. IX, 32.

invece il governo cade nell'ingiustizia è meglio che appartenga a molti acciocché, costituendo gli uni impedimento per gli altri, il governo stesso risulti più debole. Quindi tra i governi ingiusti la democrazia è il più tollerabile, la tirannide il peggiore...³⁶

Per quanto concerne i rimedi che offre contro la tirannia, il suo pensiero oscilla nel contesto di una prudente via di mezzo assai lontana da ogni radicalismo rivoluzionario, ripiegandosi insomma su posizioni conformistiche di impostazione nettamente teocratica: «*Esset hoc multitudini periculosum et rectoribus ejus, si privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum*»³⁷. Tuttavia «*non potest diu conservari quod voltis multorum repugnat... occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi*»³⁸; e con espressione più ambigua: «*Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputatibus, secundum opinionem multorum, si tirannicae nequitiae qualiterumque obviectur, nisi forte, propter scandalum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timetur*»³⁹.

Quindi, traducendo tutto il passaggio dove parla dei rimedi, emerge il seguente pensiero:

Prima di tutto è necessario che coloro ai quali spetta il compito di eleggere il governante, scelgano un uomo di tale condizione che non debba facilmente inclinare alla tirannide... Ma nel caso che il re effettivamente attuasse la tirannide, bisogna cercare il modo di rimediare. E se la tirannide non sia eccessiva è più utile tollerare temporaneamente una moderata tirannia che andare incontro a pericoli ancora peggiori per opporsi al tiranno.

Può, infatti, accadere che coloro i quali agiscono contro il tiranno non riescano ad avere la meglio e così il tiranno, provocato, infierisca maggiormente. Se, invece, uno riesce a prevalere sul tiranno deriveranno da questo stesso fatto molte e gravissime discordie nella moltitudine: sia durante l'insurrezione che dopo l'abbattimento della tirannia, la collettività si dividerà in fazioni contrastanti circa il nuovo ordinamento dello Stato. Inoltre, S. Pietro ci insegna che dobbiamo essere sudditi riverenti non solo dei principi buoni e miti, ma anche dei malvagi... Se alcuno sopporta pazientemente le ingiustizie per amore di Dio, questa è una grazia». Pertanto, da tali parole si evince che è meglio che contro la crudeltà dei

36 S. Tommaso d'Aquino, *De Regimine principum*, traduzione e introduzione di Antero Meozzi, Torino: ed. Utet, 1923, I, 3.

37 Ibidem, I, 6.

38 Ibidem, I, 10.

39 Ibidem, I, 19.

tiranni si proceda non per iniziativa di alcuni individui ma della sola autorità pubblica.

Prima di tutto qualora il popolo abbia il diritto di nominare il proprio re, non è ingiusto che il re da esso eletto possa essere abbattuto o che, comunque, la sua autorità possa essere ristretta se egli abusi tirannicamente della potestà regia... Se invece il diritto di nominare il re spetta ad un'autorità superiore, si deve attendere pazientemente da questa il rimedio contro la malvagità del tiranno... Se, infine, contro il tiranno non si possa trovare nessun aiuto umano, si deve ricorrere a Dio, Re dei re, che nel momento opportuno soccorre nella tribolazione... Egli infatti può convertire alla mansuetudine il cuore crudele del tiranno... Ma, per meritare di ottenere questo beneficio, il popolo deve allontanarsi dal peccato poiché i malvagi conquistano il potere col permesso divino per castigo dei peccati⁴⁰.

Dunque, la dottrina tomistica offre argomenti a favore e contro il tirannicidio, con un atteggiamento pieno di saggia prudenza, caratteristico del pensiero dell'Aquinate, ma che tuttavia non giunge ad una soluzione reale ed efficace del problema.

4.2. Bartolo da Sassoferato e Coluccio Salutati

Anche Bartolo da Sassoferato, con il suo «*De tyrannia*», è uno degli autori medievali che ha contribuito con una teoria della resistenza al tiranno, rilevante per la nostra indagine.

Nell'opera che qui esaminiamo egli fa una distinzione delle forme o specie di governo tirannico, «*ex defectu tituli*» o «*quoad exercitium*». Tale teoria avrà notevoli risonanze fino al pensiero proprio del Rinascimento.

Motivi bartoliani verranno, infatti, ampiamente sviluppati nella pubblicistica dei secoli XV e XVI. Per Bartolo cristianità e romanità sono termini equivalenti, perché l'insieme di tutti gli uomini che credono in Cristo costituisce il «*populus christianus o romanus*». *Romanus* è, infatti, il «*populus christianus*», giacché Roma è il centro della Cristianità per volontà divina, ma il concetto di cristianità equivale a quello di cattolicità, ossia al riconoscimento e alla sottomissione al Vicario di Roma, come rappresentante di Cristo in terra; chi non riconosce questa

40 Ibidem, I, 7. Cf., inoltre, sul punto: R. TISATO, Il pensiero politico medievale. Testi scelti, Bologna: Il Mulino, 1956, soprattutto 65-68.

sovranità si pone fuori della cristianità e della romanità e da tale concetto consegue il fatto che esiste un «*populus romanus*» e dei «*populi extranei*».

Il popolo romano è universale nel senso in cui è cattolica la Chiesa di Roma; alla sua guida stanno la Chiesa e l'*Imperium*. Papa e Imperatore hanno sul popolo cristiano una «*plena potestas*», derivata mediatamente o immediatamente da Dio. I due poteri nell'esercizio delle loro reciproche sfere di giurisdizione sono indipendenti, pertanto l'uno non può né deve invadere la sfera di competenza dell'altro, ovvero il rispettivo campo giurisdizionale.

Il primo potere è fondato sul diritto canonico, il secondo sul diritto civile romano, pertanto i due poteri non sono separati, ma armonicamente coordinati. Infatti «*Imperium et Ecclesia dicuntur quodam modo fraternitate*»⁴¹. Bartolo nel «*De tyranno*» esamina la tirannia da un punto di vista giuridico, rilevando gli aspetti di legalità e di illegalità negli atti d'un tiranno. In tale ambito egli distingue gli atti compiuti dal tiranno «*per modum jurisdictionis*», dagli atti compiuti «*per modum contractus*»⁴².

I primi sono illegali e pertanto la loro validità cessa col venir meno del potere del tiranno; gli altri, invece, sono validi anche dopo il rovesciamento del tiranno. Gli atti politici sono perituri, eccetto le decisioni giudiziarie, date secondo le leggi del paese; invece i contratti stipulati e le obbligazioni assunte persistono.

Insieme a Bartolo un altro autore degno di menzione è Coluccio Salutati, che scrisse il «*Tractatus de tyranno*», molto influenzato dal pensiero del primo autore ed in un certo modo complementare rispetto alla dottrina bartoliana che sviluppa; tuttavia, Coluccio fornisce un suo apporto personale alla materia che ci occupa e, secondo il Nicoletti, «può essere considerato senz'altro un precursore del realismo politico e, insieme a Bartolo, altresì un precursore dei teorici del diritto naturale»⁴³.

Il testo chiave della sua dottrina è il seguente: «*Satis ut arbitror demonstratum est invadenti tyrannidem jure non a populi parte solum, sed a privato quilibet*

41 BARTOLUS DE SAXOFERRATO, *Commentarium ad Digestum Vetus. Super prima et secunda parte*, Lugduni: Fontaines, 1493, I, 13.

42 BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De Tyranno*, XVI, 4, citato in: DIEGO QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gbellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Firenze: Le Monnier, 1983, 75-76.

43 Cf. G. NICOLETTI, Sul diritto alla resistenza, 142.

impune resisti posse, tale monstrum armis, etiam cum caede et sanguine crudeliter opprimendo»⁴⁴.

4.3. Marsilio da Padova e Jean Petit

Ulteriore autore che resta da esaminare per chiudere il ciclo del pensiero medievale, è Marsilio da Padova.

Questi parla di *abuso di potere* imperiale, oppure reale, e cerca di segnalare i limiti di questo potere. Distingue fra potere esercitato per il bene comune e potere esercitato soltanto per l'interesse personale del sovrano; distingue inoltre fra il buono e il cattivo principe, ma senza suscitare in concreto la *vexata quaestio* del tirannicidio. Per lui il vero principe è colui che sta «*legibus solutus*». Scrive il «*Defensor pacis*» e la «*Monarchia*», che restano ancora oggi dei trattati di filosofia politica assai originali.

Insieme al francese Jean Petit egli rappresenta il preannuncio dell'aurora propria del Rinascimento.

Ed è proprio Jean Petit, nella Francia tra la fine del secolo XIV e l'inizio del secolo XV, colui che si occuperà del tema della tirannia e del tirannicidio, allo scopo di giustificare la morte del Duca d'Orleans, menzionata da lui. La sua dottrina, in sintesi, è la seguente: S. Paolo ha detto che «*radix omnium malorum cupiditas quam quidem appetentes erraverunt a fide*»⁴⁵.

Questa «*cupiditas*» si può identificare come «*superbia vitae*», desiderio d'onore o potere, «*concupiscentia oculorum*», o «*concupiscentia carnis*». Ogni crimine non ha altra ragione e origine che queste descritte. I crimini commessi per «*superbia vitae*», per desiderio di potere ed onore, possono essere di «lesa-maestà divina», oppure di «lesa-maestà reale»: la prima consiste in proferire ingiuria a Dio e alla sua Chiesa. Dopo una lunga digressione sui crimini di «lesa-maestà divina», Jean Petit si concentra sull'analisi dei crimini di «lesa-maestà umana». A tale proposito egli scrive: «tout subiect et vassal qui, par convoitise, barat, sortileges et mal engin machine contre le salut corporel de son roy et souverain seigneur pour lui tollir et substraire sa très noble et très hault seignourie, peche tan griefmentet commet si horrible crime comme crime de lese-

44 COLUCCIO SALUTATI, Il trattato «*De tyranno*» e lettere scelte (a cura di F. Ercole), Bologna: Il Mulino, 1942, 35-38.

45 S. PAOLO, Epistola a Timoteo, Milano: San Paolo, 1988, VI, 10.

majesté au premier degré», e per questo è degno di doppia morte, corporale ed eterna, «damnation perdurable». La gravità d'un crimine sta in proporzione al grado del criminale: «Est plus à punir un chevalier que un simple sujet... un baron qu'un simple chevalier, un conte que un baron, un duc que un conte, le cousin du Roy, que un estrangé, le frere du Roy que le cousin». «En montant de degré en degré, l'obligation est gregneur à vouloir garder et desirer le salut du Roy et le bien de la chose publique». «La machination des prochains parens du roi... est trop plus perilleuse que la machination des pauvres gens... Convoitise se boute en leur coeur...». Loro si mettono «à machiner de toute leur puissance, à empoingner ladicte couronne et la mettre en leur testes».

Alla luce di tali considerazioni teoriche generali sembra che Jean Petit difenda unicamente il dovere della lealtà e dell'ubbidienza alla Corona, non occupandosi pertanto minimamente del diritto alla resistenza come istituto giuridico, né del tema della tirannia. Senonchè, in realtà, in seguito accade che, mosso dai fatti concreti relativi alla morte del Duca d'Orleans, egli forza un poco gli argomenti esposti per giustificare la morte di lui, avvenuta a seguito di un proprio comportamento sleale e traditore verso la Corona.

In questo caso, infatti, l'usurpatore agisce come un tiranno, che deve morire, e con questo motivo Jean Petit si occupa indirettamente della tirannia, giacché uno dei titoli definitori del potere come tirannico è quello acquistato *«per usurpationem»*, dando luogo alla tirannia *«ab origine»*, diversa dall'altra, diventata in seguito tirannia per il male uso fatto d'un potere, nella sua origine legittimo, ossia la *«tyrannia derivata»*. Pertanto, quando Jean Petit passa dall'esame dei crimini di lesa-maestà all'esame della tirannia e del traditore sleale al tiranno, rinvia a molti esempi del Vecchio Testamento.

Per concludere, per tale autore è tiranno quello che «par force et tyrannie» ha ottenuto la Corona d'un regno. E, «c'est droit raison et équité que tout tel tyrant soit occis villainement par aguait et espiement et est la propre mort de quoy doivent mourir tyrans desloyaux». Nel descrivere le prerogative del tiranno, egli formula una regola generale: il colpevole del crimine di lesa maestà, che merita doppia morte, è un vero tiranno giacchè

Je preuve ma dicte proposition, car tout subject et vassal ainsy faisant est tyrant desloyal à son roy et souverain seigneur et peche mortellement... Qu'il soit tyrant, je le preuve par Mgr. Saint Grégoire qui dit ainsy: *“Tyrannus est propre qui in*

*republica non jure principatur aut principari cognatur. Nam sicut rectus principatus dicitur, sic et tyrannides dominium perversum noncupatur*⁴⁶.

Il terzo principio che fissa è quello della legittimità del tirannicidio, in ordine al quale dichiara:

Il est licite a chascun subject sabs quelconque mandement ou commandement, selon les loys moral, naturel et divine, de occire ou faire occire ycellui traître et desloial tirant, non pas tant seulement licite, mes honorable et meritoire, maismement quant il est en si grand puissance que justice ne peut bonnement estre faictes par le souverain⁴⁷.

Per quanto attiene alla questione del comandamento «Non ucciderai», egli la risolve distinguendo fra «*homicidium injustum*» e «*homicidium justum*»: «*tuer un homme licitement n'est pas homicide, car ce mot-cy homicide est en soy “quod sit injustum”*»; e ancora: «*l'occision du tyran n'est pas homicide pour ce que elle fust juste et licite*»⁴⁸.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Con questo autore concludiamo le brevi osservazioni sul tema della tirannia e del tirannicidio nel pensiero medievale, aggiungendo qualche considerazione di natura diacronica a mo' di chiusura che consenta di riflettere sulla validità, ai giorni nostri, della dottrina sopradescritta.

E' necessario in proposito affermare che, nell'epoca dell'attuale globalizzazione post-capitalistica, può ritenersi tiranno non solo una persona concreta, re o capo di Stato, ma soprattutto un sistema socio-politico o, ancor più, economico-impreditoriale.

Mi riferisco, in particolare, alle *lobbies*, *holdings* o corporazioni affaristiche internazionali varie (nel settore delle banche, armi, fonti di energia, farmaci, mass-media, ecc.) che, attraverso la forza dell'interesse organizzato, hanno conquistato il potere nel mondo e nei regimi “liberal-democratici” contemporanei

46 Se secondo Alfred Coville, come segnala su tale testo in una nota a margine a pagina 220 del suo libro *Jean Petit. La question du tyrannicide*, «le texte de Grégoire le Grand ne comprend que la première partie de la citation latine: "Proprie enim tyrannus dicitur qui in communis republica non jure principatur" (*Moralia*, I, XII, C. XXXVIII). Le reste semble bien ou une glose que Jean Petit a recueillie dans un manuscrit des *Moralia* ou un commentaire de Jean Petit lui-même».

47 Ibidem, 219.

48 Ibidem, 218-221.

non tanto tramite la violenza fisica e l'oppressione dei corpi, ma molto di più con la subdola azione della persuasione, della costante manipolazione delle menti e con l'utilizzo della paura, diffusa in maniera capillare e sapiente nelle masse, circa possibili eventi catastrofici futuri.

Ciò al fine di indurre gli individui a nutrire una fiducia incondizionata nelle istituzioni politiche statali o sovrastatali (asservite a tali corporazioni internazionali), così da consolidare lo “status quo”, spingendo gli esseri umani al mero consumo di merci, appiattendo le loro coscienze tramite la distruzione della cultura e del pensiero critico, dell'identità dei popoli e delle loro tradizioni, riuscendo ad imporre il “pensiero unico” con la complicità delle nuove tecnologie, dei mezzi di comunicazione e del divertimento di massa che producono una sorta di “ipnosi” collettiva costante tramite la quotidiana diffusione di milioni di messaggi banali, atti a svuotare lo stesso linguaggio di ogni contenuto.

In questo avvilente scenario distopico presente, e ancor più futuro, dove le strutture sociali ed i legami relazionali sono divenuti “liquidi”⁴⁹ e in cui la realtà ha forse superato l'immaginazione,⁵⁰ risulta di assoluta urgenza un ripensamento del senso e della portata del diritto di resistenza contro il tiranno che assume una nuova valenza antisistemica anche alla luce di intuizioni rivoluzionarie di qualche pensatore contemporaneo, sfuggito alla sottile opera di controllo sociale e sopravvissuto al processo di “sedazione” di massa.

Nell'ambito di tali intuizioni rivoluzionarie penso a concetti potenti come, ad esempio, il “*passaggio al bosco*” di jüngheriana memoria⁵¹, che promuovano ed avviano una seria riflessione, anche utilizzando le categorie degli autori esaminati nel presente studio, in ordine alle modalità più adatte ed efficaci di attuazione del tirannicidio nel mondo contemporaneo.

49 Su tali concetti cf. Z. BAUMAN, *Moderità liquida*, Bari: Laterza, 2011, soprattutto 24-56.

50 Si pensi ai capolavori della fantascienza distopica, in seguito rivelatisi addirittura profetici rispetto all'odierna realtà sociale, come *1984* di G. Orwell e *Il mondo nuovo* di A. Huxley.

51 Cf. E. JÜNGER, *Trattato del ribelle*, Milano: Adelphi, 2019.

REFERENCIAS

- AMBROSETTI, G., Il Diritto naturale della Riforma cattolica, Milano: Adelphi, 1961.
- BALLESTEROS-GAIBROIS, M., Juan de Mariana, pensador y político, Madrid: Aguilar, 1972.
- BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De Tyranno*, citato in Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferato (1314-1357). Con l’edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gebellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze: Le Monnier, 1983.
- BARTOLUS DE SAXOFERRATO, *Commentarium ad Digestum Vetus. Super prima et secunda parte*, Lugduni: Fontaines, 1493.
- BAUMAN, Z., Modernità liquida, Bari: Laterza, 2011.
- CAPPA-LEGORA, I., Monarcomachi. Saggio sulla teoria della Resistenza nel sec. XVI, Torino: Utet, 1913.
- CIROT, G., Mariana historien, Bordeaux: Legaret, 1904.
- COLUCCIO SALUTATI, Il trattato “*De tyranno*” e lettere scelte (a cura di F. Ercole), Bologna: Il Mulino, 1942.
- COVILLE, A., Jean Petit. La question du tyrranicide, Paris: Webb, 1932.
- CRETINAU-JOLLY, J., Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jesús, Paris: Grasset, 1844.
- DE MARIANA, J., Obras completas, Madrid: Rivadeneyra, 1872.
- DEL VECCHIO, G., La Giustizia, Roma: Studium, 1957.
- FASSÒ, G., Il Diritto naturale, Torino: Giappichelli, 1964.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia*, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus* (a cura di J. P. Migne), vol. I, Parisiis: Garnier, 1879.
- GUIDI, P., La legge ingiusta, Roma: Studium, 1948.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, Lib. III, 40, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus* (a cura di J. P. Migne), vol. V, Parisiis: Garnier, 1879.
- JOHANNES SARISBERIENSIS (Giovanni di Salisbury), *Policraticus* (a cura di O. Smith), Oxoniae: Dickinson, 1909.
- JÜNGER, E., Trattato del ribelle, Milano: Adelphi, 2019.
- MESNARD, P., L’Essor de la philosophie politique au XVI siècle, Paris: Albin Michel, 1951.
- NICOLETTI, G., Sul diritto alla resistenza: ricerche e studi, Milano: Hoepli, 1960.
- ORECCHIA, R., Sul diritto alla resistenza, in: *Studium* V (1960) 85-86.
- RAVÀ, A., I monarcomachi, Padova: Cedam, 1939.
- REVIRON, J., Jonas d’Orleans et son “*De institutione regia*”, Paris: Flammarion, 1930.
- S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, Roma: LEV, 1978.
- S. PAOLO, Epistola a Timoteo, Milano: San Paolo, 1988.
- S. PAOLO, Epistola ai Romani, Brescia: Paideia, 2000.
- S. TOMMASO D’AQUINO, *De Regimine principum*, traduzione e introduzione di Antero Meozzi, Torino: Utet, 1923.

- S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Pontificia Universitas Angelicum, Roma: Angelicum, 1895.
- S. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum. De Officiis*, in *Annelise Maier Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, Città del Vaticano: LEV, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952 (Studi e testi 170).
- SCIACCA, G. M., Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati, Palermo: Altamura, 1953.
- Simonetta, S., Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo, in: *Doctor Virtualis*. Rivista online di Storia della filosofia medievale dell'Università di Milano 9 (2009) 67-84.
- STORTI, C., Giustizia, pace e dissenso politico tra alto medioevo e età comunale, in: *Italian Review of Legal History* 2 (2017) 1-30.
- TERTULLIANO, *Apologeticum*, Munchen: Walzing, 1919.
- TISATO, R., Il pensiero politico medievale. Testi scelti, Bologna: Il Mulino, 1956.
- TOMMASO BECKET DI CANTERBURY, Lettera ad Enrico II, in *Reti medievali*, sez. Antologia delle fonti bassomedievali (a cura di Stefano Gasparri), XI, 2b.
- UGO DI FLEURY, *Tractatus de regia potestate*, in: *Monumenta Germanicae Historiae. Libelli de lite* (a cura di G. H. Pertz), Hannoverae: Sackur, 1872.

La misericordia y la ley penal en Alfonso de Castro: teología, predicación y racionalidad jurídica en la Edad Moderna

*Theological foundations of mixed
legal penalty: relationship between
the divine mercy and the legal
penalty on Alfonso de Castro*

MANUEL LÁZARO PULIDO*

Investigador

Universidad Internacional de La Rioja

Universidad Bernardo O'Higgins

manuel.lazaro@unir.net

ORCID: 0000-0002-0064-5293

Recepción: 01 de abril de 2025

Aceptación: 10 de abril de 2025

<https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.481>



RESUMEN

Este artículo examina el pensamiento penal de Alfonso de Castro desde una perspectiva teológico-jurídica, situándolo en el marco de la Escuela de Salamanca y del contexto de la Contrarreforma. A partir del análisis de sus obras *De potestate legis poenalis* y Homilías sobre el Salmo 50, se muestra cómo su concepción de la pena integra dimensiones morales, legales y pastorales. En particular, se explora la categoría de “ley penal mixta”, en la que se conjugan el precepto moral y la sanción jurídica, proponiendo una noción del castigo que incluye tanto su función retributiva como su carácter medicinal. El artículo subraya la centralidad de la Sagrada Escritura y la predicación en la estructura argumentativa de Alfonso de Castro, destacando su rechazo de una teología reducida a la escolástica y su afirmación del valor pedagógico de la ley. Se concluye que su pensamiento constituye una de las bases doctrinales del derecho penal moderno, en tanto propone una justicia que une misericordia, proporcionalidad y conciencia moral.

Palabras clave: Alfonso de Castro; derecho penal; misericordia; ley penal mixta; Escuela de Salamanca; teología política; predicación; Contrarreforma.

ABSTRACT

This article analyzes the penal thought of Alfonso de Castro from a theological-legal perspective, placing him within the context of the School of Salamanca and the Catholic Counter-Reformation. Through the examination of his major works, *De potestate legis poenalis* and the Homilies on Psalm 50, the study explores how his conception of punishment integrates moral, legal, and pastoral dimensions. Special attention is given to his notion of the “mixed penal law,” which combines moral precept with legal sanction, offering a vision of punishment that is both retributive and corrective. The article highlights the central role of Sacred Scripture and preaching in Alfonso de Castro’s doctrinal framework, as well as his resistance to purely scholastic theology. Ultimately, it argues that his thought represents a foundational moment in the genealogy of modern criminal law, by articulating a vision of justice rooted in mercy, proportionality, and moral obligation.

Keywords: Alfonso de Castro; criminal law; mercy; mixed penal law; School of Salamanca; political theology; preaching; Counter-Reformation.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando se menciona al franciscano Alfonso de Castro, su nombre evoca de inmediato su reconocida contribución al desarrollo del derecho penal, una influencia que trascendió las fronteras del mundo hispánico¹. Formado en el Real Convento de San Francisco, donde también ejerció la docencia, su vínculo con la Universidad fue natural, dado que el convento formaba parte de los colegios incorporados a la estructura académica de la Universidad de Alcalá, fundada por el cardenal Cisneros². Como uno de los primeros beneficiarios del Colegio de San Pedro y San Pablo, Alfonso de Castro se integró en la comunidad intelectual que esta nueva institución universitaria pretendía fomentar. Esta trayectoria formativa revela no solo su relevancia dentro de la Orden Franciscana, sino también su cercanía con los círculos de poder de la Corte. No es casualidad que a partir de 1517 se exigiera el doctorado en Teología para quienes asumían responsabilidades como ministros provinciales de la Orden, extendiéndose posteriormente también a los vicarios provinciales a finales del siglo XVI y comienzos del XVII³.

A pesar de su sólida formación, no cabe clasificar a Alfonso de Castro como jurista en sentido estricto, sino más bien como un teólogo que orienta su reflexión hacia cuestiones jurídicas. Su perfil se asemeja al de otros grandes pensadores vinculados a la tradición escolástica y la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Mancio de Corpus Christi, fray Luis de León o Domingo Báñez, entre otros, que desde sus convicciones teológicas abordaron aspectos fundamentales del derecho⁴. En este marco, Castro participó activamente en los debates sobre la naturaleza y definición del Derecho junto a coetáneos como Soto y Fernando de Mancheca.

Su interés por lo jurídico se inscribe dentro de la pujanza del pensamiento canonista cultivado en la Universidad de Salamanca, especialmente desde el siglo XV. Como indicó Antonio García, fue una época en la que se desarrolló una rica

1 Cf D. MÜLLER, D., Ketzerei und Ketzerverbannung im Werk des Alfonso de Castro, in: F. GRUNERT, K. SEELMANN, (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, 333-348; MAIHOLD, H. *Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre*, Köln: Böhlau Verlag, 2005.

2 J. de RÚJULA Y DE OCHOTORENA, *Índice de los Colegiales del Mayor de San Ildefonso y Menores de Alcalá*, Madrid: C.S.I.C. – Instituto Jerónimo Zurita, 1946, 903.

3 Cf. M. LÁZARO, *Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños, in: *Cauriencia* 6 (2011), 163.

4 S. DE DIOS, Corrientes jurisprudenciales siglos XVI-XVII, in: L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol. 3, T. 1. Saberes y confluencias, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, 101.

tradición de producción jurídica, aún en gran parte inédita, y cuyo posterior eclipse puede deberse a la prominencia que alcanzaron los maestros de los siglos XVI y XVII. En efecto, la reflexión sobre lo legal no era exclusiva del ámbito jurídico, sino que se extendía de manera transversal a otros saberes, siendo la teología uno de los principales interlocutores⁵.

Buena parte de los estudios actuales sobre Alfonso de Castro se centran precisamente en este cruce entre teología y derecho, destacando especialmente su obra *De potestate legis poenalis*, considerada un hito en la teorización del derecho penal. El análisis que Marcelino Rodríguez Molinero realiza en *Origen español de la ciencia del derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema de derecho penal*⁶ ha sido clave para la valoración contemporánea de su pensamiento. Ya en su tiempo, Juan Gallo lo describía como una figura doblemente competente en teología y derecho, afirmando que era “el más versado en leyes entre los teólogos y el más erudito en teología entre los juristas”⁷.

El interés por su pensamiento ha sido sostenido a lo largo del tiempo, especialmente por parte de especialistas en historia del derecho penal. A comienzos del siglo XX, Eloy Bullón dedicó un estudio al fraile zamorano en el que reivindicaba la originalidad de sus aportaciones frente a la atribución tradicional que se hacía a autores posteriores como Cesare Beccaria⁸. Bullón subrayaba no solo la amplitud de su saber teológico, sino también la profundidad con la que abordó las cuestiones jurídicas, destacando así la relevancia de su figura en el pensamiento penal⁹. Del mismo modo, el catedrático Juan del Rosal, al prologar una edición antológica de sus obras, reconocía la centralidad de Alfonso de Castro en

5 A. GARCÍA, A., Juristas salmantinos, siglos XIV-XV: manuscritos e impresos, in: L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (ed.), Historia de la Universidad de Salamanca. Vol. 3, T. 1. Saberes y confluencias, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, 121.

6 M. RODRÍGUEZ, Origen español de la ciencia del derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema de derecho penal, Madrid: Cisneros, 1959. Reeditado con una revisión en M. RODRÍGUEZ, Alfonso de Castro y su doctrina penal. El origen del derecho penal, Pamplona: Eunsa, 2013.

7 Cf. “*inter theologos iuriconsultissimus, inter iures peritos, in sacris litteris eruditissimus*”; M. LÁZARO, Alfonso de Castro, *inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres*. Una introducción, in: *Cauriensia* 15 (2020) 483-504

8 E. BULLÓN, Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal, Madrid: Imp. Hijos de M. G. Hernández, 1900. Afirmación que es reiterada posteriormente por Montes [MONTES, J., Precursoras de la Ciencia Penal en España y las causas y remedios del delito, Madrid: Lib. General V. Suárez, 1911.] o en Q. Saldaña, reiterando la falsa atribución del origen de la ciencia penal a Italia y que manifiesta en el prólogo de la obra Maseveu, donde afirma: “No se adelantó Italia a otros países en su literatura penal ni en el estudio de los puntos singulares de esta ciencia como la abolición del tormento. Antes lo habían hecho Luis Vives...” J. MASEVEU, Contribución al estudio de la Escuela penal española, Madrid: Gráficas Ambos Mundos, 1922, XV.

9 E. BULLÓN, Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal, Madrid: Imp. Hijos de M. G. Hernández, 1900, 8.

la tradición penal clásica¹⁰. Sin embargo, también se han alzado voces críticas que han matizado la magnitud de su legado penalista. Algunos estudiosos han sugerido que su figura ha sido objeto de cierta idealización, situándola quizás por encima de su verdadera repercusión en la evolución del derecho penal como disciplina autónoma. El propio Juan del Rosal advertía que para comprender cabalmente su pensamiento es necesario considerar que Alfonso de Castro no puede ser calificado como penalista en el sentido moderno del término, sino más bien como un teólogo profundamente comprometido con los debates normativos y políticos de su tiempo¹¹. En esta línea, autores como A. Mostaza¹² y Francisco Tomás y Valiente¹³ han señalado los límites de su pensamiento penal, subrayando ciertas carencias o idealizaciones propias de su contexto histórico.

Partiendo de la relevancia que ha tenido en la configuración doctrinal del derecho penal, este trabajo propone examinar la posible relación entre la categoría teológica de la misericordia y el concepto jurídico de la pena en el pensamiento de Alfonso de Castro. Aunque aborda ambas cuestiones desde la perspectiva teológica, no lo hace de manera aislada, sino que las inserta en una reflexión que busca iluminar la práctica jurídica desde fundamentos ético-teológicos. Así, podríamos decir que su figura representa el perfil de un teólogo predicador que, sin abandonar su vocación espiritual, se adentra en los dominios del derecho, inaugurando –desde una tradición renovada¹⁴– una reflexión crítica sobre el castigo y la justicia penal. Esta labor encuentra su mejor expresión en el contexto de la Escuela de Salamanca, donde los saberes teológico, jurídico y político se entrelazaban profundamente. En efecto, en esa época, caracterizada por una fuerte carga normativa y por la interpretación política del derecho, lo jurídico no podía desvincularse de otras áreas del saber, y viceversa.

Como ejemplo ilustrativo de su producción jurídica pueden citarse dos de sus obras más significativas. La primera es *De iusta haereticorum punitione, libri tres*¹⁵, segunda obra publicada por Alfonso de Castro y continuación temática de

10 J. del ROSAL, Prólogo, in: A. de CASTRO, Antología, selección y prólogo de Juan del Rosal, Madrid: Ediciones Fe, 1942, 7.

11 Así lo afirma J. del ROSAL, Prefacio, in: A. de CASTRO, *De potestate legis poenalis*, reproducción fac-símil Ed. Príncipe, Salamanca: Andreas de Portonariis, 1550, Madrid: Graf. Clavileño - Patronato del IV Centenario de la muerte de Fray Alfonso de Castro, 1961, XIII.

12 Cf. A. MOSTAZA, La ley puramente penal en Suárez y en los principales merepenalistas”, in: Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela, 55-56 (1950) 189-241.

13 F. TOMÁS Y VALIENTE, El Derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI- XVII- XVIII), Madrid: Tecnos, 1969, 90-92.

14 M. LÁZARO, Una reflexión sobre la tradición y modernidad en Alfonso de Castro, in: *Cauriensia* 13 (2018) 459-478. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.459>

15 A. de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione, libri tres*, Salamanca: Ioannis de Giunta, 1547.

su anterior tratado contra las herejías (*Adversus omnes haereses, lib. XIII*¹⁶). En este nuevo texto, sin embargo, adopta un enfoque diferente: más que una refutación sistemática, se trata de una exhortación razonada a la conversión, mostrando un perfil pastoral que refleja su identidad como predicador¹⁷. No obstante, en esta obra también se advierte un giro hacia una teología al servicio del derecho, en particular del derecho penal positivo. En ella, se plantea cómo proceder ante aquellos herejes que no aceptan la argumentación teológica, y se interroga sobre cómo aplicar el castigo de forma teológicamente legítima, conjugando el rigor de la ley con una finalidad pastoral y una justificación política que refuerce la autoridad imperial. A diferencia de su obra anterior, esta no fue objeto de revisión por parte del autor, y sus ocho ediciones, entre 1547 y finales del siglo XVI, conservan el texto original sin alteraciones. La primera impresión tuvo lugar en Salamanca, y las siguientes se distribuyeron en importantes centros editoriales como Venecia, Lyon y Amberes.

La segunda obra, *De potestate legis poenalis libri duo*, es la última que vio publicada y representa la culminación de su reflexión sobre la naturaleza del castigo. En ella se da prioridad al razonamiento teológico-jurídico sobre la erudición acumulativa, proponiendo una síntesis donde el derecho humano se fundamenta en principios racionales y religiosos. El texto dialoga con las exigencias de su tiempo, tanto académicas como institucionales, en un contexto en el que la Iglesia y la Monarquía requerían justificaciones doctrinales sólidas para el ejercicio de la coacción legítima. Esta obra fue editada por primera vez en Salamanca en 1550 por Andreas de Portonaris, con dos tiradas, y conoció luego otras cuatro ediciones: dos en Lyon (1556), una en Lovaina (1557) y otra en Amberes (1568). Su repercusión se refleja también en su difusión bibliográfica: ejemplares de las primeras ediciones se conservan en bibliotecas de numerosas ciudades de Europa y América, como Bogotá, Braga, Cambridge, Chicago, Coimbra, Göttingen, Guadalajara (Méjico), Hereford, Lisboa, Londres, México, Oporto y Viena. La obra fue incluida asimismo en las *Opera Omnia* publicadas en París en el siglo XVI y en la edición madrileña de 1773.

La obra y pensamiento de Alfonso de Castro se sitúan en una encrucijada crucial del saber renacentista, donde teología, derecho y política se entrelazan de forma dinámica. Su reflexión sobre la pena y el castigo no puede entenderse al

16 A. de CASTRO, *Adversus omnes haereses, lib. XIII*, París: J. Badio y J. Roigny, 1534

17 Cuestión que puede verse en diversos aspectos, por ejemplo, en la cuestión de la forma de entender la pobreza, algo muy querido al franciscano que es. M. LÁZARO, La Pobreza. De la virtud a herejía. Alfonso de Castro, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 47 (2021) 55-80. <https://doi.org/10.36576/summa.132181>

margen de su identidad como predicador y teólogo, pero tampoco sin considerar el contexto jurídico en el que se inserta su obra. Lejos de reducirse a una mera aplicación moral del derecho, sus escritos construyen un espacio teórico en el que lo penal se justifica desde una lógica pastoral que no excluye, sino que asume, la dimensión política de la justicia.

Esta simbiosis entre misericordia y pena, entre teología y derecho, es lo que hace de Alfonso de Castro una figura especialmente relevante para comprender los orígenes doctrinales del derecho penal moderno. En su pensamiento no encontramos una teoría penal en sentido técnico, pero sí una preocupación constante por el fundamento de la ley, la legitimidad del castigo y la necesidad de armonizar la coacción jurídica con la finalidad última de la corrección y la salvación del alma. En este sentido, su contribución se inscribe en la tradición escolástica tardía, pero también anticipa cuestiones que serán centrales en la evolución del derecho penal moderno, como la racionalidad del castigo o su dimensión social y política.

Con todo, el estudio de Alfonso de Castro no debe limitarse a una lectura retrospectiva que lo encumbe como precursor aislado. Más bien, debe situarse en el marco más amplio de una cultura académica —la de la Escuela de Salamanca— que, sin configurar aún un derecho penal autónomo, sentó las bases de una reflexión sistemática sobre el poder punitivo, sus límites y su fundamentación. En este horizonte, el aporte de Castro resulta decisivo, precisamente por la forma en que problematiza la violencia legal desde parámetros teológicos, morales y racionales.

Explorar la relación entre misericordia y pena en su obra no es solo una vía para comprender su pensamiento, sino también una forma de abordar cómo, en los orígenes del derecho penal, la ley no se concibe exclusivamente como instrumento de castigo, sino también como medio de reforma, persuasión y, en última instancia, salvación.

2. JUSTICIA Y CORRECCIÓN EN ALFONSO DE CASTRO: UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA AL CASTIGO

En lugar de analizar exclusivamente su contenido jurídico, vamos a privilegiar aquí una aproximación conceptual a la categoría de “pena”, entendida por Castro no solo como mecanismo de coacción legal, sino como experiencia moral que

afecta tanto al cuerpo como al alma del infractor. De esta forma exploramos la manera en que su pensamiento concibe la pena como sufrimiento, privación y corrección, en una lógica que une la retribución con la conversión.

Desde esta clave, se estudiarán dos aspectos esenciales de su doctrina: por un lado, la estructura de la pena como privación de bienes, analizada desde la tradición escolástica; por otro, su dimensión doble —retrospectiva y prospectiva—, que articula la justicia con la pedagogía espiritual. En conjunto, el análisis pretende situar a Alfonso de Castro en el cruce de caminos entre teología, derecho y política, donde la sanción jurídica no se entiende al margen de la conciencia ni de la salvación.

2.1. La concepción de la pena en Alfonso de Castro: entre la moral y el derecho

Para abordar el pensamiento penal de Alfonso de Castro, conviene comenzar por una aproximación a su comprensión de la "pena", especialmente desde su dimensión moral, más que desde su formulación estrictamente jurídica. No se trata aquí de introducir ideas inéditas, sino de poner en contexto una noción clave en la arquitectura conceptual de su obra *De potestate legis poenalis*, donde la pena aparece como un eje fundamental de reflexión.

Desde una perspectiva analítica, Alfonso de Castro dedica la primera parte de esta obra a justificar la obligatoriedad de la ley penal en cuanto norma jurídica, subrayando su fuerza vinculante en el plano formal. Sin embargo, reconoce que esta dimensión, aunque relevante, no agota el sentido profundo de la ley penal, pues su pretensión última es teológico-jurídica. Es en la segunda parte del tratado donde se centra en fundamentar la eficacia obligatoria de la pena como tal¹⁸, incluso al margen de una sentencia judicial¹⁹. Contra quienes sostienen que la pena carece de fuerza si no media una condena expresa, Castro defiende que esta obligación puede derivarse directamente de la ley, afectando a la conciencia del sujeto.

Así, en el capítulo IV del segundo libro, sostiene que la ley divina, tanto en el pasado como en ocasiones presentes, puede obligar al cumplimiento de la pena

18 “*Ut in hoc secundum libro alteram eiusdem legis potestatem, quae solam respicit obligationem ad poenam*”. A. de CASTRO, *De potestate legis poenalis*, Lovaina: Antonii Maria Bergagne, 1557, l. 2, *praefatio*, fol. 68r.

19 “*Altero libro, contra illos oppugnabo, qui dicunt legem poenalem numquam sino judicis adminiculo obligare ad poenam, aut illam inflingere posse*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*. Libro Primero, reproducción facsímil ed. de Murcia: 1931. trad. del profesor Laureano Sánchez Gallego, Pamplona: Analecta, 2005, l. 1, *praefatio*, 7.

en el fuero interno, sin necesidad de intervención judicial (“La ley divina obligó en otro tiempo y algunas veces también ahora obliga al reo, en el fuero de su conciencia. Al cumplimiento de la pena, sin necesidad de sentencia judicial”)²⁰. Esta afirmación no justifica una aplicación arbitraria del castigo, sino que acentúa el vínculo subjetivo entre la transgresión y su consecuencia, inscribiendo la pena en la experiencia del sujeto: “La pena es el sufrimiento (pasión), que ocasiona un daño a quien la soporta, o al menos es apta para ocasionarlo, si de alguna manera no se impide, impuesta o contraída por un delito propio pretérito”²¹.

La definición que ofrece es reveladora: la pena es un sufrimiento o pasión que genera un daño –o al menos está dispuesta a producirlo si no se impide de algún modo–, derivado de un delito propio y pasado. Castro adopta aquí una perspectiva escolástica, influida por la tradición aristotélica, al concebir la pena no como acción sino como pasión: una experiencia que priva al individuo de un bien que poseía. De este modo, no es necesario definir el delito de forma explícita, ya que su relación con la pena es estructural: al analizar la pena, se revela implícitamente la noción del delito²².

En la concepción penal de Alfonso de Castro, la pena debe entenderse como una experiencia afectiva, en tanto que conlleva la pérdida de un bien previamente poseído y, por lo tanto, produce un perjuicio tangible. Su argumentación busca, sin negar el carácter jurídico de la sanción, interpelar la dimensión interior del sujeto, apelando a la conciencia como lugar de recepción del castigo. Desde esta perspectiva, la pena se configura como sufrimiento y privación simultáneamente.

Esta visión dual permite establecer una relación entre el castigo impuesto y el que se deriva de la culpa, la cual nace del delito y se adhiere al sujeto de forma inherente, conforme al principio de individuación. Esta culpabilidad, además, se sitúa no solo en una secuencia temporal, sino también en un plano ontológico anterior al castigo mismo²³, lo que permite distinguir dos dimensiones del castigo:

20 “*Quod lex divina olim aliquando obligavit et nunc etiam aliquando obligat at in foro conscientia rerum ad paenam, absque aliqua iudicis sententia reddendam*”. A. de CASTRO, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 4, fol. 83v.

21 “*Poena est passio inferens nocumentum illam sustienti, aut saltem apta ad inferendum, nisi aliunde impediatur, inficta, aut contracta propter proprium peccatum praeteritum*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 3, 68.

22 M. RODRÍGUEZ, Alfonso de Castro y su doctrina penal. El origen del derecho penal, Pamplona: Eunsa, 2013, 256.

23 Un análisis en J. CRUZ, *La interpretación de la pena y de la ley penal según Alfonso de Castro*, in: J. CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Pamplona: Eunsa, 2010, 58.

una subjetiva, vinculada a la persona, y otra objetiva, que afecta a sus bienes externos.

En el ámbito personal-subjetivo, el daño afecta a atributos intrínsecos del individuo, tanto en su vertiente espiritual —conocimientos, facultades intelectuales, libertad, carácter moral— como en su dimensión corporal —vida, salud, integridad física, fuerza o descanso—. La privación de estos bienes constituye, en sentido estricto, una pena personal, al incidir directamente en aquello que le es propio al sujeto²⁴.

Por otro lado, cuando la pena se traduce en la pérdida de bienes externos o utilitarios²⁵ —como riqueza, honores, cargos o dignidades—, el perjuicio es considerado real u objetivo, en tanto recae sobre elementos extrínsecos que, aunque vinculados al sujeto, no forman parte de su ser esencial. Toda restricción parcial o total de estos bienes supone, en consecuencia, un daño objetivo acompañado de una sanción correspondiente.

El elemento clave en esta formulación es la conciencia moral del sujeto: la pena actúa sobre el alma del culpable, generando un daño que se experimenta como privación, sea esta interior o exterior. Por ello, Castro distingue entre dos tipos de bienes cuya pérdida constituye una pena: los bienes personales e intrínsecos (como la libertad, la salud o la integridad física) y los bienes extrínsecos o sociales (como la riqueza, los honores o los cargos). La privación de cualquiera de ellos produce un daño, pero mientras el primero se refiere al ámbito del sujeto mismo, el segundo concierne a su posición en la sociedad.

Esta clasificación refuerza la idea de que la pena tiene una estructura dual: subjetiva y objetiva. Afecta a la persona en su individualidad —en su cuerpo, su espíritu, su conciencia—, pero también se proyecta sobre su entorno social. Así, la pena no es solo sanción, sino también privación de bienes jurídicamente protegidos, ya sean personales o relacionales.

24 “*Nocumentum, per quod homo aliquo istorum commodorum privaretur, diceretur nocumentum personae: quia per iluud privatur homo iis rebus, quae sunt sibi conjunctae*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 3, 74.

25 “*Alterum est commodum extrinsecum, et est omnis res, quae extra ipsum hominem existens, illum hominem existens, illum quodammodo juvare potest et aliquam illi conferre utilitatem*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 3, 74.

2.2. Dimensión retrospectiva y prospectiva de la pena: el castigo entre justicia y corrección

En el planteamiento de Alfonso de Castro, la pena no se agota en su definición como privación de bienes ni en su aplicación formal como sanción prevista por la ley. Su concepción incorpora también una dimensión temporal y teleológica que le confiere una profundidad particular. Esta estructura, ya presente en otros autores del pensamiento escolástico, se articula claramente en *De potestate legis poenalis*, donde el castigo aparece simultáneamente como respuesta al pasado y orientación al futuro.

La reflexión sobre la pena, desde sus dimensiones tanto subjetivas como objetivas, y en sus aspectos penales y ético-morales, nos remite necesariamente a la cuestión de su función esencial. Siguiendo el análisis de Rodríguez Molinero, es posible identificar dos enfoques complementarios que, en última instancia, desarrollan y actualizan intuiciones ya presentes en el pensamiento de Platón y Aristóteles²⁶. En palabras de este último, toda acción ejercida por un agente sobre un objeto provoca una respuesta que, prolongada en el tiempo, agota las facultades activas de quien actúa. De este modo, señala Aristóteles, el hombre, al actuar, se ve afectado por un desgaste que, aunque no sea una pena impuesta, lo castiga por la propia fatiga derivada de su obrar²⁷. Así, se puede considerar que la pena cumple una doble función: por un lado, castiga la acción ya realizada (dimensión retrospectiva); por otro, busca evitar que se repitan actos semejantes (dimensión prospectiva).

La dimensión retrospectiva tiene como objetivo proporcionar una retribución ética, entendida como la restauración de un orden moral previamente alterado por la conducta delictiva. A través de esta vía, la pena se presenta como un medio para restituir tanto el orden jurídico como el equilibrio dañado en la vida social y moral, ofreciendo una forma de compensación justa y de defensa del cuerpo social. Por su parte, la perspectiva prospectiva subraya el papel preventivo de la sanción penal, destacando su capacidad para disuadir futuras conductas desviadas mediante una forma de coacción psicológica. En este sentido, la pena actúa no sólo como herramienta de intimidación general, sino también como instrumento de

26 M. RODRÍGUEZ, Alfonso de Castro y su doctrina penal, 261.

27 “*Omne enim agens (ut Aristoteles ait) in agendo repaitur. Ex hac repassionne, quam sustinet agens ab illo in quod agit, evenit, ut ex longa et continua actione vires illi decrescant, ac paullatim minuantur. Sustinet igitur homo poenam in multis suis actionibus, non quia agit, sed quia in operatione sua lassatur et fatigatur*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, I, 1, c. 3, 69.

reforma del infractor, buscando su reintegración a través de una función correctiva y de prevención específica.

El pensador franciscano, Alfonso de Castro, aborda ambas orientaciones y propone una síntesis integradora. Como explica Rodríguez Molinero, en la doctrina de Castro el propósito primordial de toda norma es restablecer el orden alterado por el pecado o delito. Esta reparación exige actuar sobre tres niveles de legalidad: la ley divina, la ley natural y la ley positiva humana²⁸. En consecuencia, la pena asume un rol restaurador, en cuanto tiende a recomponer el triple desorden causado por la falta, aun cuando el sujeto sancionado no lo haga de forma voluntaria. La restitución del orden se produce tanto en el plano colectivo como individual, aspecto que reviste especial importancia en la obra castrense.

En efecto, la dimensión teleológica de la pena, en la visión de Castro, tiene una orientación eminentemente social: se concibe como mecanismo de protección y garantía del bien común, asegurando la estabilidad de la comunidad política²⁹. A la par, también se valora su capacidad para reconducir al infractor hacia el orden normativo del que se había apartado, incluso contra su voluntad, destacándose así el componente reparador de la pena. En este marco, la sanción se convierte en instrumento eficaz para restaurar el equilibrio perturbado y asegurar la fidelidad del individuo al entramado normativo que rige la vida social.

Uno de los elementos clave en la reflexión penal de Alfonso de Castro es la dimensión personal de la pena. Esta se manifiesta en su carácter subjetivo, ya que afecta exclusivamente al individuo que ha incurrido en el delito. En este sentido, la pena no puede ser delegada ni trasladada, pues su efecto está intrínsecamente ligado al autor de la infracción. Un ejemplo paradigmático de esta concepción se halla en el tratamiento penal de los herejes: los descendientes de estos no heredan la culpabilidad de sus progenitores, ya que la imputación moral y jurídica recae únicamente sobre quien ha cometido el acto punible³⁰. La sanción, por tanto, debe

28 M. RODRÍGUEZ, Alfonso de Castro y su doctrina penal, 253.

29 “Son las leyes, especialmente las penales, las que principalmente custodian la patria. Son los muros de las ciudades, en los que está constituida toda su fortaleza y que protegen con seguridad suma a los buenos, al paso que separan a los malos y no les permiten acercarse. Son las máquinas de guerra, con cuyo terrorífico estampido son repelidos a gran distancia los vicios, que –como dije– pueden ocasionar más daño a la ciudad que miles de enemigos (*Sunt enim leges, praesertim poenales, quae potissimum patriam custodiunt. Sunt muri civitatum, in quibus totum illarum praesidium constitutum est, et quibus bonos quam tutissime detinent, malos arcent, et sibi appropinquare non sinunt. Sunt tormenta bellica, quorum terrifico tonitruo, vitia, quae (ut dixi) plusquam mille alii hostes civitatibus nocere possunt, longissime ab eis repelluntur*)”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, prol., 6.

30 “*Idem prorsus dicendum est de poenis, quas filii Catholicis propter haeresim patris jura decernunt, quae si ad patris crimen referantur, merito poenae dicentur: si vero ad ipsos filios comparantur, poenae minime dici merentur*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 3, 85.

recaer sobre aquel que ha generado el daño, pues solo él puede responder con su ser a una afectación que le concierne en su integridad personal.

Esta línea de pensamiento resalta que los aspectos personales, íntimos e intransferibles de la pena no pueden ser asumidos por terceros. La función vindicativa de la pena —en cuanto castigo orientado a la reparación moral de un daño— exige esa localización precisa en el sujeto agente³¹. No obstante, cuando el castigo se extiende hacia consecuencias extrínsecas al sujeto, como ocurre en el ámbito del derecho civil, puede admitirse que otra persona asuma los efectos jurídicos de la sanción de modo fiduciario. En este sentido, Alfonso de Castro alude a la figura de Cristo, quien, sin culpa, cargó con las consecuencias del pecado humano³². Se sugiere así una dimensión restaurativa de la pena que no se limita al aspecto personal, sino que también busca la reconstitución del equilibrio social alterado. En este punto, Castro distingue entre la vertiente antropológico-personal de la pena, de raíz vindicativa, y su dimensión sociológica, de carácter compensatorio.

Ahora bien, el pensamiento de Castro no se detiene en una mera visión retributiva. El teólogo franciscano concibe también la pena desde una óptica prospectiva, es decir, como instrumento de prevención del delito. Dada la fragilidad y contingencia del ser humano, proclive a errar, se vuelve imprescindible una respuesta institucional que limite la comisión de faltas mediante la disuasión. La pena, en este sentido, actúa como freno social, orientada a la contención del crimen por medio del temor: “El delito puede considerarse antes de ser perpetrado o después de que haya sido perpetrado. Si el delito se le considera antes de ser ejecutado, la pena, se establece para que por el temor en ella se eviten los delitos. En tal caso, la pena mira por igual a todos los que pueden delinquir y a todos atemoriza, sin que sea uno el castigado y otro distinto el atemorizado”³³.

Castro señala con claridad que la sanción penal se proyecta hacia la colectividad, ejerciendo una función disuasoria general. Así, la pena no se aplica únicamente al infractor en sentido estrictamente punitivo, sino que opera como una

31 “*Si vero poena consideretur in sola ratione poene, hoc est, in quantum est vindicta et punitio, numquem infligitur nisi propter culpam propriam, sive actualem, sive originalem*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, I, 1, c. 3, 87.

32 “*Poena, si ea sola ratione consideretur, qua est satisfactoria, non obstat, quin unus innocens possit illam pro alio peccatore sustinire, prout Christus redemptor noster fecit, qui 8ut beatus Petrus ait 1. 2.) peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus, et tamen peccata ómnium nostrorum protulit in corpore suo super lignum*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, I, 1, c. 3, 87.

33 “*Nam potest considerari delictum antequam perpetratur et postquam iam est perpetratum. Si consideratur delictum antequam sit patratum, tunc poena stauitur ut timore illius delicta evitentur. Et tunc poena omnes qui delinquare possunt, sine ullo discrimine respicit, et omnes ex aequo terret, nec tunc est unus qui punitur et alius qui terretur*”. A. de CASTRO, *De potestate legis poenalis*, I, 2, c. 9, fol. 124v.

advertencia para el conjunto de la sociedad. Esta dimensión preventiva se complementa con su función correctiva. El castigo no solo busca retribuir, sino también enmendar.

En virtud de esta doble función —preventiva y medicinal—, Alfonso de Castro establece como principio interpretativo general de la ley penal la aplicación del criterio más benévolο: “En las penas, se debe tomar la interpretación más benigna”³⁴. Las penas, al afectar la condición humana, deben siempre ser interpretadas con justicia y moderación. Esta consideración funda el valor pedagógico de la pena, en cuanto mecanismo que, más allá del castigo, busca la transformación del sujeto (“Aquella pena se infringió, no solo para castigar el delito, sino también para que sirviera de medicina a los demás”³⁵). Es en esta clave como puede entenderse la proporcionalidad penal no solo como garantía jurídica, sino también como medio para la reconstrucción ética del infractor.

Este pensamiento cobra especial relevancia en el tratamiento que Castro ofrece de la herejía. En su obra *De iusta hereticorum punitione*, afirma que allí donde no hay culpa, no hay necesidad de corrección: “no era preciso aplicar medicinas donde no había enfermedad”³⁶. La pena, pues, solo se justifica cuando hay desviación susceptible de enmienda: “La primera causa de la pena es la corrección y enmienda del delincuente”³⁷.

De este modo, Alfonso de Castro establece un nexo profundo entre lo personal y lo social: la acción humana posee una dimensión individual ineludible, pero también una proyección comunitaria que justifica la intervención del orden jurídico. La responsabilidad penal exige actos propios y pasados —no se castiga a quien no ha obrado culpablemente ni por hechos futuros—, lo cual refuerza la necesidad de un marco legal estable que garantice la seguridad jurídica. Así, el castigo se legitima no solo por su efecto disuasorio, sino por su adecuación a una ley previa que protege tanto el orden colectivo como la dignidad del sujeto sancionado³⁸.

34 “In poenis benignior est interpretatio facienda”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 7, 233.

35 “Quod autem illa peana, non solum ad delicti punitionem, sed etiam ad medicinam aloirum inflicta sit”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 6, 211.

36 “... quia non erat, opus ibi apponere medicinam, ubi nullus umquam patuerat morbus”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 7, 271.

37 “Prima causa est ipsius malefactoris correctio et emendatio”. A. de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, l. 2, c. 3, fol. 86r.

38 Ya anticipa Alfonso de Castro la caracterización penal de la ley canónica del siglo XX. D. ZALBIDEA, La responsabilidad penal de las personas jurídicas en el CIC de 1917 y en la legislación actual, in: Revista Española de Derecho Canónico 78/191 (2022) 1359. <https://doi.org/10.36576/summa.146842>

El teólogo insiste, además, en que muchos individuos, aun conociendo la ley, no temen quebrantarla debido a una despreocupación por su alma o a su inclinación por lo inmediato. Para ellos, la ley necesita reforzarse con sanciones que, al margen de su conciencia moral, los disuadan por temor al castigo. Por ello escribe: “Aunque las leyes humanas justas obligan muchas veces bajo culpa moral, hay muchos que no temen infringirlas porque se cuidan muy poco de su alma, o porque al estar demasiado atentos al presente no miran por el futuro, o si miran, no miden bien los resultados... Es, por lo tanto, muy justo y muy provechoso establecer penas en las leyes para los transgresores de ellas, a fin de que con la transgresión no peligre la sociedad o se perturbe, o se malee, ya que las leyes se promulgan para gobernar rectamente. Con eso, lo que no las observen por amor a la virtud, o por miedo de las penas eternas, se apartarán de delinquir por temor a la pena”³⁹.

Esta afirmación permite vislumbrar no solo la finalidad normativa de la pena, sino también su capacidad de ejercer un efecto pedagógico sobre la conciencia colectiva, movilizando a la comunidad hacia el bien común mediante un equilibrio entre justicia, miedo y corrección. Con ello, Castro no solo establece una teoría penal con fundamentos jurídicos, sino también con profundo calado antropológico y teológico.

3. ESCRITURA, PREDICACIÓN Y LEY PENAL EN ALFONSO DE CASTRO: UNA TEOLOGÍA PRÁCTICA

Alfonso de Castro, influido por el impulso renovador de su maestro Francisco de Vitoria y en diálogo intelectual con otros destacados discípulos del dominico salmantino —como Luis de Carvajal, Domingo de Soto, Bartolomé de Miranda y Melchor Cano—, emprende una renovación de la teología escolástica mediante una fundamentación basada prioritariamente en las Sagradas Escrituras. Su enfoque trasciende la mera repetición del pensamiento aristotélico, al que considera, en clave teológica, una fuente no revelada y por tanto carente de fe. Si bien su obra *De potestate legis poenalis* no prescinde del legado del Estagirita, el texto se distingue por su empleo sistemático de referencias bíblicas y de fuentes teológicas

39 “Quamquam humanae leges justae obligent saepe illarum transgressores ad culpam mortalem, multi tamen sunt qui illas transgredi non formidant, propterea quod minimam habent animae suea rationem, aut quia solis praesentibus intendentis, futura minime prospiciunt... Ne igitur ex humanarum legum transgressione ipsa res publica, pro cuius recta gubernatione illae conditae sunt, pereat, aut quovis modo decrescat, sive turbetur, justum, et valde expediens erit, hujusmodi legibus poenam statuere contra illos qui illas non observant, ut quos virtutis amor ad illarum observationem non allicit, aut futurae poenae metus non impellit, praesentis saltem ponae formido ab illarum transgressione deterreat”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1. c. 6, 199-200.

como los escritos patrísticos, las decisiones conciliares, así como los comentarios al derecho canónico, en particular las *Decretales*. El tono general de la obra es de naturaleza teológico-jurídica, lo que condiciona la exploración exhaustiva de la Escritura como fuente directa. No obstante, Castro se revela como un hábil cultivador de un género teológico que le permite integrar la exégesis bíblica de forma efectiva: el de la predicación.

La predicación, lejos de reducirse a una función exhortativa, constituye para Castro un canal privilegiado para manifestar la solidez doctrinal y el bagaje intelectual que también vertebría el *De potestate*, incluyendo su profundo conocimiento del derecho canónico, civil y romano. Esta vía le permite además desplegar con mayor fluidez su formación filosófica, su capacidad filológica y su sentido pedagógico. En ella encuentra una forma de expresión teológica que evita los rigores del método escolástico tradicional, muchas veces criticado por los teólogos reformados por su escasa atención a las Escrituras. Así, el recurso al discurso sermocinal le brinda la posibilidad de abordar los grandes temas teológicos sin incurrir en las objeciones formuladas contra la escolástica católica.

La predicación adquiere además una función estratégica en el contexto de la Reforma, al ser promovida por el Concilio de Trento como medio para suplir las deficiencias catequéticas de la época⁴⁰. El sermón se convierte así en instrumento esencial de formación de la fe y defensa doctrinal, especialmente útil frente al avance del protestantismo. En este marco, las formas literarias al servicio de la predicación se diversifican y se consolidan como géneros fundamentales para la acción pastoral y polémica⁴¹. Este contexto histórico y cultural incide directamente en la labor teológica de Alfonso de Castro, quien no rehúye la confrontación doctrinal ni el tono apologetico, y que logra articular las herramientas del humanismo con una exigente racionalidad teológica orientada a la transformación interior del ser humano, en línea con el ideal pedagógico del humanismo de Juan Luis Vives⁴².

40 M. MORÁN, J. ANDRÉS-GALLEG, Predicación y Reforma, in: R. VILLARI (ed.), *El hombre barroco*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, 166.

41 F. HENARES, Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro, Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2011, 19; F. CERDÁN, Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía, in: *Criticón* 79 (2000) 87-105. J. CEREZO, Predicación y literatura. La oratoria sagrada en el Siglo de Oro, in: *Miscelánea Comillas* 76/149 (2018) 409-420. En general cf. F. HERRERO, *La Oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.

42 “Disciplina omnis, omnisque ars in aliquem usum est inventa et comparata; haec quidem, ut agamus, transeatque in operas eruditio, cuiusmodi sunt Rhetorice, Musice, Medicina, Juris facultas, et reliquae permulta; illa vero solum ut sciamus, velut Astronomia, velut illa pars Theologiae quae cotemplatione divinae illius majestatis, ut

Además, esta dimensión predicadora permite a Castro dar forma a una expresión auténtica de su identidad franciscana. Su pensamiento muestra una apertura crítica dentro de los márgenes de la ortodoxia, al margen de las rigideces del pensamiento escolástico institucionalizado. Rechaza, así, la sumisión doctrinal ciega, apartándose de la obediencia incondicional al magister dixit, y reivindica la fidelidad directa a la Palabra de Dios. En su obra *Adversus omnes haereses* declara con firmeza su rechazo a quienes elevan a rango de autoridad irrebatible las opiniones de ciertos autores, y afirma su compromiso con la Escritura como única norma suprema de verdad teológica: “Confieso que no puedo templar la ira cuando veo algunos tan pegados a los escritos de ciertos autores que juzgan impiedad si alguno se aparta de ellos, aun en cosas insignificantes. Yo no he jurado en las palabras del hombre, sino en la de Dios. Estimo una esclavitud adherirse de tal forma a una sentencia humana que no sea lícito rechazarla; de esta servidumbre participan los que se someten solamente al bienaventurado Tomás, Escoto u Ockham; y de sus opiniones en que parece han jurado, reciben los epítetos de tomistas, escotistas u ockhamistas”⁴³.

Pese a su reconocida excelencia como predicador, Castro apenas dejó por escrito testimonio de su actividad homilética, salvo dos compilaciones que vieron la luz tras insistencia de su entorno. Una de ellas son las Homilías sobre el salmo 50, *Miserere mei Deus*, compuestas por 49 sermones pronunciados en la iglesia de San Francisco de Salamanca y publicadas en 1537 en la misma ciudad, lo que indica su redacción anterior a la del *De potestate legis poenalis*⁴⁴.

Para Alfonso de Castro, la predicación desempeña una función enriquecedora para el desarrollo humano integral. A través del empleo de metáforas que nutren e iluminan el entendimiento, el acto de predicar adquiere un claro matiz didáctico, constituyéndose como un recurso pedagógico destinado a clarificar y profundizar en la comprensión intelectual del oyente. En este marco, Castro se revela

Magdalena illa, contenta est at ista tam recondita dialectice, ¿quid quaeso docet?; J. L. VIVES, *In pseudodialecticos* (ed. C. Fantazzi), Leiden: Brill, 1979, 90.

43 “Quare fateor me non posse cohibire iracundiam, quoties video aliquos ita addictos hominum aliquorum scriptis, ut impium autem, si vel in modicare quis ab eorum sentential discedat. Volunt enim hominum scripta, velut diuorum oracula recipe, illumque honorem illis exhiberi qualis solis sacris literis debetur. Non enim iurauimus in verba hominis, sed in verba dei. Ego enim missserimam hanc dicerem seruitutem, sic esse humanae sententiae addictum, ut non liceat ullo modo illi repugnare. Quale patiuntur hi qui se tantum beati Thomae, aut Scoti, aut Ocean, dictis subiiciunt ut ab eorum placitis in quos iurasse videntur, nomina sortiantur, quidam Thomistae, alii Scotistae, alii Oceanistae appellati”. A. de CASTRO, *Adversus omnes haereses*, lib. XIII, Colonia: Melchioris Noveisanus, 1539, l. 1, c. 7, fol. 14r.

44 A. de CASTRO, *Homiliae vigintiquinque super psalmum Miserere Mei Deus*, Salamanca: Roderici de Castañeda, 1537. Nosotros seguimos para las citaciones la edición A de CASTRO, *Homiliae vigintiquinque super psalmum Miserere Mei Deus*, Salamanca: Andrea de Portonaris, 1568.

como un lector asiduo y exégeta constante de la Sagrada Escritura, la cual fundamenta de forma sostenida su pensamiento teológico, como ya es visible en el *Adversus omnes haereses*, donde el uso escriturístico es abundante y sistemático, sostenido por una hermenéutica que privilegia la cautela teológica ante las complejidades interpretativas⁴⁵.

En tal contexto, las homilías se conciben como instrumentos que integran una finalidad didáctica con una finalidad teológica, fundamentadas en la autoridad bíblica, con el propósito de sostener la dimensión moral que subyace a su concepción del derecho penal como medicina del alma. Es precisamente en este ámbito donde aflora con mayor claridad la dimensión moral de la pena, así como su interpretación sacramental y teológica. Cabe recordar que el ciclo homilético dedicado al *Miserere* se redacta cinco años después de la clausura del Concilio de Trento y un año posterior a la promulgación del índice de libros prohibidos. Como teólogo conciliar, Alfonso de Castro participó activamente en varias sesiones del Concilio⁴⁶, en particular en aquellas relativas al pecado original y a la doctrina de la justificación⁴⁷, desempeñándose como consultor teológico del obispo Pacheco de Jaén⁴⁸.

Este contexto de Humanismo cristiano y Reforma resulta imprescindible para comprender la génesis y el sentido del conjunto homilético elaborado por el teólogo zamorano. Así lo refleja su comentario al Salmo 50, tradicionalmente conocido como *Miserere*. En particular, las homilías segunda y tercera se centran en el versículo: “*Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*”, en el que la expresión de bondad remite directamente al acto misericordioso. La segunda

45 “Este sentido común –señala Claudio Gancho– hace a Castro encresparse contra el optimismo, demasiado ingenuo si sincero, de quienes, como Lutero, estimaban fácil la interpretación de las sagradas Escrituras cuyas palabras habían que mantener «*in simplicissima significatione*»”. C. GANCHO, *La Biblia en Alfonso de Castro* O.F.M., in: *Salmanticensis* 6 (1958) 346. Esta dificultad le lleva a ver lo complicado de la traducción a lengua vulgar en los capítulos 6 “*De quinta haereticum causa quae est sacrae scripturae translatio in linguam vulgarem*” y 7 “*Respondetur obiectionibus quae fiunt ab iis qui contendunt sacram scripturam esse in linguam vulgarem transferendam*”, del tercer libro *De iusta haereticorum punitione*. A. de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, l. 3, c. 6 y 7, fols. 208v-217v.

46 De su participación tenemos carta autógrafa *Carta de fray Alfonso de Castro al emperador Carlos V* [en la que se acusa el recibo de la suya por la que le ordena asista al concilio de Trento], que se conserva en el archivo de Simancas datada el 25 de enero de 1551, Estado, legajo 84 fol. 142, ha sido editado dos veces, la última en 1945 en la revista *Verdad y Vida*. ACADEMIA DE ESTUDIOS HISTÓRICO-SOCIALES DE VALLADOLID, Archivo Histórico Español. Colección de documentos inéditos para la Historia de España y sus Indias, T. I, El Concilio de Trento. Documentos procedentes del Archivo General de Simancas, transcripción M. FERRANDIS, M. BORDONAU, Valladolid: Imp. “Casa social católica”, 1928, 243; I. RODRÍGUEZ, Felipe II envía al Concilio de Trento a su confesor, Fray Alfonso de Castro, in: *Verdad y Vida* 3 (1945) 230.

47 B. OROMÍ, Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento, in: *Verdad y Vida* 3 (1945) 314.

48 J. P. CARMONA, El cardenal Pacheco en las cinco primeras sesiones del Concilio de Trento, Burgos: Seminario Metropolitano de Burgos, 1951, 20.

homilía aborda la relación entre el pecado y la gracia desde una perspectiva antropológica teológica, mientras que la tercera gira en torno al tema de la penitencia, hilo conductor de todo el salmo. En esta última, Castro fija su atención en la súplica del pecador que implora la misericordia divina: “Habéis oído hablar de la miseria del pecador, la cual lo empuja a implorar la misericordia divina. Escuchad ahora cómo el propio pecador suplica esta misericordia diciendo: Ten misericordia de mí, Señor”⁴⁹.

La reflexión homilética parte de la acción penitencial como espacio en el que se encuentran la súplica del pecador y la justicia de Dios. En este cruce se manifiesta una concepción de la justicia que no se reduce a la mera reciprocidad de las partes, sino que encuentra su plenitud cuando se revela como expresión de la misericordia divina omnipotente. En esta línea, Alfonso de Castro quiere evitar una lectura reductiva de la penitencia como acto exclusivamente retributivo, desvinculado de su carga teológica. No se trata de confundir los órdenes civil y religioso, sino de subrayar la necesidad de que la formulación de las leyes penales – que se define por “fijar una pena”⁵⁰, –integre el componente moral, dando lugar a lo que denomina ley penal mixta: aquella que impone una obligación moral y simultáneamente establece una sanción expresa frente a su transgresión, cualquiera que sea la forma en que dicha pena se configure⁵¹.

Consciente de que en el ámbito jurídico la ley penal tiene protagonismo formal, Castro insiste en que su fuerza no se ve reducida ni potenciada por la ley moral, pero sí puede ser cooperativa y complementaria en la configuración de la ley penal mixta⁵². Esta última posee una doble fuerza vinculante: la del precepto moral que obliga y la de la pena que sanciona: “Luego la ley penal mixta, que consta de dos partes distintas, una moral y otra penal, puede por esos dos medios demostrar cuál sea la fuerza de obligar a la acción y omisión que la parte moral

49 “*Auditis peccatoris miseriam quae illum ad diuinam implorandam misericordiam compulit. Nunc iam ipsum peccatorem misericordiam implorantem audite. Miserere (inquit) mei deus*”. A. de CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 20v.

50 “Ley penal es la ley que fija la pena que se debe inringir a una persona por una culpa contraída (*Lex paenalis est lex quae statuit poenam alicui infligi propter culpam commissam*)”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 3, 88.

51 “*Lex paenalis mixta est, quae aliquid fieri praecepit, auto prohibet, et insuper verbis expressis statuit poenam contra ejusdem legis transgressorem, quocumque modo illa satatuatur*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 9, 305.

52 “*Duplicem jam supra diximus esse legem poenalem, alteram pure poenalem, quae nihil prorsus aliud statuit, quam poenam inflige his qui aliquid peccerunt, auto facere neglexerunt: altera vero poenalem mixtam, quae postquam de moribus aliquid statuit, postea etiam poenam decernit contra eos qui legem ipsam fuerunt transgressi*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 2, 397.

impone”⁵³. En contraste, define la ley puramente penal como aquella que prescribe únicamente una pena ante una acción u omisión, sin establecer un mandato o prohibición concreta. La ley puramente moral, por su parte, se caracteriza por establecer deberes o prohibiciones sin vincular consecuencias punitivas, orientándose exclusivamente al ámbito de las costumbres⁵⁴, “es decir un precepto o una prohibición de carácter moral puesto que trata de costumbres y en nada trata sobre las penas”⁵⁵, y que define como “la que preceptúa o prohíbe algo sin ninguna asignación de pena”⁵⁶. Si la ley meramente penal establece una pena en virtud de una acción u omisión –de modo que ni manda, ni prohíbe⁵⁷– y la ley moral queda referida a la virtud –evitando los litigios o encauzando la conducta de los pueblos⁵⁸–, Alfonso de Castro entiende que será positivo en la fuerza de la ley penal aunar los dos sentidos de la ley penal, donde la imposición de la pena tiene un componente externo de una obligación interna

Desde esta concepción, Alfonso de Castro propone una integración de los dos niveles normativos —el penal y el moral— en la configuración de la pena, de manera que la sanción legal se vea reforzada por un imperativo interior. Así, se distinguen dos dimensiones fundamentales: la externa y objetiva, de naturaleza penal y social, y la interna y subjetiva, de carácter moral y personal. Lejos de disolver la frontera entre el derecho y la moral, el planteamiento del autor franciscano se enmarca en una teología del derecho penal, en la que el fundamento de la norma punitiva se halla en la conjunción entre la obligatoriedad moral y la eficacia penal.

En suma, Alfonso de Castro articula una concepción del derecho penal donde la ley se proyecta desde una estructura que conjuga la dimensión normativa externa con una exigencia ética interna, superando así cualquier modelo reduccionista del castigo como mero instrumento de coacción. Su reflexión constituye, por

53 “*Lex igitur poenalis mixta, quia duas habet distinctas partes, alteram moralem, alteram poenalem: ideo per utramque illius partem potest ostendere, quantam illa subditam imponat obligationem ad faciendum vel omittendum id, quod per partem moralem statuiri*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 12, 402.

54 “*Lex pure poenalis est illa, quae nihil facere preaepicit, aut prohibet: sed tantum imponit poenam illi, quie aut aliquid facerit, aut facere omiserit*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 9, 305.

55 “*praecipit aut prohibitio quia de solis moribus disserit, et nihil prorsus de poena tractat*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 9, 305.

56 “*Lex, igitur, quae sine alicuius poenae designatione aliquid preaepicit auto prohibet, dicetur pure moralis*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 9, 308.

57 “*Quae autem absque hoc quod aliquid preaepiciat, aut prohibiat poenam decernit contra eos quie aliquid fecerint aut omiserint, lex est pure poenalis*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 9, 308.

58 “*Sed illam omnem quae quovis modo ad aliquam virtutem possit reduci, sive illa aordinetur ad lites toellen-das, sive ad bonos populi mores instituendos*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 9, 308.

tanto, un aporte teológico-jurídico de gran calado, que sitúa a la ley penal en el cruce entre la justicia retributiva y la misericordia redentora.

Durante el periodo que transcurre entre el Humanismo y el Barroco, la reflexión teológico-filosófica sobre el derecho adquiere una relevancia particular, ya que no solo permite orientar la praxis legislativa y judicial, sino que también influye en la configuración conceptual del orden jurídico. En este contexto cultural, el pensamiento del sujeto se proyecta desde su interioridad hacia el ámbito externo, y a la inversa, ya que el mundo no es comprendido como un mero escenario de relaciones sociales, sino como una realidad con densidad ontológica y sentido normativo. Este trasfondo conceptual es visible en la cuestión de la ley penal mixta, cuya discusión implica considerar el fundamento último de las leyes humanas, así como su articulación con la obligatoriedad moral de las leyes canónicas. La cuestión central radica en si las disposiciones del derecho civil obligan también en el foro interno de la conciencia. Esta temática, que aparece tratada en numerosos autores del periodo —como Martín de Azpilcueta, Gregorio de Valencia, Juan de Salas o Francisco Suárez⁵⁹—, encuentra una formulación destacada en Alfonso de Castro, quien responde a la objeción protestante, especialmente luterana, que negaba la capacidad del derecho civil para obligar (*sub gravi*) con la misma fuerza que la ley divina⁶⁰.

Frente a esa postura, Alfonso de Castro no plantea una dicotomía rígida entre leyes meramente penales —que solo conllevan castigo— y leyes exclusivamente morales —que solo implican culpa—, sino que postula la existencia de leyes mixtas, que imponen una doble obligación: penal y moral⁶¹. De este modo, sostiene que toda norma jurídica, al ser promulgada, genera formalmente una obligación moral, y que la imposición de una pena tiene por objeto fortalecer esa obligación, no solo para castigar, sino para inducir a una mayor conciencia del bien y del mal. La pena, en ese sentido, no es solo un instrumento disuasorio, sino también una herramienta pedagógica y medicinal que orienta a los sujetos hacia el cumplimiento de la ley, incluso cuando no actúan movidos por el amor a la virtud o el temor a las sanciones eternas. Así, la ley adquiere una función moralizante, y su

59 Cf. S. CONTRERAS, Obligatoriedad de la ley humana y leyes puramente penales en Domingo de Soto y Francisco Suárez, in: Revista direito GV 12/1 (2016), 94.

60 “*De quae re, omissa Lutheri, et aliorum haereticorum sententia, qui dicunt, nec particularem alquem praepositum, immo nec totam Ecclesiam, posse homines ad aliquid, ultra legem divinam obligare*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 4, 93.

61 “*Et confirmatur eadem racio quia lex humana potest obligare ad culpam solam, et potest obligare ad poenam solam: ergo etiam poterit obligare ad utrumque simul... ex quo necesario sequitur, ut qui ad utrumque illorum potest aliquem obligare, possit etiam obligare, ad utrumque simul*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, l. 1, c. 8, 280-281.

aplicación busca conformar la voluntad humana mediante el recurso al temor y al arrepentimiento. Esta concepción revela que, para Alfonso de Castro, el componente moral es inseparable del penal, y que la estructura normativa no puede reducirse a un mecanismo externo de coacción⁶².

Este planteamiento influirá decisivamente en autores posteriores, como Francisco Suárez, quien hereda de Alfonso de Castro la idea de que el derecho penal implica una obligación en conciencia, y que esta se proyecta tanto en el plano individual como en el colectivo. En el siglo XIX, dicha concepción alcanza su expresión más acabada en el *Compendio Moral Salmanticense* (1805), donde se afirma que las leyes mixtas —al contener simultáneamente un precepto y una pena temporal— obligan gravemente en conciencia, ya que ambos elementos no se neutralizan entre sí, sino que se refuerzan mutuamente⁶³.

Este tipo de enfoque exige asumir la correlación esencial entre culpa y pena, entre normatividad ética y sanción jurídica. Por lo tanto, el concepto de ley penal mixta revela una síntesis compleja entre lo jurídico y lo moral, en la que la interpretación normativa no puede limitarse a categorías racionalistas, sino que debe considerar otras dimensiones, entre ellas la antropología teológica. De hecho, en el pensamiento de Alfonso de Castro, la fuente última de legitimación normativa no es la razón por sí sola, sino también la Escritura, cuya autoridad no es accesoria, sino constitutiva en la elaboración de la doctrina penal⁶⁴. Este es un claro testimonio del peso que la teología posee en la configuración del pensamiento jurídico de la época, y Alfonso de Castro actúa como un verdadero teólogo del derecho, atento tanto a las exigencias de la razón como al contenido revelado.

No es casual, entonces, que en sus textos se otorgue una función transversal a la Escritura y a la predicación, entendidas como lugares privilegiados para pensar la dimensión afectiva y espiritual del castigo y la ley. En el marco de la Reforma y la Contrarreforma, la tematización del sujeto culpable se articula con la

62 “*Ut quos virtutis amor ad illarum observationem non allicit, aut futurae poenae metus non impellit, praesentis saltem poenae fornido ab illarum transgressione deterreat*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 6, 199-200.

63 Las leyes mixtas, que asignan penas temporales, y al mismo tiempo contienen precepto, obligan a pecado mortal *ex genere suo*; por incluir precepto y pena sin que ésta quite su fuerza a aquél; sino que antes bien lo fortalece, y corrobora”. A. de SAN JOSEPH, *Compendio moral salmanticense* según la mente del Angélico Doctor. Parte primera, Pamplona: Imp. Josef de Rada, 1805, parte 1, tratado 3, punto 4, 71.

64 “*Ego quidem Aristoteli tantum tribuo, quantum nulli alteri homini fide ilumine destituto; non tamen adeo illum aestimo, ut putem res Theologicas quas ille prorsus ignoravit, per solam illius regulas diligendas, prout multi Theologi de similibus rebus disserentes hactenus facerunt. Ob quam causam a multis prudentibus viris desideratur, ut Theologia purior, et sincerior traduceretur, quae plus divinarum scripturarum, quam Aristotelicae doctrinae contineat*”. A. de CASTRO, *La fuerza de la ley penal*, l. 1, c. 8, 288-289.

doctrina de la misericordia divina, a la que Alfonso de Castro concede una relevancia central. En sus homilías sobre el salmo 50 —especialmente la tercera—, se pone de manifiesto que su concepción del derecho penal no puede separarse de una teoría penitencial que subraya el carácter sanador de la ley. Cristo, dice, no actúa con el rigor de una justicia impersonal, sino que mitiga el castigo con misericordia, porque la miseria del hombre requiere una respuesta proporcional en compasión y perdón: “Cristo no nos juzga conforme a la dureza de la ley, sino que más bien ablanda ese rigor y tiene misericordia de nosotros... En efecto, una gran miseria necesita una gran misericordia que pueda atenuarla”⁶⁵.

Este principio teológico refuerza la idea de que la ley, incluso cuando castiga, debe ser concebida desde una lógica teológico-moral que considera tanto la restauración del orden como la salvación del sujeto. En su *Epístola nuncupatoria*, Alfonso de Castro lo deja claro: no hay eficacia normativa sin una estructura interna de sentido, y esa estructura se alimenta de la conjunción entre pena y conciencia, entre culpa y redención⁶⁶. En su segunda homilía sobre el salmo, el maestro zamorano articula el eje pecado-gracia desde una antropología teológica que confiere a la ley penal un valor sacramental. La entrada del individuo en la comunidad eclesial mediante el bautismo, y su reconciliación posterior a través del sacramento de la penitencia, constituyen el marco existencial y jurídico en el que debe leerse la función de la ley.

Una vez más, es el impulso de la Contrarreforma el que se erige como catalizador del debate. Desde la perspectiva protestante, el pecado original se concibe como una característica inherente a la condición humana creada, lo cual conlleva la imposibilidad de realizar obra alguna que sea verdaderamente buena. En este marco, todo acto humano es considerado pecaminoso. Así, la penitencia pierde toda eficacia salvadora, siendo solo la fe la que puede redimir al ser humano de su culpa. Lejos de tener valor, la penitencia es desestimada como práctica negativa e inútil, reducida, en el mejor de los casos, a un simple recuerdo del bautismo. En consecuencia, el sacramento del perdón de los pecados queda sin sentido, pues se considera superfluo. Esta crítica protestante conlleva, entre otras cosas, una negación del papel del ministro en el proceso penitencial, así como una deslegitimación de los actos del penitente —contrición, confesión y satisfacción—, los

65 “*Christi habemus quod deus non iuxta legis rigorem nos iudicet, sed potius, rigorem mitigans, misereatur nostri [...] Nam magna miseria, magna indiget misericordia quae illam subleuare*”; A de CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 23r.

66

cuales son rechazados. Esto, a su vez, cuestiona la propia noción de pena, tan estrechamente vinculada con la satisfacción.

El centro del debate radicaba en discernir si, una vez el penitente había ejecutado los actos dirigidos al perdón de la culpa y había recibido la absolución sacerdotal, la pena quedaba efectivamente remitida. Para Lutero, tras recibir el perdón, el pecador no debía asumir ningún tipo de satisfacción por su pecado. Frente a esta posición, Alfonso de Castro responderá mediante argumentos sustentados en la Sagrada Escritura⁶⁷. A su juicio, aunque la culpa haya sido perdonada, el alma continúa sujeta a la pena, que ha de ser satisfecha en esta vida o en la venidera. Según de Castro, Dios otorga el perdón del pecado, pero no exime de la necesidad de reparación.

En su obra *Adversus omnes haereses*, el teólogo zamorano recurre al ejemplo de David, tal como aparece en el segundo libro de los Reyes (12, 13ss)⁶⁸, para justificar la exigencia de satisfacción. Así, sostiene que la pena debe ser libremente asumida por el pecador como expresión de su arrepentimiento. La Escritura, recuerda, alude reiteradamente a la limosna como forma de satisfacción, y también a prácticas como la oración, el ayuno y la vigilia como medios penitenciales.

En este punto, se percibe una proximidad más evidente entre Alfonso de Castro y Francisco de Vitoria que con la tradición franciscana estrictamente escolar. Para Vitoria, las obras que cumplen con la función satisfactoria por excelencia —tal como ha sido transmitido por los doctores de la Iglesia, y en el caso de Alfonso, respaldado especialmente por la Escritura— son la oración, la limosna y el ayuno. Estas prácticas permiten al pecador restituir lo que ha sustraído por el pecado⁶⁹: si se trata de bienes físicos, se restituye con ayuno; si son bienes temporales, mediante la limosna; y si son espirituales, se satisfacen mediante actos espirituales,

67 “SATISFACTIO. *Unus est pestilentissimus Lutheri erroribus est, quod docet non esse opus peccatori ulla satisfactione pro peccatis perpetratis, quoniam (ut ille ait) dimissa culpa, omnis etiam poena, quae culae debebatur, dimissa manet. Sed contra hunc errorem iam satis supra disputatiuimus in titulo de poenitentia. Illo enim loco ostendimus ex sacris literis, post dimissam a deo culpam oportere peccatorem pro illa, aliquam aut in hoc mundo, in purgatorio pati poenam”.* A. de CASTRO, *Adversus omnes haereses*, lib. XIII, Colonia: Melchioris Noveisanus, 1539, l. 13, fol. 200v.

68 A. de CASTRO, *Adversus omnes haereses*, l. 12, fol. 184r.

69 “*Poena proprie loquendo non est privatio boni honesti, quia hoc est peccatum; sed privatio boni utilis vel delectabilis, sicut dare eleemosynam, ieiunare, orare, etc. Nunc dico quod satisfactio debet fieri per opera poenalia. Ita est communis doctorum sententia*”.

F. de, VITORIA, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Venecia: apud Jacobum Cornettum, 1590, n. 204, fol. 137r.

reconociendo su pertenencia a Dios y solicitando su auxilio a través de la oración. En estas acciones se engloban todas las formas de obras penitenciales.

La cuestión que se plantea Vitoria es si la satisfacción impuesta es obligatoria. Frente a autores como Escoto y Gabriel, quienes niegan que el confesor pueda imponer la penitencia, y contra Cayetano, quien incluso concede que el penitente no está obligado a cumplirla bajo pecado mortal, Vitoria defiende una posición intermedia. Sostiene que es más probable que el penitente esté efectivamente obligado, bajo pena grave, a aceptar la penitencia impuesta por el confesor, aunque este último no pueda imponerla de forma arbitraria⁷⁰.

Esta visión compartida por Vitoria y Alfonso de Castro será la que finalmente se consolide en el Concilio de Trento, en los capítulos dedicados a la satisfacción (8 y 9: *De satisfactionis necessitate et fructu; De operibus satisfactionis*) de la sesión XIV, celebrada el 25 de noviembre de 1551 y centrada en el sacramento de la penitencia. El concilio relaciona la satisfacción tanto con la pena como con su doble significado: por un lado, jurídico-vindicativo y, por otro, médico-pedagógico. Por ello, se establece que los sacerdotes deben imponer penitencias proporcionales a la calidad de la culpa y a las posibilidades del penitente, procurando que estas no solo sirvan como medicina espiritual y preservación de la nueva vida, sino también como castigo por las faltas cometidas. Se recuerda que las llaves del sacerdote no fueron otorgadas únicamente para liberar, sino también para retener⁷¹.

La combinación del carácter medicinal y vindicativo de la penitencia permite que el pecador asuma personalmente, y en relación con la comunidad, la carga de su pecado mediante el cumplimiento de una pena satisfactoria. Esta dinámica guarda un claro paralelismo con el sentido de la pena jurídica. Tal como se ha sostenido, cuando la sanción excede la gravedad del delito, esta deja de ser meramente punitiva y adquiere una dimensión terapéutica, orientada no solo al

70 “*Conclusio. Pro utraque parte sunt sententia Doctorum sedo communior, opinio est, quod confessor potest imponere aliquam poenitentiam, et obligare confitentem... Sco. 4, d. 8 et 19 tenet quod confessor non potest obligare poenitentem, si ipse voluerit acceptare. Si autem semel acceptaverit, tenetur implere poenitentiam sub pena peccati mortalis. Item tenet Gabriel dist.16, q. 2, dub 1... Caiet. Etiem q. 2 de satisfactione tenet quod poenitens non tenetur acceptare poenitentiam saltem sub pena peccati mortales. Sed quicquid sit de his opinionibus, puto esse probabilius quod poenitens sub pena peccati mortales tenet acceptare poenitentiam sibi iniunctam*”. F. de VITORIA, *Summa sacramentorum ecclesiae*, , n. 211, fol. 141r-v.

71 H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, (eds.) *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 2012, 1692, 527.

castigo, sino también a la enmienda del infractor y a la prevención de futuros delitos, tanto en el propio condenado como en la sociedad que observa⁷².

En este marco, las ideas de Alfonso de Castro sobre la ley penal mixta cobran relevancia. Se trata de un tipo de ley que articula la restauración del orden individual y social, permitiendo establecer un paralelismo coherente entre la dimensión vindicativa y la médica de la pena, lo cual favorece una comprensión más profunda del derecho moral y penal. Esta perspectiva pone en evidencia la importancia de la reflexión teológica en el tratamiento del delito, la pena y la obligación moral, destacando su valor también para el ejercicio de la función judicial, al igual que los ministros de la Iglesia deben administrar con sabiduría, conocimiento de causa y misericordia la gracia conferida en los sacramentos.

No sería prudente afirmar que el surgimiento del derecho penal moderno es estrictamente teológico, pero sí resultaría imprudente ignorar el influjo de la reflexión teológica en su conformación, especialmente si se considera que figuras tan relevantes como Alfonso de Castro se reconocían y actuaban primariamente como teólogos. Su reflexión sobre la ley penal, sus fundamentos, su fuerza obligatoria y su proporcionalidad, revela una clara inspiración teológica. De este modo, la Contrarreforma impulsa una reconsideración teórica sobre la herejía, que incluye también una dimensión jurídica y penal, dentro de un marco racional y argumentativo propio del pensamiento teológico y jurídico de la época.

Esta perspectiva es sostenida por el propio Alfonso de Castro, quien señala que, al retornar de un viaje, escuchó con sorpresa a varios individuos que, pese a proclamarse católicos, criticaban al emperador por emprender la guerra contra los herejes, argumentando que dicha lucha no debía ser militar sino racional. Esta controversia, según él mismo afirma, fue el motivo que lo impulsó a redactar su obra (“Quo quum redirem, multos, variosque homines qui se fideles Catholicos iactabant, in via audivi, qui bellum, quod Caesar gerebat ob solam Christianae religionis causam ab illo motum esse interpretantes, eundem Caesarem ob eandem, causam improbe, atque irreligiose accusabant, dicentes rem minime Christianam esse, haereticos bello oppugnare: quia illi (ut dicebant) non armis: sed

72 “*Quando autem poena (ut diximus) ultra mensuram delicti augetur, tunc poena non habet solam punitionis rationem, nec ad solam delicti punitionem infligitur, sed etiam ad medicinam ipsi delinquenti, et aliis qui illud exemplo peccare possent, ut videlicet ipse delinquens, cautius in periculo sapiant, et a simili scelere abstinere procurent*”. A. de CASTRO, La fuerza de la ley penal, I. 1, c. 6, 210-211.

rationibus vincendi erant. Hac igitur occasione ego motus, decrevi hanc controversiam huic operi”⁷³).

CONCLUSIÓN

El pensamiento penal de Alfonso de Castro se erige como una síntesis madura entre teología, moral y derecho en un momento de profunda transformación religiosa, jurídica y cultural en Europa. Su condición de teólogo predicador, formado en el espíritu reformador de la Universidad de Salamanca y profundamente vinculado a las exigencias de la Contrarreforma, le permite desarrollar una concepción del castigo que trasciende el marco del derecho positivo y se inscribe en una visión integral de la persona humana.

A través de su obra *De potestate legis poenalis* y de su predicación bíblica – particularmente en las *Homilías sobre el salmo 50*–, Alfonso de Castro articula una reflexión sobre la pena que combina su dimensión sancionadora con una fuerte carga pedagógica y medicinal. El castigo, en su visión, no es mera reacción retributiva, sino una respuesta moral orientada a la restauración del orden y la corrección del infractor. En esta clave, la pena se convierte en un instrumento teológico, en tanto participa de la lógica de la misericordia divina y no excluye la posibilidad de conversión.

La noción de ley penal mixta, una de sus principales aportaciones, refleja esta fusión entre obligación moral y sanción legal. Al reconocer que toda ley verdaderamente eficaz ha de implicar no solo una coacción externa, sino también una fuerza vinculante en la conciencia, Alfonso de Castro contribuye a una teorización del derecho penal que no renuncia a su fundamento ético. Su pensamiento anticipa, en este sentido, una forma de racionalidad jurídica que no escinde la ley de la persona, ni la pena del bien común.

Alfonso de Castro no puede ser leído únicamente como un teólogo que ocasionalmente se ocupa del derecho, ni como un jurista vestido de hábito. Es, más bien, un pensador fronterizo que opera desde la teología para renovar la comprensión del poder punitivo, integrando el mensaje evangélico de la misericordia en la estructura misma de la justicia penal. Su reflexión responde a una pregunta que

73 A. de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, l. 2, c. 14, fol. 125r.

atraviesa toda la tradición cristiana y jurídica: ¿cómo castigar sin destruir? ¿cómo corregir sin anular? ¿cómo aplicar la ley sin olvidar al hombre?

En tiempos de fractura confesional y de redefinición del poder, su obra ofrece una clave para entender no solo el pasado, sino también los desafíos permanentes del derecho penal: su legitimidad, su alcance y su humanidad.

REFERENCIAS

- ACADEMIA DE ESTUDIOS HISTÓRICO-SOCIALES DE VALLADOLID, Archivo Histórico Español. Colección de documentos inéditos para la Historia de España y sus Indias, T. I, El Concilio de Trento. Documentos procedentes del Archivo General de Simancas, transcripción M. FERRANDIS, M. BORDONAU, Valladolid: Imp. “Casa social católica”, 1928.
- BULLÓN, E., Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal, Madrid: Imp. Hijos de M. G. Hernández, 1900.
- CARMONA, J. P., El cardenal Pacheco en las cinco primeras sesiones del Concilio de Trento, Burgos: Seminario Metropolitano de Burgos, 1951.
- CASTRO, A. de, *Adversus omnes haereses*, lib. XIII, París: J. Badio y J. Roigny, 1534.
- CASTRO, A. de, *Homiliae vigintiquinque super psalmum Miserere Mei Deus*, Salamanca: Roderici de Castañeda, 1537.
- CASTRO, A. de, *Adversus omnes haereses*, lib. XIII, Colonia: Melchioris Noveisanus, 1539.
- CASTRO, A. de, *De iusta haereticorum punitione, libri tres*, Salamanca: Ioannis de Giunta, 1547.
- CASTRO, A. de, *De potestate legis poenalis*, Lovaina: Antonii Maria Bergagne, 1557.
- CASTRO, A. de, *Homiliae vigintiquinque super psalmum Miserere Mei Deus*, Salamanca: Andrea de Portonaris, 1568.
- CASTRO, A. de, La fuerza de la ley penal. Libro Primero, reproducción facsímil ed. de Murcia: 1931. trad. del profesor Laureano Sánchez Gallego, Pamplona: Analecta, 2005.
- CERDAN, F., Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilia, in: Criticón 79 (2000) 87-105.
- CEREZO, J., Predicación y literatura. La oratoria sagrada en el Siglo de Oro, in: Miscelánea Comillas 76/149 (2018) 409-420.
- CONTRERAS, S., Obligatoriedad de la ley humana y leyes puramente penales en Domingo de Soto y Francisco Suárez, in: Revista direito GV 12/1 (2016), 86-101.
- CRUZ, J., La interpretación de la pena y de la ley penal según Alfonso de Castro, in: J. CRUZ (ed.), Delito y pena en el Siglo de Oro, Pamplona: Eunsa, 2010, 53-68.
- DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P. (eds.) El magisterio de la Iglesia. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 2012.

- DE DIOS, Salustiano, Corrientes jurisprudenciales siglos XVI-XVII, in: L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol. 3, T. 1. Saberes y confluencias, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, 75-102.
- GANCHO, C., La Biblia en Alfonso de Castro O.F.M., in: *Salmanticensis* 6 (1958) 323-349.
- GARCÍA, A., Juristas salmantinos, siglos XIV-XV: manuscritos e impresos, in: L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol. 3, T. 1. Saberes y confluencias, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, 121-137.
- HENARES, F., Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro, Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2011.
- HERRERO, F. La Oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.
- LÁZARO, M., *Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños, in: *Cauriensi* 6 (2011), 5-167.
- LÁZARO, M. Una reflexión sobre la tradición y modernidad en Alfonso de Castro, in: *Cauriensi* 13 (2018) 459-478. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.459>
- LÁZARO, M., La Pobreza. De la virtud a herejía. Alfonso de Castro, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 47 (2021) 55-80. <https://doi.org/10.36576/summa.132181>
- MAIHOLD, H. Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre, Köln: Böhlau Verlag, 2005.
- MASEVEU, J., Contribución al estudio de la Escuela penal española, Madrid: Gráficas Ambos Mundos, 1922.
- MONTES, J., Precursores de la Ciencia Penal en España y las causas y remedios del delito, Madrid: Lib. General V. Suárez, 1911.
- MORÁN, M, ANDRÉS-GALLEG, J., Predicación y Reforma, in: R. VILLARI (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- MOSTAZA, A., La ley puramente penal en Suárez y en los principales merepenalistas”, in: Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela 55-56 (1950) 189-241.
- MÜLLER, D., Ketzerei und Ketzerbestrafung im Werk des Alfonso de Castro, in: F. GRUNERT, K. SEELMANN, (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, 333-348;
- OROMÍ, B., Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento, in: *Verdad y Vida* 3 (1945) 297-324.
- RODRÍGUEZ, I., Felipe II envía al Concilio de Trento a su confesor, Fray Alfonso de Castro, in: *Verdad y Vida* 3 (1945) 226-232.
- RODRÍGUEZ, M., Origen español de la ciencia del derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema de derecho penal, Madrid: Cisneros, 1959.
- RODRÍGUEZ, M., Alfonso de Castro y su doctrina penal. El origen del derecho penal, Pamplona: Eunsa, 2013.
- ROSAL, J. del, Prólogo, in: A. de CASTRO, *Antología, selección y prólogo de Juan del Rosal*, Madrid: Ediciones Fe, 1942.
- ROSAL, J. del, Prefacio, in: A. de CASTRO, *De potestate legis poenalis*, reproducción facsímil Ed. Príncipe, Salamanca: Andreas de Portonarii, 1550, Madrid: Graf. Clavileño - Patronato del IV Centenario de la muerte de Fray Alfonso de Castro, 1961.

- RÚJULA Y DE OCHOTORENA, J. de, *Índice de los Colegiales del Mayor de San Ildefonso y Menores de Alcalá*, Madrid: C.S.I.C. – Instituto Jerónimo Zurita, 1946.
- SAN JOSEPH, A. de, *Compendio moral salmanticense según la mente del Angélico Doctor*. Parte primera, Pamplona: Imp. Josef de Rada, 1805.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., *El Derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI- XVII- XVIII)*, Madrid: Tecnos, 1969.
- VITORIA, F. de, *Summa sacramentorum ecclesiae, Venecia: apud Jacobum Cornettum*, 1590.
- VIVES, J. L., *In pseudodialecticos* (ed. C. Fantazzi), Leiden: Brill, 1979.
- ZALBIDEA, D. La responsabilidad penal de las personas jurídicas en el CIC de 1917 y en la legislación actual, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 78/191 (2022) 1359 1357-1388. <https://doi.org/10.36576/summa.146842>

Los tribunales de la ley cristiana (*episcopalis audientia*): una jurisdicción arbitral especial del Imperio (siglos II-VI)

*The christian law courts (*episcopalis audientia*): a special arbitration jurisdiction of the Empire
(2nd century AD-6th century AD)*

GUILLERMO SUÁREZ BLÁZQUEZ
Catedrático de Derecho Romano
Universidad de Vigo
gsuarez@uvigo.gal
ORCID: 0000-0002-1034-8305

Recepción: 08 de septiembre de 2025

Aceptación: 30 de octubre de 2025

RESUMEN

El estudio aborda un análisis histórico de las principales cuestiones y problemas jurídicos de *episcopalis audientia*, desde sus orígenes hasta el fin del gobierno del emperador Justiniano (siglo II d. C.-siglo VI d. C.).

Palabras clave: Jurisdicción Especial, Ley Cristiana, Obispos, Tribunales.

ABSTRACT

The study provides a historical analysis of the main legal issues and problems of *episcopalis audientia*, from its origins to the end of Emperor Justinian's reign (2nd century AD-6th century AD).

Keywords: Special Jurisdiction, Christian Law, Bishops, Courts.

1. ANTECEDENTES: LA FORMACIÓN DE LA IGLESIA Y LA PROTECCIÓN CANÓNICA DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

La creación de la Iglesia cristiana fue obra de Jesucristo. Durante su vida, estableció reglas y órdenes orales que debían ser seguidas por sus discípulos y todos los fieles. Juzgado y sacrificado (26-36 d. C, bajo el mandato de Poncio Pilatos, prefecto imperial de Tiberio —42 a. C.-37 d. C.— de la provincia romana de Judea), resucitó y redimió a todos los hombres. Con su modo de vida y la orden clara de predicar las reglas y las leyes sagradas por el mundo nacían la iglesia, las verdaderas normas y el camino de los fieles hacia la salvación (Hchs. 2, 38).

Los Apóstoles organizaron las primeras comunidades cristianas en Jerusalén, Antioquía (Hchs. 11, 26) y Alejandría. Estos pronto fueron auxiliados por siete diáconos buenos (Hchs. 6, 5). A medida que se iba difundiendo el Evangelio de Oriente a Occidente, se fueron estableciendo y añadiendo otros colectivos en distintas ciudades.

En este tiempo se fijó por escrito el conjunto de enseñanzas y reglas orales establecidas por el Maestro. Marcos (65 d. C. aprox.), Mateo (80 d. C. aprox.), Lucas (80 d. C. aprox.) y Juan (90-100 d. C. aprox.) hicieron surgir los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento. De la misma etapa son las cartas de Pablo a tesalonicenses (51 d. C.), filipenses, gálatas y romanos (57-58 d. C.), los textos de Santiago y Pedro (60-80 d. C.), de Judas Tadeo a los hebreos (90 d. C.) y el Apocalipsis de Juan (finales del siglo I d. C.). Estos documentos escritos constituyen, junto a la Torá (interpretada por el cristianismo como Antiguo Testamento), los textos canónicos fundamentales de los pilares de la nueva Iglesia¹. Los nuevos textos sagrados dieron certeza y seguridad a la doctrina ortodoxa y a las nuevas leyes cristianas. Constituyeron una guía segura para las jóvenes e incipientes comunidades de fieles del siglo I d. C.

Los doce apóstoles fueron los discípulos directos y difusores genuinos del mensaje de Cristo. A ellos se unieron otras personas que se comprometieron con la nueva fe y que contribuyeron decisivamente a la organización de la Iglesia y a su difusión. En este contexto surgió la figura de Saulo o Pablo (5-10 d. C.-58-67

* Artículo elaborado en el marco del Proyecto Estatal de Investigación *La Dimensión Performativa del Razonamiento Jurídico*, PID2022-136352NB-I00, obtenido en régimen de concurrencia competitiva (1 de septiembre de 2023 al 31 de agosto de 2027).

1 P. GRELOT, Los Evangelios. Origen, fechas, historicidad, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984, 3-73. S. GUIJARRO, Los cuatro Evangelios, Salamanca: Sígueme, 2021, 21-603. F. LABARGA, Historia de la Iglesia antigua y medieval, Pamplona: Eunsa, 2021, 33-34.

d. C.), que viajó por distintas ciudades de Oriente difundiendo la ley cristiana, estableciendo y fundando nuevas comunidades. Con su labor pastoral y la actividad epistolar no solo difundió la Nueva Verdad, el Verbo Divino, sino que fijó las bases de la nueva estructura jurídica canónica para la Iglesia. San Pablo predicaba que las comunidades de cristianos constituyan el cuerpo de fieles, cuya cabeza era Jesús². La tesis, inspirada en las tesis romanas de *collegia* y *corpora* (D. 4, 4, 1, *Gaius libro III ad Edictum Provinciale*, antecedentes de las personas jurídicas civiles actuales), fijaba los pilares de una nueva Iglesia personificada.

El mensaje de Cristo se expandía por las ciudades del orbe de las Águilas. Con sus viajes terrestres y marítimos, los comerciantes y los soldados hablaban e intercambiaban sentimientos y opiniones de las nuevas leyes cristianas. Estas difundían un auténtico mensaje inédito y subversivo. Todos los hombres son iguales ante un único y verdadero Dios. No hay diferencias ni exclusiones por razones políticas, de nacionalidad ni de sexo. Tampoco por la titularidad del patrimonio. Ricos y pobres, dueños, esclavos y libertos, ciudadanos romanos y extranjeros, todos pueden salvarse. El mensaje de paz, igualdad, fraternidad y salvación es ecuménico y universal. Principios revolucionarios para el siglo I d. C.

La ley cristiana chocaba directamente y entraba en conflicto no solo con el derecho público romano y la cimentación jurídica constitucional del Imperio, sino también con muchas reglas e instituciones del derecho privado (*ius civile*).

Desde la óptica jurídica pública, los emperadores eran los representantes de la *res publica* y eran dioses. Su persona era unidad del Estado y del dios emperador. Los cristianos podían aceptar la primera tesis, pero, según la ley cristiana, no podían adorar al César como dios. Esta falta de sumisión era para el derecho criminal romano un delito de *perduellio* o de alta traición al Estado (también, *crimen maiestatis*³). En una órbita similar se situaba la prohibición de matar al prójimo. Los soldados romanos recibían las ideas del pacifismo antibélico cristiano, con el consiguiente riesgo de deserción y de alta traición militar.

Desde la óptica del derecho privado, las leyes cristianas podían entrar en colisión con la institución fáctica del matrimonio, las relaciones de fidelidad y las cuestiones patrimoniales de los cónyuges. También el divorcio, el aborto y el abandono de los niños. En materia de contratos, los abusos en la contratación, la tasación de un precio lesivo e injusto en las operaciones de compraventa de bienes

2 1 Cor 12, 12-14.

3 *Lex Apuleia de Maiestate* (103 a. C.), CICERÓN, *De Oratore*, II, 25 (107).

inmuebles y la utilización de la usura y el anatocismo en los préstamos también podían ser objeto de especial atención para los preceptos de Dios.

Del riesgo de contravención entre el derecho romano y la ley cristiana advertía san Pablo a la comunidad cristiana de los corintios en el año 57 d. C. aprox.:

¿Hay alguien entre vosotros que, teniendo un pleito con otro, se atreve a llevarlo a juicio ante los impíos y no ante los santos? ¿Habéis olvidado que los santos juzgarán el universo? Pues si vosotros vais a juzgar el mundo, ¿no estaréis a la altura de juzgar minucias? Recordad que juzgaremos a ángeles; cuanto más, asuntos de la vida ordinaria. De manera que para juzgar los asuntos ordinarios vais a tener jurisdicción a gente que en la Iglesia no cuenta. ¿No os da vergüenza? ¿Es que no hay entre vosotros ningún entendido que sea capaz de arbitrar entre dos hermanos? No, señor, un hermano tiene que estar en pleito con otro y además entre gentiles. Desde cualquier punto de vista ya es un fallo que haya pleitos entre vosotros. ¿No estaría mejor sufrir la injusticia? ¿No estaría mejor dejarse robar? En cambio, sois vosotros los injustos y los ladrones, y eso con hermanos vuestros. ¿No sabéis que ningún malhechor heredará el reino de Dios? No os hagáis ilusiones: los inmorales, idólatras, adúlteros, lujuriosos, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores o estafadores no heredarán el reino de Dios⁴.

La carta de Pablo establece que la ley y la justicia cristianas podían entrar en conflicto con la ley y la justicia romanas. El caldo de cultivo para las diez terribles persecuciones⁵ contra los cristianos estaba surgiendo.

La correspondencia epistolar constataba, además, el poder inicial de los obispos-presbíteros⁶ de las comunidades primitivas para conocer, ordenar y resolver los conflictos de intereses y las controversias que pudiesen surgir entre cristianos. Y, también, de las disputas de estos últimos con ciudadanos romanos, practicantes de otras religiones (paganos).

4 1 Cor 6, 1-8.

5 PAULO OROSIO, *Historiarum adversus paganos*, ep. XXVII, 1-16, in: C. TORRES RODRÍGUEZ (ed.), Paulo Orosio. Su vida y sus obras (Galicia histórica), A Coruña: Fundación Barrie de la Maza, 1985.

6 F. LABARGA, o. c., 36-38: «En los textos más antiguos, tanto de las cartas de san Pablo como en otros no canónicos, no existe unanimidad ni en la terminología ni en la forma de la organización de las comunidades. Básicamente se habla de obispos y de diáconos, pero también de presbíteros, existiendo algunas que eran regidas por un obispo y otras, por el contrario, por un colegio de presbíteros [...] Dentro del clero, junto al obispo, los presbíteros y los diáconos, se van incluyendo diversas órdenes de ministros inferiores, como los acólitos o los ostiarios, si bien no ocurre en así en todas las comunidades. Por otra parte, se establece una distinción clara entre el clero y el resto de los fieles».

Las minorías cristianas eran instruidas por los presbíteros en las nuevas leyes divinas. Eran advertidas de que acudir al auxilio de la justicia de los tribunales civiles estatales podía lesionar sus intereses y convicciones religiosas. La Iglesia ofrecía la posibilidad de resolver los enfrentamientos y las pugnas litigiosas mediante la audiencia, la pacificación y el arbitraje del obispo (pastor, director y supervisor de su comunidad). La aplicación de los preceptos y los mandamientos de Dios y de su hijo, Cristo, garantizaban una justicia cristiana siempre buena, de equidad y correcta. La audiencia episcopal solucionaba las disputas y los males materiales y espirituales de los litigantes. Mostraba a los contendientes el camino correcto hacia la salvación.

San Ignacio de Antioquía (35-108 d. C. aprox.), quien conoció a san Pablo, abogaba por la labor pastoral de los obispos y los presbíteros y el auxilio de los diáconos. En su tiempo, la jerarquía y la estructura eclesiástica comenzaban a delimitarse. Los obispos ostentaban ya supremacía sobre los presbíteros y los diáconos y sobre la comunidad de fieles. Esta posición monárquica suprema y universal les otorgaba el poder de dirección, inspección y cuidado de los asuntos espirituales (catecumenado, catequesis, celebración del culto, beneficencia y caridad), la resolución de los conflictos canónicos internos de la jerarquía y la mediación en las disputas y litigios de «sus comunidades de rebaños»⁷.

En la mitad del siglo III d. C., el obispo es el pastor de sus feligreses. Es nombrado cabeza del presbítero de la Iglesia en cada congregación (en esta etapa, las iglesias son autónomas y autocéfalas). Debe ser juez ecuánime, justo, irreproducible, misericordioso y pacificador, vigilante, sobrio y ordenado e intachable en sus costumbres; escuchar las pretensiones de las viudas, pobres y huérfanos y extranjeros (*Didascalia Apostolorum*, Cp. IV, 2, 1-3; Cp. VI, 2, 12); y ser constante en su servicio y vigilante en su ministerio. En su labor de justicia, no debe distinguir la condición ni la riqueza de las personas. Tiene que enjuiciar y valorar con rigor y compasión⁸. No debe favorecer a los poderosos ni inclinarse ante ellos⁹. En las contiendas, debe imponer mansedumbre y ser pacificador¹⁰. Ser sabio y humilde¹¹. Cuidar y ser amigo de todos¹², siendo un juez justo¹³. Ser puro en sus

7 San Ignacio de Antioquía, Carta a los de Esmirna, 1, 8: «Seguid todos al obispo como Jesucristo sigue a su Padre, y al presbítero como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respetadlos como a la ley de Dios. Que nadie haga al margen del obispo nada en lo que atañe a la Iglesia».

8 R. HUGH CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Cp. IV, 2, VI, 2, 13, 1929, Oxford: Clarendon Press.

9 *Ibid.*, ep. IV, 2, 5.

10 *Ibid.*, ep. VI, 2, 15.

11 *Ibid.*, ep. IV, 2, 6.

12 R. HUGH CONNOLLY, o. c., ep. IV, 2, 6; VI, 2, 16.

13 *Ibid.*, ep. IV, 2, 6.

obras y juzgar a los que pecan en lugar de Dios¹⁴. Su ley son las Sagradas Escrituras, la ley de los profetas, el Evangelio, la ley cristiana de los fieles. Las debe comparar, interpretar y aplicar en juicio de forma armónica¹⁵.

Las mimbres, divinas y humanas, de la administración de justicia cristiana, en el ámbito estricto e interno de las primeras comunidades, estaban formuladas y escritas. La mimbrera de *audientia episcopalis* estaba fundada. Sin embargo, para el Imperio romano de los siglos II y III d. C., los tribunales de los obispos y sus decisiones constituyan instituciones *de facto*, no *de iuris*.

2. DE LAS PERSECUCIONES A LA PROTECCIÓN DEL ESTADO ROMANO

Los tres primeros siglos de la Iglesia cristiana se caracterizaron por afrontar dos grandes retos: su formación como Iglesia institucional y su reconocimiento oficial como religión del Estado romano. Las persecuciones, iniciadas por Nerón (64-66 d. C) y hasta el gobierno de Diocleciano y Maximiano (285-311 d. C.), con periodos de intervalos de paz, constituyeron una prueba de fuego para la supervivencia de la nueva religión¹⁶. El advenimiento de Constantino al poder, tras la derrota de Majencio en el puente Milvio, supuso un giro radical en esta disyuntiva histórica en la que caminaban los cristianos. El emperador publicó el conocido como Edicto de Milán (313 d. C.), con el que se toleraba de forma oficial la religión cristiana en el Imperio y se devolvía a la Iglesia parte del patrimonio confiscado.

Se iniciaba así un giro en el estatus de las comunidades cristianas y en el de la propia religión. El cristianismo había sido perseguido. Ahora es abrazado poco a poco, protegido e incluso promovido. En este sentido, Paulo Orosio afirmaba: «Constantino concedió la paz a las iglesias, después de haber sufrido estas durante diez años los horrores de la persecución»¹⁷.

Los obispos de las ciudades más importantes de oriente, del norte de África y de occidente constituyan un auténtico poder de influencia política y religiosa en gran parte de la población del Imperio. Constantino el Grande constató esta situación. Este, motivado por sus ambiciosos intereses políticos personales y por los del Estado en su conjunto, con gran inteligencia y sagacidad atrajo hacia sí la autoridad sagrada y la *auctoritas* religiosa de los presbíteros y de los pastores de

14 *Ibid.*, ep. V, 2, 11.

15 *Ibid.*, ep. IV, 2, 5; ep. V.

16 *Ibid.*, ep. XXVII, 1-16.

17 *Ibid.*, ep. XXVIII, 15.

las colectividades cristianas más influyentes y poderosas¹⁸. De forma progresiva, concedió a los obispos poderes y prerrogativas propias de los magistrados romanos. Nombró consejeros de Estado a los obispos de gran cultura y prestigio pastoral (Osio de Córdoba, 257-359 d. C., y Eusebio de Nicomedia, c. siglo III d. C.-341 d. C.). Restableció y promovió la construcción de basílicas imponentes en Roma y Jerusalén. Incluso convocó y presidió el Concilio de Nicea (325 d. C.)¹⁹, para hacer frente a las tesis del presbítero Arrio (250-350 d. C.), quien propugnaba que Cristo había tenido un principio posterior a Dios (fue creado por este) y su naturaleza sería una deidad menor y de segundo orden²⁰.

Tribunales de la ley cristiana: episcopalis audientia

En este nuevo contexto de cesaropapismo imperial y, si creemos a F. Labarga, de «instrumentalización de la Iglesia al servicio de los intereses de Estado»²¹ surgió el reconocimiento legislativo oficial de la *episcopalis audientia* como institución *de iure*.

En el año 318 d. C., Constantino estableció:

Iudex pro sua sollicitudine observare debebit, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accommodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus perget ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium ut omnibus accepto latis pronuntiet. DATA VIII KAL. IULIAS CONSTANTINOPOLI. A.ET CRISPO CAES. CONSS²².

La constitución imperial, compilada en el Código Teodosiano (438 d. C.), dio un primer reconocimiento jurídico público oficial al procedimiento y a los tribunales de los obispos (*episcopale iudicium*).

El cristianismo salía de las persecuciones y de las nieblas de la clandestinidad. Era reconocido como una nueva religión tolerada junto con las demás confesiones oficiales del Estado imperial. La constitución otorgaba también un prota-

18 Sirm. 1 (333 d. C.): «*sacrosantae religionis auctoritas*».

19 PAULO OROSIO, *Historiarum adversus paganos*, cp. XXVIII, 23. Y. CÁRDENAS BALABARCA, El Concilio de Nicea: Una perspectiva histórica, in: *Revista ESTRATEGIAS. Para el cumplimiento de la Misión* 7/1 (2010) 121-128.

20 F. LABARGA, o. c., 66-69.

21 F. LABARGA, o. c., 69.

22 CTh. 1, 27, 1.

gonismo evidente a la jerarquía eclesiástica. Los obispos adquirían el rango de árbitros y se reconocía por ley su actividad jurisdiccional y de enjuiciamiento y resolución de litigios.

Según la norma, todos los jueces imperiales debían abstenerse de conocer las causas de derecho privado (*negotium*), siempre que fueran apelados (*provocetur*) por cualquiera de las partes que intervenían en un litigio civil. El asunto tenía que paralizarse. El juez imperial estaba obligado a transferir la causa al conocimiento del tribunal del obispo (*ad episcopale iudicium provocetur*). El presbítero gozaba de santidad, *et pro sanctis habeatur*. Tenía que enjuiciar, valorar y resolver la causa conforme a su arbitrio. Y siempre de acuerdo con la ley especial cristiana (*ad legem Christianam negotium transferre voluerit*). El fallo del tribunal episcopal era vinculante e inapelable para las partes²³. Tenía que ser respetado y ejecutado por todos los jueces imperiales.

La motivación de fondo de la *provocatio* a una *episcopalis audientia* por la parte o las partes que litigaban en el proceso civil ante el juez imperial era, fundamentalmente, que deseaban que el asunto en litigio no se juzgase por la ley civil romana, sino por las nuevas leyes cristianas. El juez imperial daba traslado de la causa al tribunal de la ley cristiana. Con el nuevo proceso, el obispo era competente de pleno derecho para conocer de todos los litigios y asuntos que le sometían los cristianos en su tribunal. Este escuchaba las alegaciones de las partes en su audiencia y ante él se propondrían y practicarían las pruebas. Además, tenía que enjuiciar y valorar el asunto litigioso siempre de acuerdo con su arbitrio, *et arbitrium suum enuntiet*, es decir, según su parecer y conforme a la nueva ley cristiana, para poder dictar su pronunciamiento (*ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare*).

La utilización de una ley imperial demuestra *prima facie* que los obispos no eran concebidos como simples árbitros²⁴. Tampoco eran nuevos jueces imperiales con plena jurisdicción pública civil²⁵. Sin embargo, su prestigio, legitimidad y autoridad sagradas, *auctoritas* cristiana, atraían al César. Y, tal vez por ello, les confirió un estatus análogo. Constantino creó la *episcopalis audientia* por un evi-

23 En este sentido, M. M. MARTÍN GARCÍA, El proceso judicial ante el obispo en el primer milenio del cristianismo. Aproximación al estado de la cuestión sobre la *episcopalis audientia*, in: *Vergentis* 1 (2015) 118-119.

24 A. J. B. SIRKS, The *episcopalis audientia* in Late Antiquity, in: *Droit et cultures* 65/1 (2013) 2. <https://doi.org/10.4000/droitcultures.3005>. B. DE LOYNES DE FUMICHÓN, Bishops as arbitrators in the early church: the *episcopalis audientia*, in: *Arbitration International* 39 (2023) 257.

25 G. VISIMARA, La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX), Milán: Giuffrè, 1995, 6-223.

dente interés político²⁶. Su cancillería la concibió como una jurisdicción conten-ciosa arbitral especial cristiana que complementaba a la jurisdicción civil ordina-ria del Imperio («... et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur»).

Con la integración de los tribunales episcopales en el organigrama del poder jurisdiccional imperial, el César atraía la potestad de la Iglesia y de las comunidades de fieles a su órbita y creaba una nueva vía legal para pacificar la difícil convivencia entre creyentes y ciudadanos romanos de otras religiones. La constitución era así un cauce adicional para solucionar los litigios civiles entre los cristianos, quienes, por motivos religiosos o de otra índole, y voluntariamente, deseaban apartarse de la ley romana y de la jurisdicción civil. A su vez, la ley no excluía de su competencia a los litigantes paganos. La norma abría la vía arbitral del tribunal canónico a todos los ciudadanos, litigantes bautizados y no cristianos. Era un nuevo medio procesal y jurisdiccional público de mediación de conflictos y de pacificación e integración de los habitantes en la vida del Imperio²⁷.

Episcopalis audientia: de rescripto a edicto general. El nacimiento de una nueva jurisdicción pública civil especial en el Imperio (Sirm. 1, 333 d. C.)

El nuevo proceso especial canónico debió generar dudas sobre su grado de aplicación, desarrollo, extensión y eficacia vinculante en los jueces civiles imperiales. Estas son las razones de la elaboración de un nuevo rescripto por la cancillería, que fue notificado al prefecto del pretorio, segunda cabeza del poder judicial tras el César, y publicado en forma de edicto general en el año 333 d. C:

IMP. CONSTANTINUS A. AD ABLABIUM P(RAEFFECTUM) P(RAETORI)O. Satis mirati sumus gravitatem tuam, quae plena iustitiae ac probae religionis est, clemenciam nostram sciscitari voluisse, quid de sententiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus, Ablabi, parens karissime atque amantisime. Itaque quia a nobis instrui voluisti, olim promulgatae legis ordinem salubri rursus imperio propagamus. Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latae sine aliqua aetatis discretione inviolatas semper incorruptasque servari; scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores

26 Sirm. 1 (333 d. C.): «Sumus lege complexiti, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit».

27 B. DE LOYNES DE FUMICHON, o. c., 257: «the *episcopalis audientia* in late Antiquity was not so much a court with a judge, but a place for mediation and reconciliation».

sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos, qui iudiciorum summam tenetis, et apud ceteros omnes iudices ad exsecutionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum iam cooperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis illibatae protulerit. Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina complices, ut miseri homines longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepostera maturo fine discedant. Quidquid itaque de sententiis episcoporum clementia nostra censuerat et iam hac sumus lege complexi, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit. DATA III NONAS MAIAS CONSTANTINOPOLI DALMATIO ET ZENOFILO CONSS.

La ley postclásica no fue compilada por los juristas codificadores de Teodosio II, sino que fue colecciónada privadamente en el siglo V d. C. y, posteriormente, compilada por Jacques Sirmond (1559-1651 d. C., *Constitutiones Sirmondianae*). Es por ello por lo que la doctrina romanista ha discutido sobre la autenticidad de la ley²⁸.

La norma presenta una clara armonía con la constitución anterior, editada en el año 318 d. C (CTh, 1, 27, 1). La intención de la cancillería imperial era asesorar, aclarar y fijar el alcance, el contenido y la eficacia de algunos aspectos de la *episcopalis audientia* al prefecto del pretorio (Ablabi) y a todos los jueces imperiales. Cuestiones relativas a la nueva jurisdicción canónica, a las opiniones y las sentencias emanadas de los tribunales cristianos eran objeto de regulación, «*episcopalis audientia, quid de sententiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus, Ablabi, parens karissime atque amantissime*».

28 Jacobo Godofredo afirmaba que Sirm. 1 era falsa. Mommsen, Haenel y Landau creían en su autenticidad. Con literatura abundante: M. M. MARTÍN GARCÍA, o. c., 122-123.

El emperador Constantino afirmaba: «puesto que quisiste pedirnos instrucción sobre *episcopalis audientia* (*a nobis instrui voluisti*), promulgamos esta ley para todo el Imperio». La ley fue fruto de las consultas formuladas por el prefecto del pretorio Ablabi a la cancillería imperial. Es por ello por lo que creo que se concibió de forma originaria como un rescripto, aunque luego el emperador decidió que se publicase y entrase en vigor como una ley perpetua, en forma de edicto general: *«hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina comprimentes, ut miseri homines longis ac paene perpetuis»*.

No sabemos si la petición del rescripto fue una iniciativa originaria del prefecto del pretorio o fue fruto de alguna consulta formulada por algún juez de algún convento o un gobernador de provincia del Imperio. La cancillería se propone responder e instruir mediante este rescripto al prefecto y a todos los jueces de forma estable en materia de *episcopalis audientia*. Su publicación como edicto demostraría que era voluntad del emperador perpetuar en el Imperio la potestad pública de los obispos y de sus tribunales de la ley cristiana, dar seguridad jurídica a su procedimiento especial y fijar el alcance, los límites y la eficacia de sus resoluciones. En este sentido, M. M. Martín García ha señalado acertadamente que Sirm. 1 «contenía una regulación global de la institución»²⁹.

El edicto imperial de Sirm.1 declara, establece, explica, de forma didáctica desarrolla y sanciona de forma extensa *episcopalis audientia*:

- Las partes litigantes pueden solicitar el conocimiento de su causa civil (derecho de propiedad, amparo posesorio o cualquier otro negocio civil) en *episcopalis audientia*: *«quicumque itaque litem habens, sive possessor sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur»*.
- Si el proceso concreto ya estuviese conociéndose por un juez imperial, las partes, de mutuo acuerdo o bien de forma unilateral, aun con la oposición de la parte contraria, en cualquier momento del proceso y siempre antes de que se haya dictado sentencia firme pueden solicitar y pedir a aquel que paralice y transfiera a las partes litigantes y la causa a la jurisdicción y el conocimiento del tribunal episcopal cristiano: *«vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum iam cooperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur»*.

29 M. M. MARTÍN GARCÍA, o. c., 118.

- Están legitimados para ser partes en el proceso de *episcopalis audientia* mayores y menores. Se abría así también la posibilidad de solicitar amparo al tribunal cristiano para las mujeres viudas y los impúberes, hijos de familia sujetos a tutela. La mujer viuda podía defender sus intereses hereditarios e incluso solicitar tutor, en jurisdicción voluntaria episcopal, para sus hijos impúberes, así como la administración de los bienes de sus hijos, aunque necesitase la *auctoritas* de aquel. Los menores impúberes podían solicitar el amparo de sus intereses económicos frente a malversaciones o administraciones desleales de su tutor.
- El obispo está obligado a conocer de las pretensiones de las partes, investigar sobre la contienda y decidir su juicio siempre, de acuerdo con la ley cristiana, *sacrosanctae religionis auctoritas*.
- Las causas que puede conocer el tribunal podían ser tanto del derecho civil como del derecho pretorio: «*omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur*». Este apartado legal permitía a los obispos integrar y conciliar los valores filosóficos (*charitas et pietas*) y la ley cristiana con los valores filosóficos (*aequitas et humanitas*) y la ley romana. Surgía así una nueva fuente creadora del derecho, que se irá desarrollando en las audiencias y las resoluciones de los tribunales cristianos, durante el Bajo Imperio y la etapa justiniana.
- Los pronunciamientos de los obispos estaban basados en la autoridad y la legitimidad de la ley cristiana, en su carácter sagrado y santo y en la legitimidad y autoridad superiores de la nueva religión, *sacrosanctae religionis auctoritas*.
- Las decisiones siempre son y deben permanecer inviolables e incorruptas: «*sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latae sine aliqua aetatis discretione inviolatas semper incorruptasque servari*».
- Las opiniones del tribunal cristiano creaban derecho firme: «*episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur*».
- Las resoluciones arbitrales ponían fin a los contenciosos y eran vinculantes para las partes. El emperador hacía una advertencia legal a los litigantes. Una vez dictada sentencia por el tribunal cristiano, no podían retractarse ni renunciar a ella: «*nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit*».

- Correspondía a todos los jueces imperiales la ejecución de las sentencias y decisiones arbitrales civiles dictadas por los tribunales de los obispos cristianos: «*et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere*».

3. LA PERSPECTIVA JURÍDICA Y PROCESAL DE LOS OBISPOS

En este contexto histórico y jurídico del Bajo Imperio, los escritos literarios de los obispos confirman que frecuentemente eran llamados por las partes y sus abogados para resolver las disputas en sus tribunales, tanto en oriente como en occidente³⁰. A menudo, las actividades públicas de la audiencia constituían cargas molestas y comprometidas. Las actuaciones de mediación y las decisiones arbitrales de las causas civiles podían conducir a falsas acusaciones de terceros y a las enemistades con los ricos y los poderosos³¹.

Desde una óptica procesal, san Jerónimo (342-420 d. C.) afirmaba que el obispo tenía que ser justo. Tenía que poner paz en las controversias sometidas a su juicio, por el bien común de todo su pueblo: «*iustus quoque et us episcopus esse debet, ut iustitiam in populis quibus praeest exerceat... Inter laici autem episcopi iustitiam hoc interest, quod laicus potest apparere iustus in paucis*³²». El obispo ejerce y administra la justicia de Dios entre los laicos y concilia y resuelve los litigios entre los súbditos cristianos³³.

La justicia divina y las leyes cristianas³⁴ eran las bases sólidas de las decisiones arbitrales³⁵. San Ambrosio (340-397 d. C.) sostenía que el obispo debía ser siempre un juez de lo bueno y de la equidad, *bonus enim iudex*³⁶ (principios jurídicos del derecho natural y del *ius gentium*, adoptados por los pretores y la jurisprudencia romana). Para este padre de la Iglesia, obispo de Milán, además, la ley cristiana y la normativa eclesiástica tenían que armonizarse con el derecho romano. Las causas debían ser enjuiciadas, valoradas y resueltas de acuerdo con las

30 SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum*, in: PL. 40, 576.

31 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerdotio*, in: PG 48, 658-660. J. BELDA INIESTA, *La iurisdictio episcopalis entre el Imperio y la Christianitas: Aproximación histórico-canónica a la aparición de la potestas sacra*, in: *Ius Romanum* 2 (2015) 400.

32 SAN JERÓNIMO, *Commentaria in epistolam ad Titum*, in: PL. 26, 603.

33 *Ibid.*, in: PL. 26, 603.

34 *Ibid.*

35 CTh. 1, 27, 1. SAN AMBROSIO, Epístola XLII, in: B. DE LOYNES DE FUMICHON, o. c., 257.

36 SAN AMBROSIO, *Expositio in psalmum David CXVIII*, in: PL 15, 194.

respuestas justas de la jurisprudencia clásica, las constituciones y las leyes imperiales: «.... *iusta leges et iura pronuntiat*»³⁷.

4. EDICTO DE TESALÓNICA, *CUNCTOS POPULOS*, (TEODOSIO I, 380 D. C.): LA RELIGIÓN CRISTIANA ES LA ÚNICA RELIGIÓN OFICIAL DEL IMPERIO

La innovadora estructura jurídica constitucional pública que Constantino creó para la Iglesia y los tribunales episcopales cristianos tuvo momentos posteriores de riesgos. El emperador Juliano el Apóstata (355-360 d. C.) combatió de nuevo la religión nicena: «.... *christianam religionem arte potius quam potestate insectatus, ut negaretur fides Christi et idolorum cultus susciperetur, honoribus magis provocare quam tormentis cogere studuit*»³⁸.

El César intentaba destruir la jerarquía, confiscar el patrimonio de la iglesia, abolir de forma permanente la licitud de la nueva religión, promover los cultos romanos y el orden clásico. Si su campaña anticristiana hubiese triunfado, habría sido, probablemente, el final de la religión, de la jerarquía y de sus nuevos tribunales imperiales episcopales. Juliano el Apóstata constituyó un peligro auténtico para la vida del cristianismo y, en consecuencia, para la *episcopalis audientia*³⁹. La brevedad de su mandato impidió su éxito.

La fuerza espiritual del cristianismo en la población romana (propugnaba la ley y la justicia divina, la salvación y la resurrección de todos los hombres buenos) y las actividades de caridad y de beneficencia de la Iglesia con los más pobres y necesitados, así como la solidez de su implantación física y patrimonial (construcción de nuevas iglesias y basílicas, hospitalares, orfanatos, asilos), eran cada vez mayores en todas las ciudades del Imperio.

Esta organización y la aceptación sólida del cristianismo por muchos ciudadanos condujeron a Teodosio I el Grande a declarar el cristianismo como única

37 SAN AMBROSIO, o. c., in: PL 15, 194. Ver: J. DAZA MARTÍNEZ, (1982). La *episcopalis audientia* y el principio de equidad en la época posclásica, in: *Anales de la Universidad de Alicante*, n. 1, 1982, 79-98. J. BELDA INIESTA, El ministerio judicial del obispo hasta el surgimiento de la *Lex Christiana* (SS. I-IV), in: *Anuario de Derecho Canónico* 4 (2015) 399-401.

38 PAULO OROSIO, *Historiarum adversus paganos*, cp. XXX, 2-3.

39 Iul. Ep. 114. 437a (M. CALTABANO, L'epistolarium di Giuliano Imperatore, Napoli: M. D'Auria Editore, 1991, 387), PAULO OROSIO, *adversus paganos*, cp. XXX, pp. 4-5. «*Iulianus autem bellum adversum Parthos parans cum Romanas vires contractas undique ad destinanatam secum traheret perditionem, Christianorum sanguinem dis suis vout, palam persecuturus ecclesias... episcopos monachos omnesque eius loci sanctos bestiis etiam saevioribus obiceret spectaretque laniando*»: GREGORIO NAC., Ora. 4; 96; 4, 97, in: PG 35, 630. SOZOM, Hist eccl., 5, 18, 1, in: PG 76, 1269; F. CUENA BOY, Juliano el Apóstata y la *episcopalis audientia*, in: *Vergentis* 1/4 (2017) 57-76. SAN AMBROSIO, epístola XLII.

religión oficial del Estado (Edicto de Tesalónica, 27 de febrero de 380 d. C., *Cunctos Populos*). El cristianismo pasó de ser una doctrina perseguida a ser una «religión perseguidora». Con el apoyo y el respaldo imperiales, los obispos, mediante sínodos, concilios y sus tribunales canónicos, tenían medios para seguir combatiendo las nuevas herejías y los cultos paganos. Así, solo un año después, el I concilio de Constantinopla, convocado por el propio emperador Teodosio, condenaba las tesis de Macedonio. Este último negaba la divinidad del Espíritu Santo⁴⁰. Frente a los arrianos, quienes negaban la divinidad original de Cristo, y de los nuevos macedonios (*pneumatómacos*), las tesis cristianas católicas ortodoxas del credo niceno-constantinopolitano prevalecían y eran afirmadas con rotundidad.

5. *EPISCOPALIS AUDIENTIA*: ARCADIO (383-408 D. C., EMPERADOR DE ORIENTE) Y HONORIO (393-423 D. C., EMPERADOR DE OCCIDENTE)

En este nuevo contexto oficial, favorable para el cristianismo niceno, la *episcopalis audientia* fue de nuevo objeto de atención y regulación por Arcadio y Honorio, emperadores, hijos y sucesores de Teodosio I, en el año 398 d. C.:

Si qui ex consensu apud sacrae legis antistitem litigare voluerint, non vetabuntur, sed experientur illius (in civili dumtaxat negotio) arbitri more residentis sponte iudicium. Quod his obesse non poterit nec debet, quos ad praedicti cognitoris examen conventos potius afuisse quam sponte venisse constiterit, ARCAD. ET HONOR. AA. EUTYCHIANO PP⁴¹.

En consonancia con el marco público procesal de la legislación constantiniana, la constitución imperial reafirma, de nuevo, el carácter voluntario y arbitral del juicio civil de *episcopalis audientia, arbitri more residentis*⁴². La ley contiene una novedad, que era desconocida por la normativa anterior. Las partes tienen que prestar su consentimiento y estar de acuerdo en someterse, mediante estipulaciones y promesas (compromiso), a la jurisdicción arbitral episcopal, *sponte iu-*

40 F. LABARGA, o. c., 88-89. S. ZAÑARTU, El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones, in: Teología y Vida XLVIII (2007) 471-497.

41 C. 1, 4, 7.

42 T. INDELLI, *La episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Valentiniano (sec. IV-V d. C.)*, in: Revista online SinTesi 1/2012 (2012) 9 (citado por L. CAPRARA, Un'ipotesi ricostruttiva dello svolgimento del processo episcopale in seno alle prime comunità cristiane, in: JUS- ONLINE 3 (2025) 8: chrome-extension://efaidnbmnmibpcajpcgkclefindmkaj/https://jusvitaeponsiero.mediabiblos.it/news/allegati/4%20Caprara.pdf

dicum. El contrato de arbitraje garantizaba el sometimiento voluntario, personal y patrimonial de las partes y de su causa a la *episcopalis audientia*.

La ley de los Césares hermanos parece establecer que las dos partes deben convenir someterse al tribunal cristiano del obispo de su residencia. En este sentido, T. Indelli sostuvo la necesidad de un consenso preventivo de los litigantes para acudir a la *episcopalis audientia*. La norma, sin embargo, no impedía que una parte la solicitase sin conocimiento de la otra. Según la ley C. 1, 4, 7, de Arcadio y Honorio, la falta de garantía y de promesa de comparecencia voluntaria no perjudicaba a la parte ausente (tal vez, no interesada inicialmente con el proceso arbitral episcopal) si, posteriormente, hubiese comparecido por requerimiento del tribunal: «*quod his obesse non poterit nec debet, quos ad praedicti cognitoris examen conventos potius afuisse*».

Los emperadores advierten, además, que la jurisdicción contenciosa arbitral se circunscriba a los asuntos y negocios civiles: «*in civili dumtaxat negotio*».

La *episcopalis audientia* complementaba a la jurisdicción civil de los jueces imperiales. Su naturaleza jurídica de jurisdicción pública especial arbitral se puso de relieve también con la ley imperial. Las causas tenían que ser juzgadas forzosamente por las leyes cristianas: «*sacrae legis antistitem litigare voluerint*».

Los mismos emperadores, diez años más tarde (408 d. C.) volvieron a legislar sobre la materia:

*Episcopale iudicium sit ratum omnibus, qui se audiri a sacerdotibus adquiererint. Cum enim possint privati inter consentientes etiam iudice nesciente audire, his licere id patimur, quos necessario veneramur eamque illorum iudicationi adhibendam esse reverentiam, quam vestris deferri necesse est potestatibus, a quibus non licet provocare. Per publicum quoque officium, ne sit cassa cognitio, definitioni exsecutio tribuatur. DAT. ID. DEC. BASSO ET PHILLIPO CONSS*⁴³.

La constitución, recogida por el Código Teodosiano, confirmaba que los litigantes que hubiesen elegido ser oídos por sacerdotes y prestaban su consentimiento mutuo para someter su contienda al juicio de los tribunales episcopales de la ley cristiana tenían que ser admitidos y escuchados. Es posible que las partes elaborasen un acuerdo o convenio escrito sobre la causa y que, además, prestasen promesas y juramentos de comparecencia al tribunal especial. Con el convenio y

43 CTh. 1, 27, 2 = C. 1, 4, 8.

el compromiso aceptaban la jurisdicción y el conocimiento y acataban la decisión jurídico-cristiana arbitral.

Los sacerdotes tenían que escuchar las pretensiones de las partes y, tras la fase probatoria, emitir su parecer. Las decisiones y las sentencias firmes de los obispos, según la ley imperial, eran inapelables y gozaban de cierto carácter sagrado⁴⁴. Las partes y el oficio público imperial les debía respeto y reverencia. Con todo, los obispos y los presbíteros no gozaban de jurisdicción ejecutiva. El cumplimiento forzoso de sus sentencias y decisiones jurídicas cristianas era potestad de los jueces imperiales. Estos hacían efectivo el conocimiento episcopal: «... *Per publicum quoque officium, ne sit cassa cognitio, definitioni exsecutio tribuatur*».

6. *EPISCOPALIS AUDIENTIA*: ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA PÚBLICA ESPECIAL PARA TODO EL IMPERIO (438-439 D. C.)

La cancillería imperial teodosiana diseñó la planta de administración de justicia estatal para todo el orbe en el Código Teodosiano (iniciado en el año 429 d. C. por Teodosio II, publicado en 438 d. C. en Oriente, Teodosio II, y 439 d. C. en Occidente, Valentiniano III):

- CTh. 1, 20, *De officio iudicium civilium*.
- CTh. 1, 21, *De officio iudicium militarum*.
- CTh. 1, 22, *De officio iudicium omnium*.
- CTh. 1, 27, *De episocpali definitio*ne.
- CTh. 1, 28, *De Defensoribus senatus*.
- CTh. 1, 29, *De Defensoribus civitatum*.

En la nómina de la compilación oficial imperial se encontraba la justicia arbitral cristiana de la *episcopalis audientia*. Con los sucesores de la dinastía teodosiana la jurisdicción arbitral de los obispos alcanzaba rango público oficial de tribunal especial arbitral, con competencia plena para dirimir disputas en todo el Imperio (Oriente y Occidente).

44 Sobre la potestad sagrada de los prelados, ver J. BELDA INIESTA, o. c., 1-27.

7. LOS TRIBUNALES CRISTIANOS: VALENTINIANO III (425-455 D. C.) Y MARCIANO (392-457 D. C.)

En el marco de la administración de justicia del imperio occidental, el emperador Valentiniano III, de la dinastía teodosiana, siguió dando fuerza y vigor a la *episcopalis audientia*.

A partir de Constantino, los obispos se fueron consolidando en auténticos defensores de los ciudadanos más débiles y de los pobres, así como de las mujeres, en especial de las viudas, de los ancianos, de los niños y de los enfermos. Su amparo se ejercía frente a los abusos de los *potentiores* e incluso frente al poder despótico de funcionarios y jueces públicos. La *episcopalis audientia* se iba constituyendo y consolidando en una verdadera jurisdicción especial y en un contrapeso de las actuaciones procesales y las sentencias inequitativas imperiales.

Las causas civiles y, en especial, la ordenación y el cuidado de los matrimonios y de las familias cristianas eran objeto de una singular atención, espiritual y jurisdiccional. Era interés de Estado proteger los oficios jurisdiccionales arbitrales y pacificadores de sacerdotes y obispos. Así lo entendió también la cancillería imperial de Valentiniano III. En el año 452 d. C., el César promulgó una nueva constitución (Nov. 35) en materia de *episcopalis audientia*:

Imp. Valentinianus a. Firmino praefecto praetorio et patricio. De episcopali iudicio diversorum saepe causatio est: ne ulterius querella procedat, necesse est praesenti lege sanciri. Itaque cum inter clericos iurgium vertitur, et ipsis litigatoribus convenit, habeat episcopus licentiam iudicandi, praeeunte tamen vinculo compromissi. Quod et laicis, si consentiant, auctoritas nostra permittit: aliter eos iudices esse non patimur, nisi voluntas iurgantium interposita, sicut dictum est, condicione praecedat, quoniam constat episcopos [et presbyteros] forum legibus non habere nec de aliis causis secundum Arcadii et Honorii divalia constituta, quae Theodosianum corpus ostendit, praeter religionem posse cognoscere. Si ambo eiusdem officii litigatores nolint vel alteruter, agant publicis legibus et iure communi: sin vero petitor laicus, seu in civili seu in criminali causa, cuiuslibet loci clericum adversarium suum, si id magis eligat, per auctoritatem legitimam in publico iudicio respondere compellat.

Según el emperador, es necesario que las partes requieran libremente la intervención del obispo. Para ello, debían prestar su consentimiento y estar de

acuerdo. Las partes elaboraban un convenio escrito⁴⁵ para establecer su conformidad: «... *quod et laicis, si consentiant, auctoritas nostra permittit*».

La función libre y electiva del arbitraje de la *episcopalis audientia* tenía que reforzarse por los litigantes con la realización recíproca de un compromiso previo (mediante estipulaciones, promesas, juramentos y cláusulas penales con garantía personal⁴⁶: «... *habeat episcopus licentiam iudicandi, praeeunte tamen vinculo conpromissi*». El compromiso conducía a un proceso arbitral para poner fin al litigio, probablemente de naturaleza y desarrollo similares al proceso judicial civil⁴⁷.

La ley distingue entre jurisdicción civil y jurisdicción canónica de los tribunales cristianos. La norma, siguiendo la anterior de Arcadio y Honorio, establece que los obispos solo tienen jurisdicción, foro y competencia legales para conocer de asuntos canónicos: «*quoniam constat episcopos [et presbyteros] forum legibus non habere nec de aliis causis secundum Arcadii et Honorii divalia constituta, quae Theodosianum corpus ostendit, praeter religionem posse cognoscere*». La ley declara la competencia legal y exclusiva de la iglesia cristiana para crear y dirimir en sus tribunales los asuntos, las causas y los litigios internos sobre la jerarquía, la administración, la doctrina y la disciplina. Según el emperador, cuando surgen disputas entre clérigos, el obispo tiene licencia para juzgar: «*cum inter clericos iurgium vertitur, et ipsis litigatoribus convenit, habeat episcopus licentiam iudicandi*».

Solo si las partes están de acuerdo y eligen libremente la *episcopalis audientia*, los sacerdotes pueden conocer de su causa civil. En caso de disenso, las contiendas solo podrán ser sometidas y conocidas por los jueces imperiales, de acuerdo con el derecho romano: «*agant publicis legibus et iure communi*».

Según parece desprenderse con claridad de la Nov. 35, los obispos eran jueces en las causas canónicas y árbitros en las civiles. Los tribunales cristianos se concebían por la cancillería imperial como una jurisdicción electiva, de derecho especial, frente a los tribunales civiles ordinarios romanos, que juzgaban de acuerdo

45 La utilización de convenios escritos y pactos de arbitraje, mediante promesas y estipulaciones penales para asegurar el cumplimiento de las decisiones de los árbitros por las partes litigantes era prescrita por las leyes imperiales clásicas y postclásicas C. 2, 55 (56). 1; C. 2, 55 (56). 2. C. 2, 55 (56). 3.

46 C. 2, 55 (56). 1; C. 2, 55 (56). 3.

47 Según el jurista clásico Paulo, libro *secundo ad edictum*: «**Compromissum ad similitudinem iudiciorum redigitur et ad finiendas lites pertinet**». Sobre el arbitraje compromisario, J. DAZA MARTÍNEZ, *Compromissum: su naturaleza jurídica*, in: *Anales de la Universidad de Alicante* 5 (1990) 89-134; J. DAZA MARTÍNEZ, *Compromiso: Contenido (segunda parte)*, in: *Anales de la Universidad de Alicante* 6 (1991) 59-102; A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN, *Derecho romano*, Madrid: Ed. Dykinson, 255-256.

con el derecho público y privado común del Imperio —*iure communi*—. Los laicos cristianos y no cristianos tenían la opción libre de acudir a ella o, si lo proferían, concurrir y someterse a la jurisdicción civil.

La ley imperial ampliaba también el ámbito de competencias de los obispos, pues disponía, además, que los tribunales de la ley cristiana podían enjuiciar tanto las causas civiles como las criminales —«*seu in civili seu in criminali causa*»— (matrimonios, divorcios, adulterios, tutelas, parricidios, estupros, abortos e infanticidios), así como imponer penas: excomuniones, suspensión y expulsión de la jerarquía eclesiástica, etc.

Posteriormente, el emperador Marciano (392-457 d. C.) estableció (por constitución imperial dirigida a Constantino, 456 d. C.) que la *episcopalis audientia* tuviese competencia exclusiva para conocer y resolver todas las causas relacionadas con la jerarquía y las personas (clérigos y laicos) pertenecientes a la organización interna de la Iglesia:

*Decernimus, ut, quicumque catholicarum ecclesiarum, quae subviro religiosissimo archiepiscopo huius almae urbis sunt, reverentissimum oeconomum sive de ecclesiasticis sive de propriis et ad ipsum solum pertinentibus causis vel quemcumque alterum earundem ecclesiarum clericum aliqua voluerit lite pulsare, apud memoratum beatissimum archiepiscopum causam dicat in negotiis audiendis fidem ac sinceritatem geminam praebiturum et sacerdotis et iudicis. Volentibus tamen actoribus pateat episcopale iudicium. Ac nullus, qui huiuscemodi intendit in sacrosanctas ecclesias vel praedictos clericos actionem, ad religiosissimum antistitem cognitorem ducatur invitus*⁴⁸.

Además, según la ley imperial, la *episcopalis audientia* constituía una jurisdicción voluntaria y electiva. Así, cualquier acción procesal sobre asuntos canónicos y civiles dirigida contra los ecónomos, administradores del patrimonio eclesiástico, clérigos o cualquier persona sujeta a los prelados puede ser conocida, si las partes lo quieren, previamente por la audiencia de un obispo, o bien directamente ante el tribunal del arzobispo metropolitano. Este último conocerá y resolverá el asunto con sinceridad, como sacerdote, y con buena fe, como juez.

48 C. 1, 4, 13.

8. EPISCOPALIS AUDIENTIA EN EL IMPERIO DE JUSTINIANO (527-565 D. C.)

Justiniano recibe y da continuidad a la normativa y a la institución de la *episcopalis audientia* de sus antecesores del Bajo Imperio. Así, con una constitución imperial del año 530 d. C. estableció:

Has autem accusatione, si quidem res ad ecclesiasticam statum pertinet, necesse esse iubemus, ut fiant apud solos religiosissimos episcopos, aut metropolitanos, aut apud sacras sínodos, aut sanctissimos patriarchas; si vero civilium rerum controversia sit, volentes queationem apud antistites instituere patimur, invitos tamen non cogimus, quum ipsis etiam iudicia civilia sint, si ea adire malint, apud quae licet etiam de criminibus cognoscere⁴⁹.

La cancillería de los juristas bizantinos confirma que la *episcopalis audientia* es un jurisdicción electiva, especial y arbitral. Si los ciudadanos lo deseaban, los tribunales cristianos pueden conocer de todas las causas civiles, e incluso, criminales. Si no querían, eran libres de concurrir a la jurisdicción imperial civil y penal, según los casos. Además, los obispos y los metropolitanos (obispos de capital de diócesis), los patriarchas e incluso los sínodos son competentes para conocer de oficio todos los asuntos eclesiásticos de la administración y la organización, así como las acusaciones internas contra obispos, presbíteros, diáconos y otras personas relacionadas con la Iglesia.

En diciembre del año 533 d. C. entran en vigor las *Institutiones* didácticas del emperador. Con ellas, la *episcopalis audientia* vuelve a recibir una sanción pública oficial de respaldo legislativo, como jurisdicción del organigrama completo de la administración de justicia del Imperio romano:

Nos autem per constitutionem nostram et huiusmodi difficultates hominum resecantes nec exspectata iussione praesidum disposuimus, si facultas pupilli vel adulti usque ad quingentos solidos valeat, defensores civitatum (una cum eiusdem civitatis religiosissimo antistite vel apud alias publicas personas) vel magistratus, vel iuridicum Alexandrinae civitatis tutores vel curatores creare, legitima cautela secundum eiusdem constitutionis normam praestanda, videlicet eoram periculo qui eam accipient⁵⁰.

La constitución estableció que los obispos eran competentes para nombrar tutores y curadores de los pupilos con un patrimonio superior a quinientos suel-

49 C. 1, 4, 29, 4, *AUTHENT*, *ut cum de appellat. cognosc.*

50 *Just. Inst.* 1, 20, 5.

dos. Con esta ley, los obispos eran situados con el mismo nivel y rango públicos que los prefectos de las provincias, los magistrados municipales y los defensores de las ciudades.

Justiniano aceptaba y daba continuidad a la planta judicial pública establecida por el Código Teodosiano (I, 20-1, 29). Los tribunales cristianos eran concedidos por la cancillería bizantina como una jurisdicción arbitral a la que acudir libremente tanto en vía voluntaria como contenciosa, de naturaleza especial. La *episcopalis audientia* era parte integrante de la administración pública de justicia del Imperio bizantino.

Con la Nov. 84, del año 539 d. C., la cancillería bizantina estableció que la *episcopalis audientia* era una jurisdicción competente para los asuntos penales⁵¹ y civiles⁵² y el orden administrativo del escalafón eclesiástico.

Posteriormente, con la Nov. 123, 21 (546 d. C.), los juristas orientales del emperador acometieron reformas de calado en la institución, relacionadas directamente con la jerarquía y las personas de la organización interna de la Iglesia, e incluso con terceros civiles:

Si quis contra aliquem clericum aut monachum aut diaconissam aut monastriam aut ascetriam habet aliquam actionem, doceat prius sanctissimum episcopum cui horum unusquisque subiacet, ille vero causam inter eos iudicet. Et si quidem utraque pars his quae iudicata sunt adquieverit, iubemus per loci iudicem haec executioni perfectae contradi. Si quis autem litigantium intra-X dies contradicat his quae iudicata sunt, tunc locorum iudex causam examinet. Et si invenerit iudicium recte factum, etiam per sententiam propriam hoc confirmet et executioni propriae tradat quae iudicata sunt, et non liceat secundo in tali causa victo appellare. Si vero iudicis sententia contraria fuerit his quae a deo amabili episcopo iudicata sunt, tunc locum habere appellationem contra sententiam iudicis, et hanc secundum legum ordinem referri et exerceri. Si tamen ex imperiali iussione aut iudiciali praecepto episcopus iudicat inter quascumque personas, appellatio ad imperium aut ad eum qui transmisit negotium refeatur.

La ley establece que las acciones judiciales contra miembros de la jerarquía o la organización eclesiástica (clérigo, monja o diaconisa) pueden ser conocidas por los magistrados laicos locales. Pero si las causas han sido sustanciadas y sentenciadas por los tribunales de los obispos, pueden ser apeladas en el plazo de

51 C.1, 3, 32. Nov. 84, Cap. I (539 d. C.).

52 Nov. 84, *Prefatio* (539 d. C.).

diez días, si sus decisiones entran en contradicción con las dictadas por aquellos, ante los jueces civiles imperiales.

Nov. 123, 21, 1:

Si vero crimen fuerit quod adversus quamlibet memoratarum reverentissimarum personarum inferatur, si quidem apud episcopum aliquis accusatur et ipse veritatem invenire potuerit, ab honore aut gradu hunc secundum ecclesiasticas regulas eliciat, et tunc competens iudex hunc comprehendat et secundum leges litem examinans finem imponat. Si vero prius civilem iudicem adeat accusatur et crimen per legitimam examinationem potuerit approbari, tunc episcopo locorum gesta monumentorum palam faciat et si ex eis cognoscatur proposita crimina commisisse eum, tunc ipse episcopus hunc secundum regulas ab honore seu gradu quem habet separat, iudex autem ultionem ei inferat legibus congruentem. Si vero putaverit episcopus gesta non iuste confecta, tunc liceat ei differre dudare honore seu gradu accusatam personam, ita tamen ut huiusmodi persona sub legitima cautela fiat, et ita ad nos negotium tam ab episcopo quam a iudice referatur, ut nos hoc cognoscentes quae videntar nobis iubeamus.

Si alguno de los miembros de la organización eclesiástica era acusado ante el tribunal del obispo, este podía sustanciar la causa y descubrir la verdad del asunto. El obispo podía expulsar de la iglesia al acusado (presbítero, diácono...). Este perdería su honor y su rango.

Los acusados tenían la posibilidad de elegir, en primer lugar, el juez civil local para que conociese de la acusación. Si el delito era probado y sentenciado conforme a derecho por el magistrado laico, se daba traslado de la sentencia al tribunal del obispo. Este último, de oficio, separaba al eclesiástico acusado. La ejecución penal de los delitos, de acuerdo con el derecho criminal romano, correspondía, sin embargo, a los jueces imperiales. Estos imponían la pena capital y decretaban su cumplimiento.

Si el tribunal cristiano dictaba una sentencia contradictoria con la emitida por el magistrado local, el obispo y el juez local podían apelar ante los tribunales centrales del emperador. Estos últimos decidían de nuevo, y de forma inapelable, sobre la acusación criminal.

Nov. 123, 21, 2:

Si quis autem pro pecuniaria causa contra aliquam memoratarum omnium personarum actionem habuerit aliquam, et episcopus distulerit inter eos iudicare, licentiam habeat actor civilem iudicem adire, ita tamen ut accusata persona nullo modo co-

gatur fideiussorem dare, sed solam cautionem sine iureiurando cum hypotheca suarum rerum exponere. Si vero pro criminali causa accusatio contra aliquam memoratarum personarum proponatur, sub legitima cautela accusata fiat persona. Si autem ecclesiastica causa est, nullam communionem habeant iudices civiles circa talem examinationem, sed sanctus episcopus secundum sacras regulas causae finem imponat.

La *episcopalis audientia* constituía para los laicos una jurisdicción especial, libre y electiva, de libre concurrencia con la civil. Incluso aunque aquellos hubiesen iniciado un arbitraje ante el tribunal del santo obispo. Según la cancillería imperial, el prelado podía suspender su arbitraje y permitir al demandante acudir a la jurisdicción civil. En este caso, el demandado no tenía que prestar fianzas personales. Era suficiente la constitución de una hipoteca sobre su patrimonio que respondiese de las deudas en el caso de vencer el demandante en juicio. En el caso de acusaciones criminales, el obispo haría las oportunas advertencias al acusador. Por último, los jueces civiles no tenían competencia para conocer de los asuntos eclesiásticos.

Con esta normativa, según E. Volterra (1998), «los emperadores cristianos reconocieron al obispo poderes de vigilancia sobre los magistrados laicos y también la función de defender los intereses de las clases más pobres frente a posibles abusos⁵³».

De estas importantes actividades de auxilio y de pacificación jurisdiccional arbitral, que interesaban a todos los ciudadanos y al poder público imperial, dio cuenta fiel el obispo de Roma san Gregorio Magno (540-604 d. C.):

Pero desde que he cargado sobre mis hombros la responsabilidad pastoral, me es imposible guardar el recogimiento que yo quería, solicitado como estoy por tantos asuntos. Me veo, en efecto, obligado a dirimir las causas, ora de las diversas Iglesias, ora de los monasterios, y juzgar con frecuencia de la vida y de la actuación de los individuos en particular: otras veces tengo que ocuparme de los asuntos de orden civil... (*Homilías sobre el libro del profeta Ezequiel*, libro 1, 4-6).

53 E. VOLTERRA, *Instituciones de derecho privado romano*, [trad. Por J. Daza Martínez], Madrid: Civitas, 1986, 283.

9. CONCLUSIONES

La *episcopalis audientia* fue una institución conocida por las primeras comunidades cristianas. Los obispos gozaban de autoridad y carácter sagrado. Eran pacificadores de las controversias y jueces de las disputas de sus comunidades y rebaños de fieles. Tras la superación de una primera fase de persecuciones, en los primeros decenios del siglo IV, Constantino entendió que tolerar a la nueva religión⁵⁴ e incorporar a la administración del Imperio a los tribunales cristianos eran asuntos en interés y beneficio del Estado. No solo fortalecía su administración de justicia, sino que cohesionaba y pacificaba las tensiones entre «nazarenos» y ciudadanos que practicaban otras religiones. Con estos fines, el emperador concibió la *episcopalis audientia* como una nueva jurisdicción pública especial (*lex christiana*), que complementaba a las restantes jurisdicciones civiles.

Posteriormente, con el reconocimiento del cristianismo por Teodosio I (*Cunctos Populos*, 380 d. C.) como única religión oficial del Estado y del Imperio, y hasta el fin del gobierno del Emperador Justiniano (565 d. C.), los tribunales cristianos fueron asumiendo de forma exclusiva todas las competencias para conocer de los asuntos canónicos y de la jerarquía. Para los laicos, la *episcopalis audientia* se fue diseñando por las sucesivas cancillerías imperiales como una jurisdicción pública, libre, voluntaria, especial, de naturaleza compromisaria y arbitral. Las decisiones de los obispos complementaban y ayudaban, con el recurso a las normas de la ley divina cristiana (derecho especial de equidad), a la jurisdicción civil imperial. Con todo, esta última fue siempre superior. Los obispos dictaban sentencias en asuntos civiles e incluso penales. Pero su ejecución correspondía siempre a los jueces civiles laicos del Imperio.

Los tribunales cristianos nacieron como una institución *de facto* para los Césares en los siglos II y III d. C. Con el devenir de los tiempos posclásicos y bizantinos, la audiencia episcopal se consolidó como una jurisdicción y una administración de justicia pública, de naturaleza especial (sagrada, santa, cristiana), al servicio de todos los ciudadanos y, de forma relevante, para la defensa de los más pobres frente a los *potentiores*. Su naturaleza pacificadora y sus funciones de integración de los ciudadanos cristianos y de los de distintas religiones condujeron a su adopción legislativa y constitucional por los Césares, con el fin de completar los poderes y organigramas permanentes judiciales del Estado.

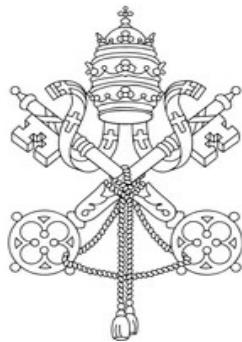
54 Edicto de Milán (313 d. C.). Ver J. R. CARBÓ GARCÍA, El Edicto de Milán: Perspectivas interdisciplinares, Murcia: UCAM, 2017, 1-617.

REFERENCIAS

- BELDA INIESTA, J., El ministerio judicial del obispo hasta el surgimiento de la *Lex Christiana* (SS. I-IV), in: Anuario de Derecho Canónico 4 (2015) 387-401.
- BELDA INIESTA, J., La *iurisdictio episcopalis* entre el Imperio y la *Christianitas*: Aproximación histórico-canónica a la aparición de la *potestas sacra*, in: *Ius Romanum* 2 (2015) 1-27.
- CARBÓ GARCÍA, J. R., El Edicto de Milán: Perspectivas interdisciplinares, Murcia: UCAM, 2017.
- CÁRDENAS BALABARCA, Y., El Concilio de Nicea: Una perspectiva histórica, in: Revista ESTRATEGIAS. Para el cumplimiento de la Misión 7/1 (2010) 121-128.
- CUENA BOY, F., Juliano el Apóstata y la *episcopalis audientia*, in: *Vergentis* 1/4 (2017) 57-76.
- DAZA MARTÍNEZ, J., La *episcopalis audientia* y el principio de equidad en la época posclásica, in: Anales de la Universidad de Alicante 1 (1982) 79-98.
- DAZA MARTÍNEZ, J., *Compromissum*: su naturaleza jurídica, in: Anales de la Universidad de Alicante 5 (1990) 89-134.
- DAZA MARTÍNEZ, J., Compromiso: Contenido (segunda parte), in: Anales de la Universidad de Alicante 6 (1991) 59-102.
- DE LOYNES DE FUMICHON, B., Bishops as arbitrators in the early church: the *episcopalis audientia*, in: Arbitration International 39 (2023) 257.
- FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., Derecho romano, Madrid: Ed. Dykinson (2025).
- CAPRARÀ, L., Un'ipotesi ricostruttiva dello svolgimento del processo episcopale in seno alle prime comunità cristiane, in: JUS- ONLINE 3 (2025) 8: chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpceglclefindmkaj/https://jusvitaepensiero.mediabiblio.it/news/allegati/4%20Caprara.pdf
- LABARGA, F., Historia de la Iglesia antigua y medieval, Pamplona: Eunsa, 2021.
- GRELOT, P., Los Evangelios. Origen, fechas, historicidad, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984.
- GUIJARRO, S., Los cuatro Evangelios, Salamanca: Sígueme, 2021.
- MARTÍN GARCÍA, M. M., El proceso judicial ante el obispo en el primer milenio del cristianismo. Aproximación al estado de la cuestión sobre la *episcopalis audientia*, in: *Vergentis* 1 (2015) 107-130.
- SIRKS, A. J. B., The *episcopalis audientia* in Late Antiquity, in: Droit et cultures 65/1 (2013) 2: <https://doi.org/10.4000/droitcultures.3005>
- TORRES RODRÍGUEZ C. (ed.), Paulo Orosio. Su vida y sus obras (Galicia histórica), A Coruña: Fundación Barrie de la Maza, 1985.
- VISMARA, G., La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX), Milán: Giuffrè, 1995.
- VOLTERRA, E., Instituciones de derecho privado romano, [trad. Por J. Daza Martínez], Madrid: Civitas, 1986, 283.

ZAÑARTU, S., El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones, in: Teología y Vida, vol. XLVIII, 2007.

DICASTERO PER I TESTI LEGISLATIVI



**NOTA ESPLICATIVA SUL DIVIETO DI CANCELLAZIONI NEL
REGISTRO PARROCCHIALE DEI BATTESEMI**

Bolletino 0259 (17.04.2025)

Il Diritto Canonico non consente di modificare o cancellare le iscrizioni fatte nel Registro dei Battesimi, se non per correggere eventuali errori di trascrizione. Detto Registro ha per fine dare certezza su determinati atti, rendendo possibile verificare la loro effettiva esistenza.

Il can. 535 CIC impone obbligatoriamente che ogni parrocchia abbia un proprio Registro dei Battesimi. Detto Registro, che la parrocchia è tenuta a custodire (can. 535 §1 CIC), serve per l'annotazione dei sacramenti che, come quello del Battesimo, la Chiesa cattolica amministra una sola volta. Essendo il

Battesimo la condizione per ricevere gli altri sacramenti, accanto all'annotazione del Battesimo viene eventualmente registrata l'amministrazione degli altri sacramenti che non è dato iterare (Cresima e Ordine sacro), e altri atti come la celebrazione del sacramento del matrimonio (che non può rinnovarsi salvo dichiarazione di nullità del vincolo), la professione perpetua in un istituto religioso che, a sua volta, vieta l'acceso al matrimonio (can. 535 §2 CIC), il cambiamento di rito (can. 535 §2 CIC) e l'adozione (can. 877 §3 CIC), la quale genera nella Chiesa un impedimento matrimoniale (can. 1094 CIC).

Il Registro dei Battesimi, di conseguenza, rappresenta il riscontro oggettivo di azioni sacramentali, o relative ai sacramenti, compiute storicamente dalla Chiesa. Si tratta di fatti storici ecclesiali di cui occorre tener conto agli effetti del buon ordine amministrativo-pastorale, per motivi teologici, per la sicurezza giuridica, e anche per l'eventuale tutela dei diritti della persona coinvolta e di soggetti terzi.

Di conseguenza, non è consentito modificare o cancellare i dati iscritti nel Registro, salvo che per correggere eventuali errori di trascrizione. Anche se il can. 535 CIC non lo afferma esplicitamente, dall'imperativa formulazione delle norme, che prescrivono l'iscrizione e la certificazione degli atti si desume senza dubbio tale assoluto divieto. Se la Chiesa non avesse queste norme generali sulla obbligatorietà della registrazione del Battesimo, non sarebbe possibile alla Chiesa stessa realizzare l'attività sacramentale, in quanto la ricezione «valida» dei Sacramenti richiede certezza sulla ricezione del Battesimo. Un ministro non può consentire la celebrazione di altri sacramenti se non è certificata la ricezione del Battesimo.

Al Registro di Battesimo è necessario apportare, invece, per disposizione legale eventuali nuove circostanze rilevanti segnalate dal diritto canonico che, abitualmente, devono essere manifestate al titolare della parrocchia, in quanto responsabile del Registro. Tale è il caso, come già detto, dell'effettiva ricezione della cresima, dell'ordine sacro, della celebrazione del matrimonio, della professione religiosa, del cambiamento di rito, e dell'adozione. La non registrazione di questi atti impedirebbe la normale e semplice amministrazione dei sacramenti nella Chiesa, non essendo ragionevole alternativa dover indagare, volta per volta e nei singoli casi, l'effettiva previa ricezione di quei atti sacramenti che è requisito di validità per ricevere altri sacramenti.

Il Registro di Battesimo non è una lista di membri, bensì una registrazione dei battesimi che hanno avuto luogo. Avendo come sola finalità quella di attestare un «fatto» storico ecclesiale, esso non intende accreditare la fede religiosa delle singole persone o il fatto che un soggetto sia membro della Chiesa. Infatti, i sacramenti ricevuti e le registrazioni effettuate non limitano in alcun modo la libera volontà di quei fedeli cristiani che, in forza di essa, decidono di abbandonare la Chiesa.

Al Registro del Battesimo dovrà essere apportato, eventualmente, l'*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*', quando una persona indica di voler abbandonare la Chiesa Cattolica. Anche se i dati contenuti nei Registri della Chiesa non possono essere cancellati, in considerazione della finalità del proprio interesse e di quello di tutti i soggetti coinvolti, su semplice richiesta della persona coinvolta è consentito aggiungere le sue manifestazioni di volontà in tal senso nel contesto di un'udienza in contraddittorio.

Il Registro di battesimo permette di rilasciare certificati circa la ricezione del battesimo qualora il soggetto coinvolto intenda ricevere altri sacramenti. In tale caso, oltre a rilevare la condizione di battezzato della persona interessata, la registrazione è garanzia rispetto a terze persone nella Chiesa Cattolica, sia nel caso della celebrazione del matrimonio, sia nei confronti di coloro che hanno il compito di garantire la valida amministrazione di successivi sacramenti o l'assunzione di specifici impegni (come la professione perpetua nella vita religiosa), che hanno il Battesimo come requisito.

L'intero ordinamento canonico è coerente con tali principi. Il can. 869 CIC, per esempio, non rappresenta affatto un'ipotesi di nuova amministrazione del battesimo. Esso solo permette al ministro di amministrare *sub conditione* il Battesimo nei casi in cui risulti “incerto” se un soggetto – di solito un bambino – abbia ricevuto il sacramento. In tali casi non c'è una nuova amministrazione del Battesimo, poiché il ministro pone come condizione di efficacia dei suoi atti di non voler amministrare il Battesimo nel caso il soggetto fosse già stato battezzato.

La condizione di battezzato, infatti, è un elemento «oggettivo», e non è possibile battezzare chi è già battezzato, poiché detta azione sarebbe semplicemente «nulla» dal punto di vista sacramentale.

Per la registrazione degli atti occorre aver notizia certa del fatto avvenuto. Perciò, il can. 875 CIC chiede che nella celebrazione del battesimo – come peraltro in altri sacramenti non iterabili – vi sia la presenza di testimoni, così che

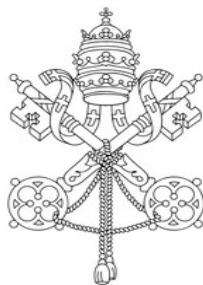
la loro attestazione dia al Responsabile del Registro la necessaria certezza del fatto avvenuto che è tenuto a registrare. Detto testimone non può sostituirsi al Registro, perché è solo elemento di certezza per chi deve compiere la registrazione.

Città del Vaticano 7 aprile 2025

✠ FILIPPO IANNONE O.C. ✠ JUAN IGNACIO ARRIETA

Prefetto

Segretario



DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS
NOTA EXPLICATIVA SOBRE LA PROHIBICIÓN DE BORRADO EN EL
REGISTRO PARROQUIAL DE BAUTISMOS

Bulletin 0259 (17.04.2025)

El derecho canónico no permite que se modifiquen o cancelen las inscripciones realizadas en el Registro de Bautismos, salvo para corregir posibles errores de transcripción. La finalidad de este Registro es proporcionar certeza sobre determinados actos, permitiendo verificar su existencia real.

El canon 535 del Código de Derecho Canónico (CIC) exige que cada parroquia tenga su propio Registro de Bautismos. Este Registro, que la parroquia está obligada a llevar (can. 535 §1 CIC), sirve para la anotación de los sacramentos que, como el Bautismo, la Iglesia Católica administra una sola vez. Dado que el Bautismo es la condición para recibir los demás sacramentos, la administración de los otros sacramentos que no se pueden repetir (Confirmación y Orden sagrado), y otros actos como la celebración del sacramento del matrimonio (que no se puede renovar a menos que se declare nulo el vínculo), la profesión perpetua en un instituto religioso, que a su vez prohíbe el acceso al matrimonio (can. 535 §2 CIC), el cambio de rito (c. 535 §2 CIC) y la adopción (c. 877 §3 CIC), que genera un impedimento matrimonial en la Iglesia (c. 1094 CIC).

El Registro de Bautismos, por tanto, representa la constancia objetiva de las acciones sacramentales, o relativas a los sacramentos, realizadas históricamente por la Iglesia. Se trata de hechos eclesiales históricos que deben ser tenidos en cuenta a efectos de buen orden administrativo-pastoral, por razones teológicas, de seguridad jurídica y también para la posible protección de los derechos de la persona implicada y de terceros.

En consecuencia, no está permitido modificar o cancelar los datos inscritos en el Registro, salvo para corregir posibles errores de transcripción. Aunque el canon 535 del Código de Derecho Canónico no lo dice explícitamente, esta prohibición absoluta se deduce sin duda de la redacción imperativa de las normas, que prescriben la inscripción y certificación de los actos. Si la Iglesia no dispusiera de estas normas generales sobre la obligatoriedad del registro del Bautismo, no sería posible para la propia Iglesia llevar a cabo la actividad sacramental, ya que la recepción «válida» de los sacramentos requiere certeza sobre la recepción del Bautismo. Un ministro no puede permitir la celebración de otros sacramentos si no se certifica la recepción del Bautismo.

Por otra parte, es necesario añadir al Registro de Bautismo, por disposición legal, cualquier nueva circunstancia relevante indicada por el derecho canónico, que normalmente debe ponerse en conocimiento del titular de la parroquia, como responsable del Registro. Tal es el caso, como ya se ha dicho, de la recepción efectiva de la confirmación, las órdenes sagradas, la celebración del matrimonio, la profesión religiosa, el cambio de rito y la adopción. La no inscripción de estos actos impediría la normal y sencilla administración de los sacramentos en la Iglesia, ya que no es una alternativa razonable tener que investigar, caso por caso y en casos individuales, la efectiva recepción previa de esos sacramentos, requisito de validez para recibir otros sacramentos.

El Registro de Bautismos no es una lista de miembros, sino un registro de los bautismos que han tenido lugar. Dado que su única finalidad es certificar un «hecho» eclesial histórico, no pretende acreditar la fe religiosa de las personas ni el hecho de que una persona sea miembro de la Iglesia. De hecho, los sacramentos recibidos y las inscripciones realizadas no coartan en modo alguno el libre albedrío de aquellos creyentes cristianos que, en virtud de los mismos, decidan abandonar la Iglesia.

El *actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica* debe añadirse al Registro de Bautismo, si es necesario, cuando una persona manifiesta su deseo de abandonar la Iglesia Católica. Aunque los datos contenidos en los Registros eclesiásticos no puedan suprimirse, en atención a la finalidad de su propio interés y del de todos los implicados, se permite, a petición de la persona implicada, añadir sus manifestaciones de intención en este sentido en el marco de una audiencia contradictoria.

El registro de bautismo permite expedir certificados de recepción del bautismo si el interesado tiene la intención de recibir otros sacramentos. En tal caso, además de dejar constancia de la condición de bautizado del interesado, el registro es una garantía frente a terceros en la Iglesia católica, tanto en el caso de la celebración del matrimonio, como frente a aquellos cuyo cometido es garantizar la válida administración de sacramentos posteriores o la asunción de compromisos específicos (como la profesión perpetua en la vida religiosa), que tienen como requisito el Bautismo.

Todo el orden canónico es coherente con estos principios. El canon 869 CIC, por ejemplo, no representa en absoluto la hipótesis de una nueva administración del Bautismo. Sólo permite al ministro administrar el Bautismo *sub conditione* en los casos en que es «*incerto*» si un sujeto -normalmente un niño- ha recibido el sacramento. En tales casos, no hay una nueva administración del Bautismo, ya que el ministro pone como condición para la eficacia de sus actos que no desea administrar el Bautismo si el sujeto ya ha sido bautizado.

En efecto, la condición de bautizado es un elemento «*objetivo*», y no es posible bautizar a alguien que ya está bautizado, puesto que tal acción sería simplemente «*nula*» desde el punto de vista sacramental.

Para la inscripción de los actos, es necesario tener un conocimiento cierto del acontecimiento que ha tenido lugar. Por esta razón, el canon 875 del Código de Derecho Canónico exige que en la celebración del bautismo -como en otros sacramentos no inscribibles- estén presentes testigos, para que su atestación pueda dar al encargado del Registro la certeza necesaria del hecho acaecido, que está obligado a inscribir. Este testigo no puede sustituir al Registro, porque sólo es un elemento de certeza para la persona que debe realizar la inscripción.

Ciudad del Vaticano 7 de abril de 2025

✠ FILIPPO IANNONE O.C. ✠ JUAN IGNACIO ARRIETA

Prefetto

Segretario

COMENTARIO

La Nota explicativa del Dicasterio no añade nada nuevo a lo ya contenido en la disciplina vigente, sino que es una aclaración ante cuestiones que se habían planteado al Dicasterio por las complicaciones que han traído fundamentalmente los casos de apostasía, donde los interesados solicitan ser «borrados» de la Iglesia católica, pero también por los problemas relacionados con las peticiones de los denominados cambios de «género» para que se modifique en el asiento el nombre original por el nuevo adoptado y que figura como el actual en el registro civil.

Como indica la nota, el canon 535 §1 establece que cada parroquia debe llevar libros parroquiales, incluyendo el de bautismos. El párroco es el responsable de mantener esos libros, anotando y asegurando la integridad y disponibilidad de los registros para fines pastorales y jurídicos, ya que son esenciales para conocer y poder certificar la situación canónica del fiel. La normativa permite corregir errores materiales en las inscripciones, pero no autoriza la modificación o cancelación de datos que reflejan hechos reales. Esto garantiza la integridad histórica del registro y la certeza jurídica de los actos sacramentales realizados.

Es importante reafirmar que el registro de Bautismos no es un «fichero» en el sentido de la Ley de Protección de datos (bases de datos automatizadas), sino un registro manual que certifica hechos eclesiales históricos, mientras se mantengan en la forma actual de libro. Su función principal es proporcionar certeza sobre la administración del Bautismo y de otros sacramentos, permitiendo verificar su existencia real. «Evidentemente el problema surgirá si la gestión de los libros se informatiza completamente y se sustituyen los libros tradicionales por impresos editados y cumplimentados por ordenador: podrían entonces ser considerados ficheros en sentido propio (información organizada, en una base de datos, fácilmente accesible) y estarían sometidos al control y vigilancia permanente de la autoridad civil, quien incluso podría ordenar la supresión de determinados registros cuando el interesado así lo reclamara»¹. Por esto mismo resulta indispensable mantener los libros cumplimentados a mano.

Como indica la normativa, el párroco del lugar del bautismo deberá anotar en el libro el nombre del bautizado, del ministro (especificando el oficio y, si es diácono o laico, si lo hizo con licencia del párroco), padres naturales o adoptivos (nombres, apellidos y domicilio), padrinos y testigos si los hubo (nombres,

1 JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, Comentario al documento: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Orientaciones acerca de los libros sacramentales Parroquiales, 23 de abril de 2010, in: REDC 67/169 (2010) 982.

apellidos y domicilio), lugar y día del nacimiento (si se desconoce, la edad aproximada) y de la administración (ciudad o pueblo, iglesia con su título, diócesis y provincia civil) (c. 877 §1).

En el margen de la partida han de anotarse la confirmación (imprime carácter de modo que no puede reiterarse), el matrimonio (y en su caso la declaración de nulidad o la disolución), la recepción del orden o la profesión perpetua (ambos causan impedimento matrimonial y el primero imprime carácter), la adopción y el cambio de rito, así como la apostasía por acto formal (c. 535 §2).

También será necesario ahora anotar marginalmente los cambios de nombre o de género (cuando el interesado presenta documento civil que lo acredite) o las declaraciones de paternidad o maternidad (por ejemplo, en casos de parejas del mismo sexo), de modo que, cuando el interesado solicite un certificado de bautismo, aparezcan estas situaciones y quede constancia de la identidad original de la persona que es la que se ha de tomar como referencia para recibir el sacramento del orden (reservado a varones biológicos), el ingreso en la vida consagrada (en un instituto masculino o femenino) o para el matrimonio (sólo posible en una pareja heterosexual).

Cuando el bautizado cambia de sexo, no se puede modificar su nombre en el acta del bautismo, sino que se anotará marginalmente su nuevo nombre y «que el sexo declarado o que resulta en el registro civil ya no corresponde con el sexo registrado en el bautismo»², con inclusión explícita de los datos correspondientes de la certificación de dicho registro. El problema se puede plantear cuando alguien solicite el bautismo ya de adulto habiendo sufrido un cambio de género previo del que no tengamos constancia alguna. ¿Se podría exigir a los solicitantes de bautismo (en caso de adultos), de matrimonio, profesión u orden, que certifiquen con una sencilla analítica su condición sexual? Parece una solución posible, práctica y sencilla, pero seguramente no exenta de críticas e incluso de posibles recursos³.

2 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Nota reservada (21 diciembre 2018), art. 12 §1 y 14.

3 De mismo modo que en muchos seminarios se solicita antes del ingreso una analítica completa para descartar enfermedades o adicciones: Region XII Seminary (USA) The following lab work is required: CMP, CBC, lipid panel, HIV, Hepatitis B and C panel, RPR, Quantiferon TB test, Urinalysis (to include gonorrhea and chlamydia), Urine toxicology screen (to include opioids and cannabis), and any other indicated testing. Notre Dame Seminary (USA), The Medical Form must be completed by a certified and licensed physician and returned to Notre Dame Seminary with the other application materials. Included in the medical examination are the results of the blood analysis including testing for HIV-antibody status.

Recordar, finalmente, que el párroco no puede modificar sin expresa autorización de la Curia ninguna partida y, cuando lo haga, debe adjuntar siempre el decreto correspondiente que le autoriza a hacerlo. También que el párroco habrá que ser muy cuidadoso a la hora de emitir los correspondientes certificados de bautismo, donde han de aparecer necesariamente las referencias a la filiación natural, a la apostasía o al cambio de sexo que estén debidamente certificadas, como hemos dicho, por las trascendentales consecuencias que tienen de cara al acceso al matrimonio, las órdenes o el ingreso en la vida consagrada.

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

Universidad Pontificia de Salamanca

ORCID: 0000-0003-1367-5026



DICASTERO PER I TESTI LEGISLATIVI

NOTA ESPLICATIVA SUL DIVIETO DI CANCELLAZIONI NEL REGISTRO PARROCCHIALE DEI BATTESEMI

Bollettino 0259 (17.04.2025)

Il Diritto Canonico non consente di modificare o cancellare le iscrizioni fatte nel Registro dei Battesimi, se non per correggere eventuali errori di trascrizione. Detto Registro ha per fine dare certezza su determinati atti, rendendo possibile verificare la loro effettiva esistenza.

Il can. 535 CIC impone obbligatoriamente che ogni parrocchia abbia un proprio Registro dei Battesimi. Detto Registro, che la parrocchia è tenuta a custodire (can. 535 §1 CIC), serve per l'annotazione dei sacramenti che, come quello del Battesimo, la Chiesa cattolica amministra una sola volta. Essendo il Battesimo la condizione per ricevere gli altri sacramenti, accanto all'annotazione del Battesimo viene eventualmente registrata l'amministrazione degli altri sacramenti che non è dato iterare (Cresima e Ordine sacro), e altri atti come la celebrazione del sacramento del matrimonio (che non può rinnovarsi salvo dichiarazione di nullità del vincolo), la professione perpetua in un istituto religioso che, a sua volta, vieta l'acceso al matrimonio (can. 535 §2 CIC), il cambiamento di rito (can. 535 §2 CIC) e l'adozione (can. 877 §3 CIC), la quale genera nella Chiesa un impedimento matrimoniale (can. 1094 CIC).

Il Registro dei Battesimi, di conseguenza, rappresenta il riscontro oggettivo di azioni sacramentali, o relative ai sacramenti, compiute storicamente dalla Chiesa. Si tratta di fatti storici ecclesiali di cui occorre tener conto agli effetti del buon

ordine amministrativo-pastorale, per motivi teologici, per la sicurezza giuridica, e anche per l'eventuale tutela dei diritti della persona coinvolta e di soggetti terzi.

Di conseguenza, non è consentito modificare o cancellare i dati iscritti nel Registro, salvo che per correggere eventuali errori di trascrizione. Anche se il can. 535 CIC non lo afferma esplicitamente, dall'imperativa formulazione delle norme, che prescrivono l'iscrizione e la certificazione degli atti si desume senza dubbio tale assoluto divieto. Se la Chiesa non avesse queste norme generali sulla obbligatorietà della registrazione del Battesimo, non sarebbe possibile alla Chiesa stessa realizzare l'attività sacramentale, in quanto la ricezione «valida» dei Sacramenti richiede certezza sulla ricezione del Battesimo. Un ministro non può consentire la celebrazione di altri sacramenti se non è certificata la ricezione del Battesimo.

Al Registro di Battesimo è necessario apportare, invece, per disposizione legale eventuali nuove circostanze rilevanti segnalate dal diritto canonico che, abitualmente, devono essere manifestate al titolare della parrocchia, in quanto responsabile del Registro. Tale è il caso, come già detto, dell'effettiva ricezione della cresima, dell'ordine sacro, della celebrazione del matrimonio, della professione religiosa, del cambiamento di rito, e dell'adozione. La non registrazione di questi atti impedirebbe la normale e semplice amministrazione dei sacramenti nella Chiesa, non essendo ragionevole alternativa dover indagare, volta per volta e nei singoli casi, l'effettiva previa ricezione di quei atti sacramenti che è requisito di validità per ricevere altri sacramenti.

Il Registro di Battesimo non è una lista di membri, bensì una registrazione dei battesimi che hanno avuto luogo. Avendo come sola finalità quella di attestare un «fatto» storico ecclesiale, esso non intende accreditare la fede religiosa delle singole persone o il fatto che un soggetto sia membro della Chiesa. Infatti, i sacramenti ricevuti e le registrazioni effettuate non limitano in alcun modo la libera volontà di quei fedeli cristiani che, in forza di essa, decidono di abbandonare la Chiesa.

Al Registro del Battesimo dovrà essere apportato, eventualmente, l'*‘actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica’*, quando una persona indica di voler abbandonare la Chiesa Cattolica. Anche se i dati contenuti nei Registri della Chiesa non possono essere cancellati, in considerazione della finalità del proprio interesse e di quello di tutti i soggetti coinvolti, su semplice richiesta della persona

coinvolta è consentito aggiungere le sue manifestazioni di volontà in tal senso nel contesto di un'udienza in contraddittorio.

Il Registro di battesimo permette di rilasciare certificati circa la ricezione del battesimo qualora il soggetto coinvolto intenda ricevere altri sacramenti. In tale caso, oltre a rilevare la condizione di battezzato della persona interessata, la registrazione è garanzia rispetto a terze persone nella Chiesa Cattolica, sia nel caso della celebrazione del matrimonio, sia nei confronti di coloro che hanno il compito di garantire la valida amministrazione di successivi sacramenti o l'assunzione di specifici impegni (come la professione perpetua nella vita religiosa), che hanno il Battesimo come requisito.

L'intero ordinamento canonico è coerente con tali principi. Il can. 869 CIC, per esempio, non rappresenta affatto un'ipotesi di nuova amministrazione del battesimo. Esso solo permette al ministro di amministrare *sub conditione* il Battesimo nei casi in cui risulti "incerto" se un soggetto – di solito un bambino – abbia ricevuto il sacramento. In tali casi non c'è una nuova amministrazione del Battesimo, poiché il ministro pone come condizione di efficacia dei suoi atti di non voler amministrare il Battesimo nel caso il soggetto fosse già stato battezzato.

La condizione di battezzato, infatti, è un elemento «oggettivo», e non è possibile battezzare chi è già battezzato, poiché detta azione sarebbe semplicemente «nulla» dal punto di vista sacramentale.

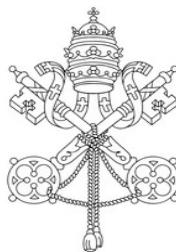
Per la registrazione degli atti occorre aver notizia certa del fatto avvenuto. Perciò, il can. 875 CIC chiede che nella celebrazione del battesimo – come peraltro in altri sacramenti non iterabili – vi sia la presenza di testimoni, così che la loro attestazione dia al Responsabile del Registro la necessaria certezza del fatto avvenuto che è tenuto a registrare. Detto testimone non può sostituirsi al Registro, perché è solo elemento di certezza per chi deve compiere la registrazione.

Città del Vaticano 7 aprile 2025

✠ FILIPPO IANNONE O.C. ✠ JUAN IGNACIO ARRIETA

Prefetto

Segretario



DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS

CIRCA IL DOVERE DI RISPETTARE LA *BONA FAMA DEFUNCTI* (CAN. 220) NELLA VIGENTE NORMATIVA CANONICA, 5 SETTEMBRE 2024.

N. 18316/2024

Città del Vaticano, 5 settembre 2024

Rev. mo Monsignore,

con la presente riscontro la lettera del 3 luglio scorso, con la quale Ella chiedeva a questo Dicastero un parere sulla questione della *bona fama defuncti* nell'attuale concezione canonica. Dopo un attento esame della delicata questione, avendo richiesto il parere di due stimati canonisti esperti in materia, mi premuro di comunicarLe le seguenti osservazioni.

Il can. 220 stabilisce un principio di carattere generale che proibisce la maledicenza e la diffamazione (cfr. anche nn. 2477-2479 CCC), dichiarando che “non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la fama di cui uno gode”. Ciò significa che in alcuni casi la lesione della buona fama può essere legittimata, per esempio per evitare qualsiasi pericolo o minaccia per le persone o per la comunità; di conseguenza, essa non sarebbe affatto legittima quando tale rischio è ragionevolmente da escludere, come nel caso di presunti delinquenti defunti, ove non può esistere una ragione né legittima né proporzionata per la lesione della fama. Non pare dunque ammissibile motivare la pubblicazione di tali notizie per presunti motivi di trasparenza o di riparazione (a meno che il soggetto non sia consenziente e dunque escludendo ancora una volta le persone defunte). Il problema giuridico non si riduce tuttavia all'impossibilità di difendersi dalle accuse da parte di un defunto, ma riguarda almeno due principi del Diritto universalmente accolti:

1) il principio di *presunta innocenza* di chiunque, fino a prova – giudiziale – contraria e definitiva (cfr. anche can. 1321 §1);

2) il principio di *non retroattività del reato*, per cui non si può essere giudicati – e di conseguenza neanche accusati – per condotte che al momento della eventuale commissione non costituivano reato dal punto di vista formale. Le norme penali valgono soltanto pro-futuro (cfr. cann. 9; 18; 1313) e non possono applicarsi ad atti e condotte che al momento della loro realizzazione non costituivano né illecito, né crimine, né reato; per esempio, per quanto concerne le c.d. omissioni dei doveri generali di vigilanza.

Tali principi, di portata strutturale, non possono ragionevolmente essere scavalcati da un generico “diritto di informazione” che renda di pubblico dominio qualunque genere di notizia, per quanto *credibly*, a concreto detimento e danno esistenziale di quanti ne sono coinvolti personalmente, tanto più se inesatte, o addirittura infondate o false, oppure del tutto inutili come ciò che riguarda persone defunte. Inoltre, la determinazione se un'accusa è “fondata” spesso poggia su un fondamento non canonico ed esige uno *standard* di prova relativamente basso, comportando la pubblicazione del nome di una persona semplicemente accusata, ma di un'accusa non provata, senza il beneficio di alcun esercizio del diritto alla difesa.

In conclusione, avendo come base giuridica irrinunciabile l'affermazione del Sommo Pontefice Francesco secondo cui «bisogna evitare che vengano pubblicati gli elenchi degli accusati, anche da parte delle Diocesi, prima dell'indagine previa e della definitiva condanna»¹, la risposta non può che essere negativa rispetto alla divulgabilità di notizie occulte riguardanti chiunque, a maggior ragione quando si tratti di persone defunte.

Nella speranza di aver fornito un utile parere, colgo l'occasione per porgerle i miei più cordiali saluti,

in Domino,

✉ FILIPPO IANNONE O.C. ✉ JUAN IGNACIO ARRIETA

Prefetto

Segretario

[TRADUCCIÓN]

Dicasterio para los Textos Legislativos

Respuesta sobre el deber de respetar la *bona fama defuncti* (can. 220) en la normativa canónica vigente, 5 de septiembre de 2024.

N. 18316/2024

Ciudad del Vaticano, 5 septiembre 2024

Rvdmo. Monseñor:

Con la presente respondo a la carta del 3 de julio pasado, en la que usted pedía a este Dicasterio su parecer sobre la cuestión de la *bona fama defuncti* en la actual concepción canónica. Después de examinar atentamente esta delicada cuestión y haber solicitado el parecer de dos estimados canonistas expertos en la materia, me permito comunicarle las siguientes observaciones.

El can. 220 establece un principio general que prohíbe la maledicencia y la difamación (cf. también nn. 2477-2479 del Catecismo de la Iglesia Católica), declarando que «a nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza». Esto significa que en algunos casos el daño a la buena fama puede ser legítima, por ejemplo, para evitar cualquier peligro o amenaza a las personas o a la comunidad; consiguientemente, no sería legítimo en absoluto hacerlo cuando tal riesgo puede razonablemente excluirse, como en el caso de presuntos *delincuentes* fallecidos, en los que no puede haber una razón legítima ni proporcionada para el daño a la reputación de esa persona. No parece admisible, por tanto, justificar la publicación de dichas noticias por supuestas razones de transparencia o reparación (salvo que el sujeto consienta y excluyendo de todos modos a las personas fallecidas). El problema jurídico, sin embargo, no se limita solo a la imposibilidad de defenderse de las acusaciones por parte de la persona fallecida, sino que afecta al menos a dos principios del Derecho universalmente aceptados:

1) el principio de *presunción de inocencia* de cualquier persona, mientras no se pruebe –judicialmente– lo contrario y de modo definitivo (cf. también can. 1321 §1);

2) el principio de *irretroactividad del delito*, según el cual nadie puede ser juzgado –y, en consecuencia, ni siquiera acusado– por una conducta que en el

momento de su posible comisión no era un delito desde el punto de vista formal. Las normas penales son válidas sólo *pro futuro* (cf. cánones 9; 18; 1313) y no pueden aplicarse a actos y conductas que en el momento de su comisión no constituyan ni un acto ilícito, ni un crimen, ni una ofensa; por ejemplo, todo aquello que tiene que ver con las –así llamadas– omisiones de los deberes generales de vigilancia.

Estos principios, de importancia estructural, no pueden razonablemente ser anulados por un genérico “derecho a la información” que haga de dominio público cualquier tipo de noticia –por creíble que sea (*credibly*)– en un claro detrimento y daño existencial de las personas implicadas, especialmente si la noticia es inexacta, o incluso infundada o falsa, o completamente inútil, como en el caso de las personas fallecidas. Además, la determinación de si una acusación está “bien fundada” se basa a menudo en un fundamento no canónico y requiere un estándar de prueba relativamente bajo, resultando así la publicación del nombre de una persona meramente acusada, pero de una acusación no probada, sin el beneficio de ningún ejercicio del derecho de defensa.

En conclusión, teniendo como base jurídica indispensable la afirmación del Sumo Pontífice Francisco según la cual «es necesario evitar la publicación de las listas de los acusados, incluso por parte de las Diócesis, antes de la investigación preliminar y de la condena definitiva»¹, la respuesta no puede sino ser negativa respecto a la divulgación de información oculta sobre cualquier persona, con mayor razón si se trata de personas fallecidas.

Con la esperanza de haberle brindado un parecer útil, aprovecho la ocasión para enviarle un cordial saludo,

in Domino,

✠ FILIPPO IANNONE O.C. ✠ JUAN IGNACIO ARRIETA

Prefetto

Segretario

1 FRANCESCO PP, *Incontro “La protezione dei minori nella Chiesa”*. *Punti di riflessione*, 21 febbraio 2019, in URL: https://www.vatican.va/resources/resources_puntidiriflessione-protezioneminori_20190221_it.html

COMENTARIO

La protección del honor y la buena fama de cualquier miembro de la Iglesia se regula en el Código de Derecho Canónico en el título I (*De las obligaciones y derechos de todos los fieles*) del Libro II (*Del Pueblo de Dios*). Concretamente, es en la primera parte del can. 220 donde se garantiza de manera escueta pero rotunda este derecho fundamental, cuyo tenor literal es el siguiente: «A nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad». Con ello, el can. 220 no hace sino reafirmar el derecho natural de todo fiel a que su reputación o buena fama sea protegida, de tal modo que a nadie le sea lícito dañarla sin una razón legítima².

Antes de su incorporación al CIC, este derecho ya había sido reconocido de manera novedosa por el papa San Juan XXIII en el n. 12 de la encíclica *Pacem in terris* (1963) y poco después, el Concilio Vaticano II también lo recogía en el n. 26 de la Constitución *Gaudium et Spes* (1965). De un modo u otro, todas las Constituciones de los Estados democráticos y de derecho reconocen y garantizan el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen³. La misma *Declaración Universal de los Derechos Humanos* afirma que la buena fama es uno de los derechos fundamentales del ser humano⁴.

Con una especial contundencia y amplitud, el Catecismo de la Iglesia Católica defiende en los nn. 2477-2479 el respeto a la reputación de las personas, prohibiendo toda actitud y toda palabra susceptibles de causar un daño injusto: «Se hace culpable: de *juicio temerario* el que, incluso tácitamente, admite como verdadero, sin tener para ello fundamento suficiente, un defecto moral en el prójimo; de *maledicencia* el que, sin razón objetivamente válida, manifiesta los defectos y las faltas de otros a personas que los ignoran (cf. Si 21, 28); de *calumnia* el que, mediante palabras contrarias a la verdad, daña la reputación de otros y da ocasión a juicios falsos respecto a ellos» (n. 2477).

A la luz de estos pronunciamientos, y de muchos otros que podrían ponerse, puede decirse que esta *Respuesta* del Dicasterio para los Textos Legislativos

2 Una exposición completa sobre el derecho a la buena fama de los fieles y, particularmente, de los clérigos: M. J. MAZZA, *Il diritto di un chierico a Bona Fama* [Tesi dottorale], Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2022.

3 Así lo recoge, por ejemplo, el art. 18.1 de la Constitución española.

4 «Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques». NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 12.

(DTL), sobre el respeto a la buena fama de las personas fallecidas en relación con la publicación de noticias sobre supuestos delitos atribuidos a ellas, es fiel a los genuinos valores que sobre el honor y la buena fama son defendidos por el magisterio eclesial y los ordenamientos jurídicos modernos.

Con esta intervención, el DTL saca a la luz una problemática ya presente hace tiempo en la vida de la Iglesia y que consiste en la publicación por parte de algunas instituciones eclesiales (diócesis y congregaciones religiosas, principalmente) de listas de clérigos y religiosos denunciados por casos de abuso sexual de menores –muchos de ellos ya fallecidos– sin que dichas acusaciones hayan sido probadas nunca formalmente mediante el debido proceso penal. ¿Cuáles son las razones que llevan a estas instituciones a la publicación de estas listas? ¿Un erróneo concepto de transparencia y *accountability*? ¿La necesidad de tomar distancia respecto a esos supuestos delincuentes para no ser acusadas de connivencia? ¿Presiones mediáticas, sociales, políticas? En todo caso, la *Respuesta* del DTL reconoce que no hay una razón legítima y proporcionada para la publicación de este tipo de noticias.

Sin ánimo de agotar todas las cuestiones implicadas en esta importante respuesta del DTL, vamos a intentar profundizar un poco en los principales argumentos que esta aporta, y cuya principal pretensión es transmitir a Ordinarios, Superiores y demás personas e instituciones interesadas, un juicio eclesial autorizado sobre la publicación de noticias de casos delictivos donde estén implicadas personas que no han sido juzgadas formalmente y que ya han fallecido.

Limitaciones al derecho a la buena fama y su improcedencia en el caso de personas fallecidas

Lo primero que tenemos que afirmar es que la lesión ilegítima de la buena fama debe ser considerada no solo una conducta antijurídica muy grave contra un derecho natural de la persona⁵, sino también contra un derecho fundamental del fiel. Puede afirmarse, sin ambages ni ambigüedades, que todo fiel cristiano tiene derecho a ver tutelado su honor y buena fama en el seno de la Iglesia, más todavía si a este no le cabe la posibilidad de defenderse, como resulta obvio en el caso de personas ya fallecidas.

5 El deber de tutelar la buena fama del hombre deriva del derecho natural, en cuanto constituye el derecho a la inviolabilidad de la persona. La privación de la buena fama y de la estima significa la ruptura del vínculo necesario con la sociedad para el desarrollo pleno de la personalidad. Cf. P. SKONIECZNY, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Roma, 2010, 195.

Junto a la anterior afirmación, hay que reconocer también –como se desprende del can. 220– que el ejercicio de este derecho no es ilimitado, ya que podría colisionar con otros derechos fundamentales, como el de recibir adecuada información sobre determinados hechos y determinadas personas «para evitar cualquier peligro o amenaza a las personas o a la comunidad». Dado el caso de una posible colisión, habrá que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, la presunción del derecho, y, en segundo lugar, la limitación de su ejercicio por el bien común o para evitar un mal cierto a un tercero inocente⁶.

A tenor del can. 220, sólo estaría justificada una lesión de la buena fama cuando tal lesión fuera legítima. Esta legitimidad se daría sólo cuando, por encima del derecho al honor del que goza todo fiel, hubiera que proteger indeclinablemente otro derecho concurrente y de mayor valor que el mencionado, aunque ello supusiera “colateralmente” conculcar su buena fama. No obstante, muchas veces se constata que no en todos los casos se encuentra presente esta legitimidad justificadora, como resultan ser, por ejemplo, todos aquellos casos de calumnias, denuncias falsas o infundadas, o noticias completamente inútiles, como en el caso de las personas fallecidas.

En esta línea, la *Respuesta* del DTL es contundente al respecto: «no sería legítimo en absoluto hacerlo cuando tal riesgo puede razonablemente excluirse, como en el caso de presuntos delincuentes fallecidos, en los que no puede haber una razón legítima ni proporcionada para el daño a la reputación de esa persona. No parece admisible, por tanto, justificar la publicación de dichas noticias por supuestas razones de transparencia o reparación (salvo que el sujeto consienta y excluyendo de todos modos a las personas fallecidas)».

Como acabamos de ver, la legitimidad que pudiera darse en algunos casos para lesionar el derecho a la buena fama de las personas no encuentra justificación alguna en el caso de aquellas personas que ya han fallecido y que, en el peor de los supuestos, no es que ya no solo no van a poder defenderse de las eventuales acusaciones, sino que tampoco –en el supuesto de que fueran verdaderas– podrían ya seguir ocasionando mal alguno a otras personas.

La *Respuesta* del DTL reconoce también que el problema jurídico existente en la problemática que nos ocupa no se reduce solo a la imposibilidad de defenderse de las acusaciones por parte de la persona fallecida, sino que tiene que ver al

6 J. M. DÍAZ MORENO, Los fieles cristianos y los laicos, in M. CORTÉS DIÉGUEZ – J. SAN JOSÉ PRISCO (coord.), Derecho Canónico. I: El Derecho del Pueblo de Dios, Madrid, 2006, 176.

mismo tiempo con dos principios universales básicos del Derecho: el principio de presunción de inocencia y el principio de irretroactividad de la ley. Exponemos brevemente la colisión de estos tres principios fundamentales con el derecho a la información y cómo los resuelve la respuesta del DTL.

a) Derecho a la información versus legítima defensa

Si bien hemos de tener muy presente que el derecho a la información es un derecho fundamental de los estados sociales y democráticos de derecho, que también debe ser protegido en la vida de la Iglesia, un desmedido afán por la información y la transparencia puede lesionar gravemente otros derechos igualmente fundamentales. En la determinación de los derechos, se debe respetar un justo y adecuado equilibrio, de manera que cada derecho sea realmente concedido a quien se le debe⁷.

En el caso de acusaciones a personas ya fallecidas, ciertamente este equilibrio no puede procurarse de ninguna manera. Mientras una noticia negativa sobre una persona –y ciertamente, la acusación de un delito, aunque éste tenga la consideración de “supuesto”, lo es– no pueda ser refutada por la persona denunciada, como evidentemente es el caso de quien ha fallecido, no nos podemos amparar en el derecho a la información para la publicación de noticias negativas sobre tales personas. Así lo defiende la *Respuesta* del DTL al decir que ante este tipo de publicaciones la persona denunciada no goza de ninguna manera del «beneficio de ningún ejercicio del derecho de defensa».

Precisamente, en una de las primeras intervenciones públicas de León XIV, dirigida a los representantes de los medios de comunicación que habían cubierto el fallecimiento del papa Francisco y el Cónclave de su elección, éste afirmaba: «La comunicación, de hecho, no es sólo trasmisión de informaciones, sino creación de una cultura, de ambientes humanos y digitales que sean espacios de diálogo y de contraste»⁸.

b) Derecho a la información versus presunción de inocencia

La *Respuesta* del DTL afirma también que el problema jurídico subyacente a la cuestión de la buena fama no se limita solamente a la imposibilidad de defenderte de las acusaciones por parte de la persona fallecida, sino que afecta también

7 Una interesante reflexión sobre el equilibrio entre transparencia informativa y confidencialidad: J. PUYOL SOLER; R. G. MONTES DE OCA, *Transparencia y secreto en la Iglesia Católica*, Madrid: PPC, 2023.

8 LEÓN XIV, Discurso a los representantes de los medios de comunicación, Aula Pablo VI, 12-05-2025 [online] [referencia del 15 de octubre de 2025]: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250512-media.html>

al principio de presunción de inocencia de ésta. Precisamente, una de las principales novedades del reformado derecho penal canónico ha consistido en subrayar la importancia de este principio, incluyéndolo explícitamente en el can. 1321 §1: «Toda persona es considerada inocente mientras no se pruebe lo contrario»⁹.

La presunción de inocencia, que se encuentra en la base del derecho a ser tratado como inocente, reclama que se dé la posibilidad real de que esta presunción se concrete plenamente. Esto significa especialmente que se garantice y haga efectivo el derecho a ser escuchado por los superiores, a no ser castigado por una denuncia que no se ha investigado o a tener un proceso justo¹⁰. Como es obvio, ninguno de estos requisitos se puede cumplir en el caso de acusaciones a denunciados difuntos. El derecho a la presunción de inocencia del fallecido prohíbe, pues, la publicación de cualquier tipo de noticia de carácter difamatorio acerca de él¹¹.

Las portavocías o gabinetes de prensa de las instituciones eclesiales no pueden violar este principio tan fundamental de la persona, aunque haya otros intereses legítimos que atender, pero que nunca deberían ser satisfechos al precio de manchar o denigrar la reputación y el buen nombre de personas que sin una sentencia firme y definitiva no pueden ver conculcada su condición de inocentes. La ignominiosa publicación de listas de clérigos o religiosos denunciados o procesados sin la existencia de una sentencia condenatoria firme supone, a nuestro parecer, una versión actualizada –aún más dañina– de la antigua *damnatio memoriae*, tan practicada por la política imperial romana para silenciar y condenar al olvido a sus enemigos acérrimos.

Por todo esto, es más que comprensible que la *Respuesta* del DTL concluya afirmando que la prohibición de publicar listas de «presunto *delincuentes* falleci-

9 F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, La presunción de inocencia y el nuevo derecho penal canónico. Un marco jurídico ineludible, in: REDC 78 (2021) 1211-1253; A. D'AURIA, La presunción de inocencia en el derecho penal canónico. Cuestiones problemáticas abiertas, in: IC 64 (2024) 109-162.

10 Cf. D. G. ASTIGUETA, *La persona e i suoi diritti sulle norme sugli abusi sessuali*, in: Periodica, 93 (2004) 623-691: 651; F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual, in: Periodica 108 (2019) 471-516.

11 En este sentido, *mutatis mutandis*, hay que hacer valer lo que establece el can. 1717 §2 sobre la salvaguarda de la buena fama de la persona en la fase de investigación del delito: «Hay que evitar que, por esta investigación, se ponga en peligro la buena fama de alguien». El n. 46 del *Vademécum* del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, refiriéndose a la investigación previa en los procesos penales, establece también lo siguiente: «En esta fase no se podrá definir la culpabilidad de la persona denunciada, se debe evitar con el máximo cuidado –en los comunicados públicos o en las comunicaciones privadas– cualquier afirmación en nombre de la Iglesia, del Instituto o de la Sociedad, o a título personal, que pudiera constituir una anticipación del juicio sobre el mérito de los hechos». Y más adelante, en los nn. 160-161 se recogen respectivamente las siguientes afirmaciones: «A veces sucede que la *notitia de delicto* se refiere a un clérigo ya difunto. En ese caso, no se puede activar ningún tipo de procedimiento penal»; «Si un clérigo denunciado muere durante la investigación previa, no será posible incoar un procedimiento penal sucesivamente».

dos» tiene «como base jurídica indispensable la afirmación del Sumo Pontífice Francisco según la cual “es necesario evitar la publicación de las listas de los acusados, incluso por parte de las Diócesis, antes de la investigación preliminar y de la condena definitiva”, la respuesta no puede sino ser negativa respecto a la divulgación de información oculta sobre cualquier persona, con mayor razón si se trata de personas fallecidas». Esta afirmación de Francisco viene recogida en el n. 14 de los *Puntos de reflexión* del Encuentro «La protección de los menores en la Iglesia» que tuvo lugar en la Ciudad del Vaticano el 21-24 de febrero de 2019¹².

c) *Derecho a la información versus irretroactividad del delito*

Junto al principio de presunción de inocencia, la *Respuesta* del DTL habla también de otro problema jurídico de fondo implicado en la cuestión de la buena fama: el principio de *irretroactividad del delito*. Según este principio, nadie puede ser juzgado por una conducta que en el momento de su posible comisión no era un delito desde el punto de vista formal.

Como recuerda la *Respuesta* del DTL, «las normas penales son válidas sólo *pro futuro* (cf. cánones 9; 18; 1313) y no pueden aplicarse a actos y conductas que en el momento de su comisión no constituyan ni un acto ilícito, ni un crimen, ni una ofensa; por ejemplo, todo aquello que tiene que ver con las –así llamadas– omisiones de los deberes generales de vigilancia»¹³.

No parece difícil de entender que es del todo injusto castigar a una persona por una conducta que en el momento de su comisión no estaba tipificada como delictiva. El principio de legalidad, expresado sintéticamente en la máxima *nullum crimen, nulla poena, sine praevia lege*, es un principio que garantiza la certeza y seguridad jurídicas de los ciudadanos de una sociedad, y también debe ser así para los fieles en la Iglesia. De hecho, este principio de normatividad penal aparece recogido en el can. 221 §3 CIC como uno de los principales derechos de los fieles: «Los fieles tienen el derecho a no ser sancionados con penas canónicas, si no es conforme a la norma legal».

12 El texto completo del n. 14 dice así: «El derecho a la defensa: también es necesario salvaguardar el principio de derecho natural y canónico de la presunción de inocencia hasta que se pruebe la culpabilidad del acusado. Por lo tanto, es necesario evitar la publicación de las listas de los acusados, incluso por parte de las diócesis, antes de la investigación previa y la condena definitiva».

13 Sobre los deberes generales de vigilancia, véase cc. 384 y 392 y lo establecido sobre ello en los m.p. *Come una madre amorevole* (4-6-2016) y *Vos estis lux mundi* (25-3-2023).

Limitaciones legítimas al derecho a la información

La *Respuesta* del DTL recuerda, finalmente, que los principios de legítima defensa, presunción de inocencia e irretroactividad de las leyes penales –todos ellos principios estructurales del derecho y la justicia– «no pueden razonablemente ser anulados por un genérico “derecho a la información” que haga de dominio público cualquier tipo de noticia –por creíble que sea (*credibly*)– en un claro detrimento y daño existencial de las personas implicadas, especialmente si la noticia es inexacta, o incluso infundada o falsa, o completamente inútil, como en el caso de las personas fallecidas»¹⁴.

Según algunos autores, «por lo que respecta a las falsas acusaciones contra sacerdotes o religiosos, estimaciones no oficiales hablan de un 5 % de todas las denuncias. En países como Estados Unidos, donde se llevan a cabo estudios todos los años, el porcentaje de las nuevas denuncias recibidas “no demostradas o consideradas falsas” es de un 11,7 % de media para los años 2006-2011. En el Informe de 2018, el 26 % de las 850 denuncias recibidas no pudieron demostrarse, el 9 % eran infundadas y el 2 % eran “manifiestamente falsas”»¹⁵.

Con este panorama, la publicación de listas de «presuntos *delincuentes fallecidos*» mancha no solo la buena fama de personas cuya culpabilidad nunca podrá ser demostrada mediante un proceso justo (ya que fallecieron y no pueden defenderse), sino también –en numerosos casos– la de personas verdaderamente inocentes de las acusaciones que se vertieron contra ellas. No en vano, tanto el CIC como el *Vademécum* del DDF insisten en tratar con cautela la investigación de cualquier *notitia criminis*, más aún cuando la noticia es de carácter anónimo o manifiestamente infundada¹⁶. ¿Qué decir, pues, de la publicación de listas con noticias o investigaciones que carecen totalmente de contradictorio alguno porque la persona acusada ya ha fallecido? ¿Puede contarse en esos casos con un mínimo fundamento probatorio para establecer la verdad de los hechos? ¿Puede alumbrarse en los responsables de comunicación de esas instituciones eclesiales una

14 «El derecho a la comunicación de la verdad no es incondicionado, no puede haber un derecho a conocer la verdad sin limitaciones: el derecho del que hablamos es el de que las relaciones entre los miembros de la sociedad (y también dentro de la Iglesia) se establezcan sobre la base de la veracidad. Esta última es un requisito fundamental para la convivencia y la construcción de la sociedad, que sitúa en el centro el valor de la fe recíproca» (J. PUYOL SOLER; R. G. MONTES DE OCA, *Transparencia y secreto en la Iglesia Católica*, 15). Sobre los peligros de un derecho a la información omnímodo han escrito muchos pensadores contemporáneos. Destaco aquí dos lecturas que, desde distintos ángulos, estudian este fenómeno: A. RODRÍGUEZ, *El honor de los inocentes y otros límites a la libertad de expresión relacionados con la Administración de Justicia*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2016; B.-C. HAN, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder, 2013.

15 J. PUYOL SOLER; R. G. MONTES DE OCA, *Transparencia y secreto en la Iglesia Católica*, 89.

16 Vid. nota 11.

auténtica certeza moral que legitime la violación de la buena fama del denunciado fallecido?

Además, como también afirma la *Respuesta del DTL*, «la determinación de si una acusación está “bien fundada” se basa a menudo en un fundamento no canónico y requiere un estándar de prueba relativamente bajo, resultando así la publicación del nombre de una persona meramente acusada, pero de una acusación no probada, sin el beneficio de ningún ejercicio del derecho de defensa».

Al respecto, nos parece muy relevante lo que afirman algunos autores sobre las consecuencias de informaciones sesgadas y superficiales sobre asuntos tan delicados:

Las personas acusadas de cometer graves conductas tienen derecho a la presunción de inocencia, a la intimidad, al honor y a su dignidad. Son derechos fundamentales garantizados en la Constitución. En una sociedad democrática, el veredicto de inocencia o culpabilidad no puede escribirse con trazo tibio. Las consecuencias de una condena social, sin la existencia de un mínimo contraste sobre los hechos supone, en este momento social, una intensa estigmatización que afecta gravemente a bienes personales, sociales y laborales. Un mensaje en las redes sociales sobre la presunta participación de una persona como responsable de algunas de estas conductas, implica la firma de una condena a muerte social¹⁷.

Ciertamente, la legislación penal eclesial ha dado en estos últimos años grandes pasos a la hora de facilitar la denuncia de los delitos¹⁸, especialmente si afectan a la libertad e indemnidad sexual de los menores y las personas más vulnerables de nuestra sociedad¹⁹. Es algo, ciertamente, justo, urgente y necesario. Pero esta facilitación de la denuncia no debe descuidar en modo alguno la atención a los derechos fundamentales y las garantías penales de las personas²⁰. Como afirma

17 J. C. RÍOS MARTÍN; C. HERRERA GOICOECHEA, *Abusos sexuales en la Iglesia católica. Un enfoque sistémico desde la experiencia en justicia restaurativa*, Granada: Editorial Comares, 2023, 2.

18 «Quien omite la comunicación de la noticia del delito, a la que estaba obligado por ley canónica, debe ser castigado conforme al can. 1336, §§ 2-4, con el añadido de otras penas según la gravedad del delito» (c. 1371 §6 CIC).

19 F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, *Los delitos contra la libertad e indemnidad sexual de las personas en el nuevo Libro VI CIC*, in: C. PEÑA; M. CAMPO IBÁÑEZ (coord.), *El derecho canónico ante los abusos sexuales*. Madrid: Dykinson, 19-72.

20 Nos preguntamos hasta qué punto es legítima la propuesta de la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores de «comunicar públicamente las razones para la dimisión o destitución (de los líderes o el personal de la Iglesia), cuando la decisión esté relacionada con casos de abuso o negligencia» (Cf. COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA PROTECCIÓN DE LOS MENORES, *Reporte Anual sobre las políticas y procedimientos de tutela en la Iglesia* [Periodo de referencia: 2024], p. 8: [online] [referencia del 13 de octubre de 2023]: https://www.tutelaminorum.org/wp-content/uploads/2025/10/Spagnolo_WEB.pdf.pagespeed.ce.47eho8Szck.pdf). Si bien es cierto que la misma Comisión, en su propuesta, advierte que «cualquier comunicación al respecto, mantendrá la debida atención en cuanto a los

el gran penalista L. Ferrajoli, el derecho penal debe ser siempre *un derecho del más débil*, es decir, una verdadera garantía para el sujeto más débil, que en el momento del delito es la parte ofendida, en el momento del proceso es el imputado, y en el momento de la ejecución penal, el reo. No nos cabe duda, en línea con lo que defiende la *Respuesta* del DTL, que en el caso de personas fallecidas estas son la parte más débil, pues no pueden ejercer su derecho de defensa y es, por ello, legítimo, prohibir cualquier tipo de noticia que atente contra su honorabilidad y buen nombre. Es algo que cualquiera desearía para sí mismo y para todo aquel a quien estime, cuánto más si, fallecido, no puede defenderse.

No podemos más que felicitar al DTL –y tomar nota– por esta acertada y justa intervención que, esperemos, ayude a erradicar prácticas desafortunadas, injustas, y, ciertamente, impropias de la naturaleza y misión de la Iglesia, llamada a ser en medio de nuestra sociedad un verdadero y evangélico *speculum iustitiae*.

FRANCISCO-JOSÉ CAMPOS-MARTÍNEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

ORCID: 0000-0003-2827-7418

principios relacionados con la privacidad y la presunción de inocencia», sabemos por experiencia que la realidad suele ser distinta, y que –en numerosas ocasiones– el afán de la autoridad eclesial por aparecer desvinculada de cualquier tipo de connivencia con el delito, lleva lamentablemente a ilegítimas violaciones del derecho de los fieles a ver protegida su honorabilidad y buena fama.

COLECTÁNEA DE JURISPRUDENCIA / JURISPRUDENCE COLLECTION

R. P. D. ALEXANDRO ARELLANO CEDILLO

ULTRAIECTEN.

NULLITATIS MATRIMONII

SUMMARIUM

1. 2. Species facti. — 3. 4. 5. 6. luris principia de gravi defectu discretionis iudicii. — 7. 8. 9. 10. 11. Principia iuris de exclusione boni fidei deque eius probatione. — 12. Actrix, puella timida ac fragilis, haud magnopere a semetipsa aestimata, sensu culpae oppressa ob inopinatam graviditatem, pressa est adiunctis particularibus ad celebrandas nuptias cum viro. — 13. Testimonia, licet non multum afferant, tabulam essentialiter depingunt quae assumpta Actricis corroborat. — 14. Conclusiones peritales plene congruunt cum actis causae unde satis probatum est mulierem actricem capacitate iudicii ac libertate interna caruisse. — 15. 16. Ad virum quod spectat, adnotandum est in eiusdem damnum allatas ese plurimas indolis vitiositates, quae tamen veram anomaliam seu personalitatis deordinationem non aequant. — 17. Patribus visum est votum peritale circa Conventum in pluribus non cohaerere factis et circumstantiis revera probatis. 18. 19. De excluso a Convento bono fidei incerta valde sunt argumenta allata. — 20. Evolutio postnuptialis consuetudinis suadet fidelitatis coniugalnis fractionem fuisse fructum adiunctorum moralisque viri fragilitatis, non vero executionem cuiusdam mentalis reservationis iam tempore commutati consensus firmiter conceptae. — 21. Decisio pro nullitate.

Sententia definitiva diei 10 ianuarii 2018

FRANCISCI PP. Supremi Pontificatus anno quinto, die 10 ianuarii 2018, RR. PP. DD. Alexander Arellano Cedillo, qui et Ponens, DavidMaria A. Jaeger et Vitus Angelus Todisco, Auditores de Turno, in causa Ultraiecten., nullitatis matrimonii, inter:



- *d.nam Adelaidem, Actricem, natam in urbe X anno 1961, nunc commorantem in civitate Y, in iudicio legitime repraesentatam per Patronam ex mandato Adv. Flaviam Speranza, et*
- *d.num Adolphum, Conventum, in civitate Z anno 1961 orium, nunc commorantem in oppido W, rite citatum;*
- *intervenientibus ac disceptantibus in causa R. D. Francisco Iba, N. A. T. Defensore vinculi substituto et Adv. Dominico Teti, Defensore vinculi ad causam specialiter deputato, sequentem, in tertio iurisdictionis gradu, definitivam tulerunt sententiam¹.*

1. - Adelaidis, hac in causa actrix, catholica, et Adolphus, pars conventa, christianus reformatus, ambo currente anno 1961 enati, post quartam saeculi partem et ultra misere collapsum viderunt coniugium quod die 19 octobris 1984 iniverant, praemissa licentia super mixta religione, coram ministro protestantico in municipio v. « K. », in Batavia.

Quamquam enim sex liberis, inter annos 1985 et 1995 ortis, ditata sit consortio, ob mutuam coniugum abalienationem — mulier sane studio theologiae totam se dedit ac dein pastorali actuositati, etiam familiam neglegens; vir ex suo latere apud alias mulieres consolationem quaesivit — tandem ad separationem thori mensae et habitationis mense iunio 2010 perventum est, subsequenter vero — mense februario-martio 2013 — per procellosum divortii processum, ad vinculi civilissolutionem.

2. - Mulier tandem etiam canonici moralis vinculi impatiens facta, die 22 maii 2013 competens Tribunal Ultraiecten. libello supplici adivit, nullitatis matrimonii declarationem quaesitura. Eius vadimonio iam die 13 maii 2013 recepto, Tribunal constitutum formulam dubii fixit, seu an constaret de matrimonii nullitate ob in utraque parte defectum discretionis iudicii et a viro convento exclusum bonum fidei. Expleta instructione partium triumque testium depositionibus, nulla peritia autem iussa, primi gradus Tribunal die 14 ianuarii 2014 negative ad omnia capita respondit.

Appellante Actrice, superius Tribunal Harlemen.-Amstelodamen., renovata mulieris excussione, habitis voto cuiusdam periti ex officio necnon relatione psychologi qui iam Actrici astiterat, acquisitis quoque scriptis quorundam testimentiis, die 4 martii 2015 primi gradus sententiam in toto reformavit.

1 Omnes sententiae, mutatis mutandis, sic exordiuntur.

Dispari itaque exstante decisione, causa pervenit ad Rotam Romanam, ubi Turno constituto, actis in linguam probatam versis et Patrona ex officio pro Actrice designata, hac instante, ad mentem Rescripti regnantis Pontificis diei 7 decembris 2015, iussit infrascriptus Ponens decreto diei 7 decembris 2016 dubium causae determinari, iuxta antiquiorem formulam: An constet de matrimonii nullitate, in casu.

Nullo ulteriore actu instructorio posito (acquisitae sunt tantum litterae ab Actrice Patronae de statu causae via electronica transmissae), receptis ac perpensis scripturis defensionalibus pro vinculo et pro Actrice, nunc Nobis respondendum est dubio rite determinato et mox relato.

3. — In iure. — *De defectu discretionis iudicii.* - Cum mutuus consensus personalis partium non solum sit elementum intrinsecum et essentiale matrimonii, verum etiam eius unica causa efficiens, ipsum coniugum in suo esse constituens (cf. can. 1057, § 1), nupturientes tempore manifestationis foederis matrimonialis in ritu nuptiali ante omnia capacitate psychica pollere debent, praestandi nempe personali actu rationalis ac liberae voluntatis mutuam personarum traditionem et acceptationem ad constituendum totius vitae consortium, indole sua naturali ab bonum coniugum et ad prolis generationem educationemque ordinatum (cf. cann. 1057, 8 2; 1055, 8 1).

Ceterum, ut validus sit, consensus actus humanus debet, seu actus cuius homo est dominus: «Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt, in quantum [voluntas] sequitur deliberationem rationis» (Sanctus Thomas Aq., Summ. Theol. I-H, q. 1, art. 1).

Praeterea consensus, utpote actus humanus, praeditus esse debet etiam libertate, quia «dignitas hominis requirit ut secundum conscientiam et liberam electionem agat, personaliter scilicet ab intra motus et inductus, et non sub caeco impulso interno vel sub mera externa coactione» (Const. past. Gaudium et spes, n. 17).

4. — Ut legitur in una coram Pinto discretio iudicii «postulat sufficientem maturitatem quae verificatur in sequentibus elementis: a) sufficienti cognitione naturae et proprietatum matrimonii; b) critica aestimatione de peculiari contractu ubi nubentes sese tradunt et accipiunt; nam post conscientiam deliberationem, perpensis motivis tam favorabilibus quam contrariis, nubens exprimit iudicium

practico-practicum quoad opportunitatem contrahendi vel non; c) sufficienti libertate interna, seu capacitate libere sese determinandi» (sent. Diei 30 octobris 2013, Poncen., A. 296/2013, n. 4).

Discretio iudicii quoad aspectum intellectivum dimetienda est ad iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda atque non requiritur ut contrahens rectum iudicium circa propriam personam vel circa personam consortis et omnes sequelas sociales, ethicasque ex contractu matrimoniali obvenientes necessario perpendere debeat.

Discretio iudicii quoad aspectum aestimativum poscit facultatem ponderativam seu criticam; discretio iudicii quoad aspectum volitivum seu electivum consistit in libertate electionis, quae importat indeterminationem facultatemque sese determinandi, et optime stat cum impulsionibus, quae promanat ex indole, ex vita acta, ex circumstantiis existentialibus, ex habitu nec non ex conceptibus tum moralibus tum religiosis. Deest libertas interna, ubi nupturiens ad matrimonium contrahendum impellitur.

Certo certius nemo non videt in peculari electione pondus liberae determinationis. Re homo viator numquam agit in aliquo negotio absque impulsionibus quae provenire possunt ex indole, ex ambito socio-culturali, ex educatione necnon ex peculiaribus circumstantiis existentialibus. Libertas, omnibus in ambitibus, manere potest cum impulsionibus productis a factis vel condicionibus tam internis quam externis, et minime ablata est si nubens capacitatem habet easdem sustinendi vel iisdem resistendi.

Effectus anomaliae quoque alterationes inicere debent activitati intellectivae et volitivae, quae in formationem consensus matrimonialis incident. Idque tunc evadit, si tales alterationes seu disfunctiones erodunt sive facultatem cognitivam in perceptione iurium et officiorum essentialium matrimonii, sive facultatem criticam et aestimativam in deliberatione et ponderatione indolis devincientis eorundem iurium et officiorum, sive facultatem electivam in exercitio libertatis essentialis et effectivae in mutuo tradendis et acceptandis praefatis iuribus et officiis.

Libertas interna minui vel supprimi potest multis ex causis, inter quas iurisprudentia Nostri Fori recenset neurosim, psychopathias, immaturitatem affectivam, ideas obsessivas, conflictationes internas, anxietatem, motivationem pathologicam, voluntatis defectionem.

5. - His in causis non quilibet defectus discretionis iudicij nupturientem reddit incapaciem ponendi validum consensum matrimoniale, sed ille tantum qui gravitatis notam consequitur.

Circa accusatam incapacitatem psychicam partium, magni quidem pretii evadunt sequentia Papae Francisci verba in Adh. ap. *Amoris laetitia* prolata: «Saepe usu venit ut, cum quis animadvertis se quod optet non recipere, vel non perficere quod cupierit, id sufficere videatur ad finem matrimonio imponendum. Sic diuturnum non erit matrimonium. Nonnumquam ad decernendum omnia extincta esse sufficit ut quis spe quadam destituatur, tempore illo absit cum ipso alter indiget, in elatum animum vulneratur vel de quadam infinita re timet. Quaedam ad hominum infirmitatem utique spectant, quibus pergrave tribuitur emotionum pondus. Exempli gratia, cum quidam sentit

se prorsus non diligi, cum adsunt aemulationes, cum quaedam inter utrumque differentiae exstant, cum is ab aliis personis allicitur, cum nova studia cor invadere conantur, cum quaedam mutamenta corporis coniugis eveniunt, atque tot alia interveniunt [...].

His in condicionibus, quidam satis sapiunt ut iterum alium seligunt veluti comitem in via, praeter necessitudinis limites, ac re accipiunt cunctis somniis optatis satisfacere se nequire. Vitant se unicos martyres putari, aestimant parvas angustasque facultates quas iis familiaris vita praebet atque operam dant ut vinculum roboretur in aedificio quodam, quod indigebit tempore studioque. Ouoniam demum agnoscent omne discrimen esse novum "sic" propter quod fieri potest ut amor renascatur roboratus, transfiguratus, maturatus, illuminatus. E discrimine quodam initium sumit animus ad altas requirendas radices evenientium, rursus ad nova foedera praecipue ferienda, ad novum temperamentum reperiendum, ad novum cursum simul suscipiendum (AAS 108 [2016], p. 407, n. 237-238).

Ast si inter coniuges huiusmodi longanimitas et muta comprehensio tandem deficit, mutuae defectiones intolerabiles fiunt et ad ruinam consortii.

Nefas quidem est ex mera collapsione consortii incapacitatem psychicam alterutrius coniugis deducere: etenim lex — et cum ea sana iurisprudentia — «per l'avverarsi di tale incapacità richiede, già al tempo del matrimonio, la presenza di una particolare anomalia psichica» (Benedictus XVI, Allocutio ad Rotam Romanam, diei 29 ianuarii 2009, ibid., 101, p. 126). Speciatim, in factis expendendis, «si dovranno altresi prendere in considerazione tutte le ipotesi di

spiegazione del fallimento del matrimonio, di cui si chiede la dichiarazione di nullità, e non solo quella derivante dalla psicopatologia» (Ioannes Paulus II, Allocutio ad Rotam Romanam, diei 25 ianuarii 1988, *ibid.*, 80, p. 1183, n. 8).

6. - In ordine ad probationem defectus discretionis iudicii, praeter declarationes partium et testium adhibenda est ordinarie opera peritorum (cf. can. 1678, 8 3). Eorum est iudicem edocere: a) de exsistentia psychicae perturbationis, apud partem quae incapax praedicatur, tempore matrimonii; b) de natura, origine et gravitate istiusmodi perturbationis; c) de influxu perturbationis in processu deliberationis ad matrimonium.

Periti in suis conclusionibus, iuxta methodum propriae scientiae, praestare debent elementa de normali vel perturbata functione facultatum psychicarum asserti incapacis, in formationem et manifestationem consensus matrimonialis incidentium, et quidem pro tempore celebrationis nuptiarum, de natura causae eventualis perturbationis, id est psychopathologica vel alterius generis, deque eius origine et gravitate.

Psychologi et psychiatri saepe acta et personam examinant sub ductu quaestionis, cur matrimonium naufragium passum sit. Aliud autem est matrimonium collapsum («fallito»), aliud est matrimonium nullum. Ex eo, quod connubium exitum felicem non habuit, nullo pacto pro eius nullitate concludi potest. Causae variae namque sunt, quae matrimonium omnino validum ad ruinam adducere possunt. Ad psychologos quod attinet, ii saepe facta abnormia colligunt illamque immaturitati personae attribuunt.

7. — De excluso bono fidei. - S. Augustinus inter bona matrimonii adnumerat bonum fidei, «quae est mutua coniugum in contractu coniugali implendo fidelitas, ut, quod ex contractu divina lege sancito alteri coniugi unice debetur; id neque ei denegetur neque cuivis permittatur; neque ipsi coniugi concedatur quod, utpote divinis iuribus ac eius contrarium et a fide coniugali maxime alienum, concedi numquam potest » (Pius XI, Litt. enc. *Casti connubii*, diei 31 decembris 1930, *ibid.*, 22 [1930], p. 546).

Hanc doctrinam sequens, Concilium Vaticanum II docet: «Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt [...] quemadmodum Ipse [Christus] dilexit Ecclesiam et Semetipsum pro ea tradidit, ita et coniuges, mutua deditio, se invicem perpetua fidelitate diligent» (Const. past. *Gaudium et spes*, n. 48-49).

8. - Consensus nubentium, uti quisque probe novit, causa efficiens est matrimonii, neque ab ulla humana potestate suppleri valet (cf. can. 1057, 8 1). Cum sit legitime manifestatus a partibus iure habilibus, praesumitur verus ac sincerus, idest praesumitur externam eiusdem expressionem congruere cum interna voluntate (cf. can. 1101, § 1).

Attamen, uti recitat can. 1101, 8 2, «si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentiale aliquam proprietatem, invalide contrahit». Namque iam apud Romanos «simulatae nuptiae nullius momenti sunt» (Dig. 23, 2, 30); nihil ergo producit consensus externe et formaliter tantum expressus, nisi cum interno animi sensu congruat nubentis.

9. — Quod attinet ad exclusum fidei bonum iuxta Nostri Sacri Fori constantem iurisprudentiam, ex recepta et solidata distinctione inter ius et exercitium iuris, «cum de exclusione boni fidei agatur, tenendum est non obstare validitati matrimonii propositum adulterandi aut ad libitum sexualibus voluptatibus cum extraneis fruendi cum tale propositum non tangat obligationem servandae fidei, sed dumtaxat obligationis implementum» (cf. coram Palestro, sent. diei 13 martii 1987, RRDec., vol. UXXIX, p. 124, n. 7).

Distinctio huiusmodi, etsi non semper intellectu facillima et haud raro crisi subiecta, dimitenda non est, quatenus subministrat modum exprimendi in terminis iuridicis realem subiecti volitionis ambitum; discernendi, inquam, utrum in momento nuptiarum nubens – actualiter vel virtualiter; explicite vel implicite — sibi potestatem sui corporis vindicaverit, seu ius sese carnaliter immiscendi cum aliis praeter coniugem, an e contra obligationem servandae fidei acceperit, quamquam praevidebat immo et sibi reservans rite concessae et acceptae obligationis inadimplitionem.

Quaestio solvenda est iuxta criterium voluntatis praevalentis, unde «merito ac iure interdum tribuitur effectus nullitatis etiam firmo proposito adulterandi ante nuptias elicto seu corporis sui copiam faciendi aliis praeter partem, cum id genus propositum naturam induat intentionis uti deliberationis et non merae discretionarytatis seu tendentiae [...] contra debitum servandae fidei» (coram Stankiewicz, sent. Diei 26 martii 1987, ibid., vol. UXXIX, p. 147, n. 9). Matrimonium, scilicet, valet si nubens obligationem fidelitatis accipit, licet praevideat interdum eandem fractum iri; non valet autem si intentio adulterandi eousque progreditur, ut ipsam obligationis acceptationem omnino tollat.

Denique distinctio inter ius et exercitium iuris facilioris applicationis evadit cum adversus intentionem veri matrimonii ineundi, quam nubens incunctanter habet, ipse in adulterium foveat mentes habitus qui in veram positivam volitionem non transeunt: «uti ex. gr. Accidit in intentione habituali, in generica animi dispositione violandi fidem, in intentione interpretativa aut in mera praevisione fidelitatem non servandi» (coram Bruno, sent. diei 15 iunii 1990, *ibid.*, vol. UXXXII, p. 515, n. 6).

10. - In simulationis provincia, consensus irritus habetur quando exclusio alicuius essentialis elementi vel proprietatis ingreditur in determinando obiecto consensus cum positivo actu voluntatis. De re memorat Summus Pontifex Ioannes Paulus II: «la tradizione canonistica e la giurisprudenza rotale, per affermare la esclusione di una proprietà essenziale o la negazione di un'essenziale finalità del matrimonio, hanno sempre richiesto che queste avvengano con un positivo atto di volontà» (*Allocutio ad Rotam Romanam*, diei 21 januarii 2000, *AAS* 92 [2000], p. 352, n. 4).

Actus positivus voluntatis ne confundatur oportet cum mera inertia, vel generica opinione prolata. Hic actus voluntatis simulationis tamen non semper requiritur actualis «cum sufficiat virtualis (scilicet adhuc servans virtutem actus antea habiti, sed non revocati, etiamsi non de novo eliciti imo forsan non amplius percepti), vel etiam implicitus» (coram Palestro, sent. diei 16 maii 1990, *RRDec.*, vol. LXXXII, p. 368, n. 7).

Semper utcumque est tantum actus voluntatis, minime autem error intellectualis seu falsum intellectus iudicium neque ignorantia singulorum circa matrimonii doctrinam, nisi agatur de errore pervicaci seu in mente contrahentis adeo radicato ut voluntatem determinet, ita consensum totum destruente.

11. Simulationis probatio requirit ut superetur iuris praesumptio de conformitate inter consensum externe expressum et voluntatem interne existentem (cf. can. 1101, § 1), ideoque numquam facilis evadit.

Ipsa obtineri potest per confessionem simulantis in iudicio redditam, ac potissimum extra iudicium factam tempore non suspecto, et iudici relatam a testibus fide dignis. Credibilitas partium ac testium, huiusmodi in causis, fulcimentum totius probationis exstat.

Accedat oportet valida ac plausibilis causa simulandi, remota et proxima, quae saltem subjective demonstretur gravis et proportionata, necnon super causa contrahendi praevalens.

Attente denique sunt examinanda omnia vicissitudinis matrimonialis adiuncta, sive ante sive post nuptias celebratas, e quibus forte confirmatio erui possit assertae exclusionis.

Verbi gratia merum adulterii factum, iuxta constantem iurisprudentiam, argumentum in se aequivocum manet de excluso bono fidei; eoque vel magis si viri, praetensi simulantis, effrena mulierositas gratis asseritur ast definite nequaquam probatur.

12. - In facto. - De defectu discretionis iudicii ex parte mulieris actricis. — Infrascripti Patres Auditores censem relate ad determinationem factorum ac gestuum principalium quae revera acciderunt, praesertim in re mulieris actricis vitae et historiae familiaris, haud adesse divergentias revera graves vel essentiales inter narrationes mulieris actricis ac viri conventi, etiamsi interpretatio illis factis a diversis partibus data differat.

Radix singularis personalitatis Actricis exstat sine dubio in eius ambitu familiari, qui minime stabilitatem familiae puellam valeret fovere.

In depositione iudiciali, peracta in primo iudicii gradu, mulier dixit: «Durante la mia adolescenza non ho avvertito una atmosfera felice a casa [...]. Ognuno di noi viveva nel proprio mondo. La parte affettiva nelle relazioni tra di noi si era persa [...]. Facevo ciò che mio padre voleva che io facessi. Se non lo facevo, mi puniva. Mi rifiutava, non mi guardava e si negava a me».

In infantia et adulescentia invenitur radix eius fragilitatis psychicae et submissionis. In primo iudicii gradu Actrix memorat: «[parentes] mi hanno assegnato responsabilità più grandi di me da troppo giovane [...] non ho potuto vivere la mia adolescenza».

Ipsa enim animum suum hisce manifestat verbis: «La mia vita è segnata da dolore ritardato. Ho accuratamente nascosto il dolore separando il sentimento dalla mente. Ho difficoltà nell'avere intimità e non avevo autostima. Il rapporto tra i miei genitori era, durante la mia adolescenza, disturbato. Sono stata testimone di una relazione extraconiugale di mia madre. Mio padre nella nostra famiglia era assente».

Ceterum mulier actrix in vadimonio contendit se tempore nuptiarum statum vitae libere et conscientie eligere non potuisse.

Ipsa in declaratione coram Iudice describit electionis nubendi iter hisce verbis: «La decisione per il matrimonio era già stata presa quando ho scoperto di

essere incinta. Questo mi ha creato una pressione morale molto pesante perché mi sentivo colpevole per la gravidanza [...]. Avevo detto a mia madre che la pressione era troppa [...]. Trovavo che dovevo proseguire e tenere duro. Lei stava morendo ed i miei futuri suoceri facevano pressione per proseguire i preparativi per il matrimonio. A tutta quella pressione non ero capace di resistere».

Quod spectat ad consortii matrimonialis rectam perceptionem aestimationemque tempore nuptiarum, mulier actrix sub hoc respect magnam ostendit ignorationem. Nam ipsa affirmat: «Una preparazione al matrimonio non è mai esistita. In un'ora e mezzo abbiamo compilato i moduli necessari ed abbiamo fatto delle piacevoli chiacchiere con il parroco ed il pastore».

Ideoque, testimonium Actricis praebet ac roborat argumentum quod puella timida ac fragilis, haud magnopere a semetipsa aestimata, sensu culpae oppressa ob inopinatam graviditatem, pressa est adiunctis particularibus ad celebrandas nuptias cum viro. Talis status perturbationis emotivae graviter afficiebat harmonicam cooperationem eius intellectus ac praesertim voluntatis ac praepedivit eius libertatem internam. Ita consensum matrimoniale mulier expressit, carens, autem, debita discretione iudicii proportionata actui talis momenti ac ponderis.

Conventus qui pro vinculi validitate pugnat atque conatur omnia respuere quae Actrix adserit, nihilominus, in vadimonio ab ipso reddito, cum de Actrice loquatur, haec admitere cogitur: «Il rapporto tra padre e figlia era distante [...]. E cresciuta in un ambiente molto protetto dalla madre. Era stata determinante per la crescita della mia excompagna».

Prosequens in eodem vadimonio vir affirmat: «La mia ex-compagna è una donna fragile [...]. Questa malattia — Actricis mater nempe — è stato uno dei fattori che ha determinato la decisione della data del matrimonio».

Ex tabulis processualibus constat ergo de peculiari personalitate Actricis, de variis circumstantiis ob quas mulier actrix sese invenit in statu magnae pressionis psychologicae et quae, partim, eam impulerunt ad matrimonium contrahendum. Sine dubio admitti potest etiam hunc gressum fuisse non bene perspectum, ne dicamus omnino irresponsabilem, praetermissa quaestione responsabilitatis moralis circa prolem nascituram.

13. — Testimonia, licet non multum afferant, tabulam essentialiter depingunt quae assumpta Actricis corroborat, speciatim ea quae a propinquioribus sunt reddit, et apte in sententia secundi gradus summatim recoluntux.

W. G., quae de defectu discretionis nihil dicit, in depositione testificali, haec habet verba: «Secondo me lei ha dei problemi. E molto perfezionista in tutto [...]. ingenua. Non vuole vedere [...]. Vuole fare tutto bene agli occhi degli altri».

Testis G. B. memorat: «Si sono sposati a causa di quella gravidanza, così era la cultura [...]. Lei era una perfezionista nei dettagli e nella forma».

14. - In primo gradu Actrix relationem exhibuit cuiusdam Psychiatri tempore separationis consultati, in qua legitur: «Reazione di stress acuto in problemi relazionali. La paziente non è bene in grado di difendere se stessa e di indicare i propri limiti», et pervenit ad sequentem conclusionem: «Per prima supporto psicologico o da assistente sociale per poter aiutare nella fase acuta. In seguito si consideri una terapia per imparare a non oltrepassare i propri limiti».

In secundo iudicii gradu secuta est peritia ex officio doct. V., quae v. d. "background" electionis matrimonialis mulieris sic restituit: «Aveva pochissima consapevolezza di quello in cui consisteva un matrimonio [...]. Non c'è stata alcuna preparazione».

Perita in lumine quoque ponit: «la sua [Actricis nempe] personalità era insufficientemente evoluta e maturata. La consapevolezza di se stessa era debole. Si consegnava all'altro e non teneva conto dei propri interessi, necessità e desideri. In particolare la sua capacità di giudizio critico non era per niente o quasi niente sviluppata a causa della sua visione unilaterale negativa del mondo».

Quod attinet ad consectaria in ambitu formationis consensus, Perita hanc fecit conclusionem: «Tra l'altro non era sufficientemente consapevole in cosa consisteva la scelta per un matrimonio. Di conseguenza era insufficientemente in grado di prendere in quel momento della sua vita quella decisione in modo consapevole». In secundo iudicii gradu exarata est altera peritia psychologica a doct. H., psychologo, ex officio designato.

Doct. H. confirmavit iudicium professionale doct. V. statuens uti sequitur: «L'interessata era al momento del matrimonio insufficientemente in grado di prendere una decisione consapevole e vedeva, sulla base delle proprie mancanze, il famoso principe azzurro in suo marito». Nullum habuit dubium hic Peritus circa gravitatem intrinsecam illius perturbationis personalitatis, necnon eiusdem gravitatem extrinsecam, scilicet circa influxum quem habuit in facultates psychicas mulieris actricis implicatas in formatione eius consensus matrimonialis: «L'interessata soffre ancora per gli avvenimenti accaduti prima, durante e dopo il matrimonio [...]. Le basi dei canoni in questione sono argomenti buoni per una

dichiarazione di nullità ecclesiale del matrimonio. Questo la faciliterà in suo processo di elaborazione e le darà la possibilità di riprendere in mano la sua vita».

Conclusiones peritales plene congruunt cum actis causae unde satis probatum est mulierem actricem capacitate iudicii ac libertate interna caruisse. Neque consueta praeparatio praematrimonialis, quae ordinarie in paroecis instituitur, iuvare potuit quia partes admissae sunt ad matrimonii celebrationem sine tali praeparatione quia illo praecise tempore haud fuit de facto oblata. Nihil ergo mirum quod inde ab initio exortae sunt graves intra partes difficultates.

Quidquid est de ratione profunda indicati a Peritis defectus libertatis internae — quaeri potest utrum ageretur de gravibus ignotis motivationibus an de alterius generis impulsibus internis quibus Actrix sese opponere non potuit — haec saltem gravis ratio defectus discretionis iudicii in Actrice tute admitti potest. Non est iocus verborum, sed ob hanc saltem gravem causam revera agnoscendus est gravis defectus discretionis iudicii in muliere actrice tempore nuptiarum.

15. — *De viri conventi defectu discretionis iudicii.* - Ad virum quod spectat, adnotandum est in eiusdem damnum allatas ese plurimas indolis vitiositates, quae tamen veram anomaliam seu personalitatis deordinationem non aequant.

Conventus de se dicit: «Sono una persona che si interessa al bene degli altri», et in secundo gradu vindicat: «Io mi considero una persona stabile».

Conventi mos aliquid gloriosus seu ostentatorius, a testibus denuntiatus (cf. ex gr: «Era sfacciato per la sua età e molto socievole [...]. Gli piaceva stare al centro dell'attenzione», testis G. B.), quodammodo cum professione eius artificiosa cohaeret. Ex teste F. Rescimus hunc personalitatis aspectum Actrici minime dispuisse: «Era lei che stimolava il Convenuto ad essere perfetto nelle apparenze».

Habitus Conventi feminas alliciendi (est enim «uno facile nei rapporti ed à molto attraente con le donne»), licet moraliter reprehendi posset, nihil aliud demonstrat nisi voluptatem placendi et aliquem narcissisticum tractum qui validam electionem matrimoniale non praepedit.

16. — Ceterum multa quae Actrix in processus decursu refert de Convento amaritudine manant, explicabili sane ob tumultuosum divortii iudicium, sicut quodammodo ipsa mulier post primam sententiam agnoscit (se scilicet facta protulisse «in modo emotivo», et «all'inizio di questa procedura mi mancava ancora una visione distaccata»).

Item testimonium W. G., pessima quaeque viro impingens, prudentissime aestimandum est, utpote a muliere deserta et acerbe delusa prolatum.

17. — Peritus H. sine examine directo Conventi devenit ad conclusionem: «l'immagine che lei dà di lui è da riassumere meglio in termini psicologici come un uomo con un disturbo di personalità borderline con una patologia forte narcisistica, teatrale ed antisociale [...] questa descrizione & frutto della descrizione che l'interessata dà in base ai

numerosi esempi». Et addit: «Non avendo parlato mai con l'ex-marito, non posso aver un giudizio su questa persona in base a delle mie proprie osservazioni».

Inutiliter data est igitur opinio a psychologo H. in suo voto prolati, nempe de possibili deordinatione v. d. borderline penes Conventum. Nimis enim mobile ac fluxum est fundamentum ad eiusmodi hypothesim diagnosticam concipiendam.

Ergo si ita res se habent, nec anomalia Conventi fuit in seipsa gravis tempore nuptiarum, nec graviter afficere potuit facultates ordinis psychici eiusdem viri tempore nuptiarum, sive quod attinet ad eius capacitatem aestimativam matrimonii contrahendi sive quod attinet ad eius libertatem internam seu capacitatem sese sufficienter libere autodeterminandi.

Etsi in tabulis passim indicia deprehenduntur alicuius Conventi levitatis immo etiam improbitatis in gerenda vita matrimoniali, praeter relationem adulterinam ex parte viri conventi, nulla valida elementa collecta sunt ac potissimum non secuta est scientifica investigatio talis quae suppeditare posset pronuntiationem affirmativam circa hoc caput: quod igitur negativa responsione dimittendum. Etenim Patribus visum est praefatum votum peritale in pluribus non cohaerere factis et circumstantiis revera probatis.

18. - *De excluso bono fidei a Convento.* — Circa hoc caput palam est probationem omnino desiderari.

Vir ipse adulteria a se patrata admittit, eadem tribuens ultimae vitae matrimonialis periodo, cum iam uxor a domo maritoque alienata se totam suaे actusitati pro Ecclesia dediderat: «Avevo relazioni extra-coniugali con altre donne - fatetur Conventus —, perché non riuscivo piii ad arrivare a mia moglie e questo mi faceva disperare». Consonat testis E: «Se la tradiva era perché in quel periodo l'Attrice aveva troppa attenzione per il suo lavoro e perché lui aveva la sensazione di dover gestire da solo la famiglia».

Ex actis vero videretur retrotrahendum esse initium viri infidelitatum. Actrix loquitur de femina quadam domum coniugalem adeunte donaque pro viro ferente post annum a nuptiis, ast licet dubitari agi in casu de amasia, quae certo semet tegere potius studuisset (idque recte animadvertisit primi gradus sententia). Fortasse erat mera admiratrix, namque «il mio ex compagno riceveva molte lettere e tanti regali da altre persone, soprattutto da donne». Si autem testi W. G. credimus, relatio adulterina eiusdem cum Convento anno 1991 an 1992 incepit. Attamen, uti supra iam adnotavimus, testis valde est suspecta ob simultatem quam foveat erga olim amasium, a quo asperam delusionem accepit, cum gravibus sequelis psychophysicis. Grave est quod ipsa Actrix, sciscitata de huius testimonii valore, admittat: «penso che era ancora troppo coinvolta emotivamente».

19. - In secundo gradu productae sunt declarationes scriptae (recte admittunt secundae instantiae Iudices non posse easdem definiri vera testimonia, nam «coloro che sono coinvolti non sono stati ascoltati sotto giuramento, e non sono stati ascoltati dal giudice istruttore, che avrebbe potuto fare delle domande mirate») ex quibus emerget Conventum semper inde ab adulescentia scortatorem fuisse. Attamen agitur de rumoribus viculi, minime aptis ad realitatem circumscribendam; opportune animadvertisit splendidiores personas (qualis abs dubio erat Conventus) in coartatis contextibus facile destinatum fieri maledicentiarum.

De cuius enim generis relationibus ageretur minime liquet. Si essent, uti probabilius evadit, adulescentiales amatiunculae, ac postea merae blanditiae vel elegantiae (ital: «corteggiamenti e galanterie») sine graviore sequela, vix ne vix quid afferrent ad radicatum viri morem libertinum demonstrandum.

Testis G. B. in primo gradu deponit: «Quando il Convenuto vede una donna che gli piace, la deve corteggiare. Una volta corteggiata, non gli interessa più». Probabiliter semel obtenta *expugnationis* voluptate, eiusmodi vir ad adulterii consummationem haud pervenit. Haud immerito ergo commentati sunt primae instantiae Iudices: «In che cosa consistevano queste *storie* non viene spiegato in questo fascicolo e lasciato all'immaginazione dei Giudici».

20. —. Utique, iuxta constantem iurisprudentiam, simulatio a voluntate procedit, non vero ab habitu, quamquam in honesto; pravi mores possunt ad actum voluntatis cire, non vero illum substituere. Et in casu actus voluntatis non exstat probatus, principaliter quia ipse assertus simulans suammet exclusionem boni fidei nequaquam confitetur, immo rotundo ore vindicat: «Tutti e due ci siamo scambiati

le promesse di matrimonio incondizionatamente». Etiam evolutio postnuptialis consuetudinis suadet fidelitatis coniugalis fractionem fuisse fructum adiunctorum moralisque viri fragilitatis, non vero exsecutionem cuiusdam mentalis reservationis iam tempore commutati consensus firmiter conceptae. Amor uti causa nubendi ex viri parte luculenter patet ex tabulis, idque non sinit, quidquid post collapsam coniugalem conversationem patraverit iste, ad tempus commutati consensus revertendo, intentionem quamlibet contra bonum fidei effingere.

21. - Quibus omnibus tum in iure tum in facto perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, decernimus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentes: *Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, dumtaxat ob defectum discretionis iudicij ex parte mulieris astrictis.*

*Ita pronuntiamus, mandantes locorum Ordinariis et Tribunalium Adminisiris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notifcent omnibus quorum interest, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus*².

Romae, in sede Rotae Romanae Tribunalis, die 10 ianuarii 2018.

Alexander Arellano Cedillo, Ponens

David-Maria A. Jaeger

Vitus Angelus Todisco

Sententia facta est exsecutiva.

2 Omnes sententiae, mutatis mutandis, sic absolvuntur.

R. P. D. ALEJANDRO ARELLANO CEDILLO

UTRECH

NULIDAD DEL MATRIMONIO

Sentencia definitiva del 10 de enero de 2018

1. - **Facti species.** — Adelaidis, parte actora en esta causa, y Adolphus, parte demandada, cristiano reformado, ambos nacidos en el año 1961, después de algo más de un cuarto de siglo vieron fracasar tristemente el matrimonio que habían contraído el 19 de octubre de 1984, habiendo obtenido previamente la licencia de mixta religión, ante un ministro protestante en el municipio llamado «K.», en Batavia.

Aunque el matrimonio se vio enriquecido con seis hijos, nacidos entre 1985 y 1995, debido al distanciamiento mutuo de los cónyuges — la mujer se dedicó por completo al estudio de la teología y luego a la actividad pastoral, descuidando incluso la familia; el varón, por su parte, buscó consuelo en otras mujeres - se terminó llegando a la separación del lecho, mesa y habitación en el mes de junio de 2010, y posteriormente — en febrero-marzo de 2013 —, a través de un tormentoso proceso de divorcio, a la disolución del vínculo civil.

2. - Finalmente la mujer, queriendo liberarse también del vínculo canónico moral, el día 2 de mayo de 2013 acudió al Tribunal competente de Utrecht con un libelo de demanda, pidiendo la declaración de nulidad del matrimonio. Después de haber comparecido el 13 de mayo de 2013, el Tribunal constituido fijó la fórmula de dudas, es decir, si consta la nulidad del matrimonio por defecto de discreción de juicio en ambas partes y por exclusión del *bonum fidei* por el demandado. Concluida la instrucción mediante las declaraciones de las partes y de tres testigos, pero sin haber ordenado realizar ninguna pericia, el Tribunal de primer grado el día 14 de enero de 2014 respondió negativamente a todos los capítulos.

Habiendo apelado la actora, el Tribunal superior de Haarlem-Amsterdam, después de tomar una nueva declaración a la mujer, recibido el voto de un perito de oficio, así como el informe de un psicólogo que había tratado a la actora, y adquiridos algunos testimonios escritos, el día 4 de marzo de 2015 reformó totalmente la sentencia de primer grado.

Al haberse producido estas decisiones dispares, la causa llegó a la Rota Romana, donde se constituyó el Turno, se tradujeron las actas al idioma aprobado y se designó una Patrona de oficio para la Actora, y a instancias de ésta el infrascrito Ponente, según la intención del Rescripto del Pontífice reinante de 7 de diciembre de 2015, ordenó por decreto de 7 de diciembre de 2016 determinar la duda de la causa según la antigua fórmula: *Si consta la nulidad del matrimonio en este caso.*

Sin realizar ningún otro acto instructorio posterior (solo se ha recibido una carta enviada por correo electrónico por la Patrona de la Actora sobre el estado de la causa), una vez recibidos y considerados los escritos de defensa del vínculo y de la Actora, ahora debemos responder a la duda debidamente determinada, que acabamos de mencionar.

3. — **In iure.** — *Sobre el defecto de discreción de juicio.* — Puesto que el mutuo consentimiento personal de las partes no es sólo un elemento intrínseco y esencial del matrimonio sino también su única causa eficiente, la que constituye en su ser al matrimonio mismo (cf. can. 1057, 8 1), los contrayentes, en el momento de la manifestación del pacto matrimonial en el rito nupcial, deben tener ante todo capacidad psíquica, o sea, la capacidad de ofrecer mediante un acto de la razón y de la libre voluntad la mutua entrega y aceptación de las personas para constituir un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole (cf. cann. 1057, § 2; 1055, 8 1).

Por lo demás, para que sea válido, el consentimiento debe ser un acto humano, o sea, un acto del que el hombre sea dueño: «El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; por lo que también se dice que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón. Por tanto, se llaman acciones humanas propiamente a aquéllas que proceden de la voluntad deliberada, porque [la voluntad] sigue a la deliberación de la razón» (Santo Tomás de Aq., *Summ. Theol.*, EL q. 1, art. 1).

Además, el consentimiento, en cuanto acto humano, debe estar dotado también de libertad, porque «la dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (Const. past. *Gaudium et spes*, n. 17).

4. — Como se lee en una coram Pinto, la discreción de juicio «requiere una madurez suficiente, que se verifica en los siguientes elementos: a) en el conocimiento suficiente de la naturaleza y de las propiedades del matrimonio; b) en la valoración crítica del contrato peculiar en el que los contrayentes se entregan y aceptan; porque, después de una deliberación consciente, sopesando los motivos tanto favorables como desfavorables, el contrayente expresa un juicio práctico-práctico sobre la oportunidad de casarse o de no casarse; c) en la suficiente libertad interna, es decir, en la capacidad de determinarse libremente» (sent. del 30 de octubre de 2013, Poncen., A. 296/2013, n. 4).

La discreción de juicio, por lo que se refiere al aspecto intelectivo, debe medirse en relación con los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar, y no se requiere que el contrayente deba realizar necesariamente una valoración justa acerca de su propia persona o de la persona del otro contrayente o acerca de todas las consecuencias sociales y éticas derivadas del contrato matrimonial.

La discreción de juicio, por lo que se refiere al aspecto estimativo, requiere la facultad ponderativa o crítica; la discreción de juicio, por lo que se refiere al aspecto volitivo o electivo, consiste en la libertad de elección, lo que implica la indeterminación y la capacidad de determinarse a sí mismo, y es perfectamente compatible con los impulsos que brotan del carácter, de la trayectoria vital, de las circunstancias existenciales, de las costumbres y de los conceptos tanto morales como religiosos. Falta la libertad interna cuando el contrayente se ve obligado a contraer matrimonio.

Ciertamente, no hay nadie que no vea el peso de la libre determinación en una elección particular. En efecto, el hombre en este mundo nunca actúa en alguna cuestión sin impulsos que pueden provenir de su carácter, del entorno socio-cultural, de la educación, así como de circunstancias existenciales particulares. La libertad, en todos los ámbitos, es compatible con los impulsos ocasionados por hechos o condiciones tanto internas como externas, y no se pierde en absoluto si el contrayente tiene la capacidad de soportarlos o resistirlos.

Los efectos de la anomalía deben provocar también alteraciones en la actividad intelectiva y volitiva, que incidan en la formación del consentimiento matrimonial. Y esto sucede si esas alteraciones o disfunciones erosionan ya sea la facultad cognitiva en la percepción los derechos y deberes esenciales del matrimonio, ya sea la facultad crítica y estimativa en la deliberación y

ponderación del carácter vinculante de esos derechos y deberes, ya sea la facultad electiva en el ejercicio de la libertad esencial y efectiva al entregar y aceptar mutuamente dichos derechos y deberes.

La libertad interna puede verse reducida o suprimida por muchas causas, entre las que la jurisprudencia de Nuestro Tribunal enumera la neurosis, las psicopatías, la inmadurez afectiva, las ideas obsesivas, los conflictos internos, la ansiedad, las motivaciones patológicas, la falta de voluntad.

5. — En estos casos no todo defecto de discreción de juicio hace incapaz al contrayente de emitir un consentimiento matrimonial válido, sino sólo aquel que ha alcanzado la característica de la gravedad.

Acerca de la alegada incapacidad psíquica de las partes, resultan de gran valor las siguientes palabras del Papa Francisco expresadas en la Exh. ap. *Amoris laetitia*: «Se ha vuelto frecuente que, cuando uno siente que no recibe lo que desea, o que no se cumple lo que soñaba, eso parece ser suficiente para dar fin a un matrimonio, Así no habrá matrimonio que dure. A veces, para decidir que todo acabó basta una insatisfacción, una ausencia en un momento en que se necesitaba al otro, un orgullo herido o un temor difuso. Hay situaciones propias de la inevitable fragilidad humana, a las cuales se otorga una carga emotiva demasiado grande. Por ejemplo, la sensación de no ser completamente correspondido, los celos, las diferencias que surjan entre los dos, el atractivo que despiertan otras personas, los nuevos intereses que tienden a apoderarse del corazón, los cambios físicos del cónyuge, y tantas otras cosas [...].

En esas circunstancias, algunos tienen la madurez necesaria para volver a elegir al otro como compañero de camino, más allá de los límites de la relación, y aceptan con realismo que no pueda satisfacer todos los sueños acariciados. Evitan considerarse los únicos mártires, valoran las pequeñas o limitadas posibilidades que les da la vida en familia y apuestan por fortalecer el vínculo en una construcción que llevará tiempo y esfuerzo. Porque en el fondo reconocen que cada crisis es como un nuevo «sí» que hace posible que el amor renazca fortalecido, transfigurado, madurado, iluminado. A partir de una crisis se tiene la valentía de buscar las raíces profundas de lo que está ocurriendo, de volver a negociar los acuerdos básicos, de encontrar un nuevo equilibrio y de caminar juntos una etapa nueva» (AAS 108 [2016], p. 407, n. 237-238).

Pero si finalmente falta entre los cónyuges esta grandeza de alma y la comprensión mutua, los defectos mutuos se vuelven intolerables y llevan el matrimonio a la ruina.

Sin embargo, no se puede deducir del mero fracaso del matrimonio la incapacidad psíquica de uno de los cónyuges: de hecho, la ley — y con ella la sana jurisprudencia — «para comprobar dicha incapacidad, requiere, ya en el tiempo del matrimonio, la presencia de una particular anomalía psíquica» (Benedicto XVI, Alocución a la Rota Romana, del 29 de enero de 2009, *ibid.*, 101, p. 126). En concreto, al valorar los hechos, «también habrá que tomar en consideración todas las hipótesis para explicar el fracaso del matrimonio, cuya declaración de nulidad se pide, y no sólo la derivada de la psicopatología» (Juan Pablo II, Alocución a la Rota Romana, del 25 de enero de 1988, *ibid.*, 80, p. 1183, n. 8).

6. - En orden a la prueba del defecto de discreción de juicio, además de las declaraciones de las partes y de los testigos, deberá recurrirse de ordinario al auxilio de los peritos (cf. can. 1678, 8 3). Su deber es informar al juez: a) sobre la existencia de la alteración psíquica en la parte cuya incapacidad se alega, en el momento de la celebración del matrimonio; 5) sobre la naturaleza, el origen y la gravedad de esa alteración; c) sobre la influencia de la alteración en el proceso de deliberación para el matrimonio.

Los peritos, en sus conclusiones, según el método de su ciencia propia, deben ofrecer elementos sobre el funcionamiento normal o alterado de las facultades psíquicas de aquel cuya incapacidad se alega, así como de su incidencia en la formación y en la manifestación del consentimiento matrimonial, y ello en el momento de la celebración del matrimonio; sobre la naturaleza de la causa de la eventual alteración, o sea, si es psicopatológica o de otro tipo, y sobre su origen y gravedad.

Los psicólogos y los psiquiatras a menudo examinan las actas y las personas desde la perspectiva de la pregunta de por qué fracasó el matrimonio. Pero una cosa es un matrimonio fracasado y otra cosa es un matrimonio nulo. Del hecho de que el matrimonio no tenga un resultado feliz no se puede concluir en manera alguna en favor de su nulidad. Pues hay diversas causas que pueden hacer fracasar un matrimonio totalmente válido. Por lo que se refiere a los psicólogos, a menudo reúnen hechos anómalos y los atribuyen a la inmadurez de la persona.

7. — *Sobre la exclusión del bonum fidei.* — S. Agustín enumera entre los bienes del matrimonio el *bonum fidei*, «que consiste en la mutua lealtad de los cónyuges en el cumplimiento del contrato matrimonial, de tal modo que lo que, en este contrato, sancionado por la ley divina, compete a una de las partes, ni a ella le sea negado ni a ningún otro permitido; ni al cónyuge mismo se conceda lo que jamás puede concederse, por ser contrario a las divinas leyes y del todo disconforme con la fidelidad del matrimonio» (Pío XI, Carta enc. *Casti connubii*, del 31 de diciembre de 1930, *ibid.*, 22 [1930], p. 546).

Siguiendo esta doctrina, el Concilio Vaticano II enseña: «Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal [...] para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo [Cristo] amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Const. past. *Gaudium et spes*, n. 48).

8. - El consentimiento de los contrayentes, como es conocido por todos, es la causa eficiente del matrimonio y ningún poder humano lo puede suplir (cf. can. 1057, § 1). Cuando ha sido manifestado legítimamente por personas jurídicamente hábiles se presume que es verdadero y sincero, esto es, se presume que su expresión externa es conforme con la voluntad interna (cf. can. 1101, § 1).

Sin embargo, como establece el can. 1101, § 2, «si uno de los contrayentes, o ambos, excluye con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo, o un elemento esencial del matrimonio, o una propiedad esencial, contrae inválidamente». Pues ya entre los Romanos «las nupcias simuladas son nulas» (Dig. 23, 2, 30); por tanto, no tiene ningún efecto el consentimiento expresado sólo externa y formalmente, a no ser que se corresponda con la intención interna.

9. - Por lo que se refiere a la exclusión del *bonum fidei*, según la jurisprudencia constante de Nuestro Sagrado Tribunal, a partir de la distinción aceptada y consolidada entre el derecho y el ejercicio del derecho, «cuando se trata de la exclusión del *bonum fidei*, debe sostenerse que no se opone a la validez del matrimonio el propósito de adulterar o de disfrutar voluntariamente de placeres sexuales con otras personas con tal de que ese propósito no afecte a la obligación de guardar la fidelidad sino solamente al cumplimiento de la obligación» (cf. coram Palestro, sent. del 13 de marzo de 1987, RRDec., vol. LXXIX, p. 124, n. 7).

Esta distinción, aunque no siempre sea la más fácil de entender y no pocas veces esté sujeta a discusión, no debe abandonarse, porque proporciona la manera

de expresar en términos jurídicos el alcance real de la voluntad del sujeto; quiero decir, de distinguir si el momento de las nupcias el contrayente — actual o virtualmente; explícita o implícitamente — reclamó para sí la potestad sobre su cuerpo, o sea, el derecho a unirse carnalmente con otros además de su cónyuge, o si, por el contrario, aceptó la obligación de guardar la fidelidad, aunque previendo e incluso reservándose el incumplimiento de la obligación debidamente entregada y aceptada.

La cuestión debe resolverse según el criterio de la voluntad prevalente, por lo que «con razón y en justicia a veces se atribuye el efecto de la nulidad también al firme propósito de cometer adulterio tomado antes de la boda, o sea, de entregar el propio cuerpo a otros además de a la otra parte, porque un propósito de este tipo reviste la naturaleza de una intención o deliberación, y no de una mera discrecionalidad o tendencia [...] contra el deber de guardar la fidelidad» (coram Stankiewicz, sent. del 26 de marzo de 1987, *ibid.*, vol. LXXIX, p. 147, n. 9). Es decir, el matrimonio es válido si el contrayente acepta la obligación de la fidelidad, aunque prevea que a veces la quebrantará; pero no es válido si la intención de cometer adulterio llega a eliminar completamente la aceptación misma de la obligación.

Por último, la distinción entre el derecho y el ejercicio del derecho se hace más fácil de aplicar cuando, contra la intención de contraer un verdadero matrimonio, que el contrayente tiene con firmeza, él mismo fomenta una mentalidad favorable al adulterio que no pasa a una verdadera voluntad positiva: «como sucede, por ejemplo, en la intención habitual, en la disposición genérica del ánimo a violar la fidelidad, en la intención interpretativa o en la mera previsión de no guardar la fidelidad» (coram Bruno, sent. del 15 de junio de 1990, *ibid.*, vol. LXXXII, p. 515, n. 6).

10. — En el ámbito de la simulación, el consentimiento es nulo cuando la exclusión de algún elemento esencial o de alguna propiedad esencial entra en la determinación del objeto del consentimiento con un acto positivo de voluntad. El Sumo Pontífice Juan Pablo II lo recuerda: «la tradición canónica y la jurisprudencia rotal, para afirmar la exclusión de una propiedad esencial o la negación de una finalidad esencial del matrimonio, siempre han exigido que estas se realicen con un acto positivo de voluntad» (Alocución a la Rota Romana, del 21 de enero de 2000, AAS 92 [2000], p. 352, n. 4).

El acto positivo de la voluntad no debe confundirse con la mera inercia o con la manifestación de una opinión genérica. Sin embargo, no siempre se requiere que este acto de voluntad de simular sea actual «puesto que basta con que sea virtual (es decir, que conserve todavía la eficacia de un acto realizado con anterioridad, pero no revocado, aunque no se trate de un acto realizado de nuevo o incluso tal vez se trate de un acto que ya no se percibe) o también implícito» (coram Palestro, sent. del 16 de mayo de 1990, RRDec., vol. LXXXII, p. 368, n. 7).

Siempre y en todo caso ha de tratarse de un acto de la voluntad, y no de un error del intelecto, es decir, de un juicio falso del entendimiento, ni de la ignorancia de las partes sobre la doctrina del matrimonio, a no ser que se trate de un error pervicaz, o sea, tan arraigado en la mentalidad del contrayente que determine su voluntad, destruyendo así completamente el consentimiento.

11. - La prueba de la simulación exige que se supere la presunción del derecho sobre la conformidad entre el consentimiento externamente manifestado y la voluntad que existe internamente (ch can. 1101, § 1), por lo que nunca es fácil.

Puede obtenerse mediante la confesión del simulante realizada en el juicio y, sobre todo, mediante la realizada fuera del juicio en tiempo no sospechoso y comunicada al juez por testigos dignos de confianza. La credibilidad de las partes y de los testigos, en estas causas, es el sustento de toda la prueba.

Debe existir una causa de la simulación válida y plausible, remota y próxima, que, al menos subjetivamente, resulte ser grave y proporcionada, y además prevalente sobre la causa de contraer.

Finalmente, deben examinarse con atención todas las circunstancias de las vicisitudes del matrimonio, tanto las anteriores como las posteriores a la celebración de las nupcias, de las que tal vez pueda extraerse la confirmación de la alegada exclusión.

Por ejemplo, el mero hecho del adulterio, según la jurisprudencia constante, sigue siendo un argumento en sí mismo equívoco sobre la exclusión del *bonum fidei*; y más aún si se afirma gratuitamente una inclinación desenfrenada hacia las mujeres por parte del varón, el pretendido simulante, pero no está probada definitivamente en absoluto.

12. — **In facto.** — *Sobre el defecto de discreción de juicio por parte de la mujer actora.* — Los infrascritos Padres Auditores consideran que, por lo que se refiere

a la determinación de los principales hechos y acciones que realmente han tenido lugar, especialmente en lo que respecta a la vida y a la historia familiar de la mujer actora, no existen divergencias realmente graves o esenciales entre los relatos de la mujer actora y del varón demandado, aunque difiera la interpretación dada a esos hechos por las diversas partes.

La raíz de la personalidad singular de la Actora radica sin duda en su entorno familiar, que no pudo favorecer en absoluto la estabilidad familiar de la niña.

En la declaración judicial, realizada en el primer grado de juicio, la mujer dijo: «Durante mi adolescencia no sentía un ambiente feliz en casa [...]. Cada uno de nosotros vivía en su propio mundo. La parte afectiva en las relaciones entre nosotros se había perdido [...]. Hacía lo que mi padre quería que hiciera. Si no lo hacía, me castigaba. Me rechazaba, no me miraba y me evitaba».

En la infancia y en la adolescencia se encuentra la raíz de su fragilidad psíquica y de su sumisión. En el primer grado de juicio la Actora recuerda: «[mis padres] me han asignado responsabilidades más grandes que yo desde muy joven [...] no pude vivir mi adolescencia».

Ellá misma manifiesta su interior con estas palabras: «Mi vida está marcada por un dolor retardado. Oculté cuidadosamente el dolor separando el sentimiento de la mente. Tengo dificultades para tener intimidad y no tenía autoestima. La relación entre mis padres estaba, durante mi adolescencia, perturbada. Fui testigo de una relación extra-matrimonial de mi madre. Mi padre estaba ausente en nuestra familia».

Además, la actora en su comparecencia sostiene que en el momento de las nupcias no pudo elegir su estado de vida libre y conscientemente.

En su declaración ante el Juez ella describe el proceso de elección del matrimonio con estas palabras: «La decisión de casarme ya estaba tomada cuando descubrí que estaba embarazada. Esto creó una presión moral muy fuerte sobre mí porque me sentía culpable por el embarazo [...]. Le había dicho a mi madre que la presión era demasiada [...]. Descubrí que tenía que continuar y aguantar. Ella se estaba muriendo y mis futuros suegros me presionaban para continuar con los preparativos de la boda. No era capaz de resistir toda esa presión».

En cuanto a la correcta percepción y valoración del consorcio matrimonial en el momento de las nupcias, la actora muestra un gran desconocimiento al respecto. Pues ella misma afirma: «La preparación para el matrimonio nunca existió. En

hora y media rellenamos los formularios necesarios y tuvimos unas charlas agradables con el párroco y el pastor».

Por tanto, el testimonio de la Actora presenta y confirma el argumento de que una muchacha tímida y frágil, que se valoraba poco a sí misma, abrumada por el sentimiento de culpa debido a un embarazo inesperado, se vio obligada por circunstancias particulares a celebrar las nupcias con el varón. Semejante estado de perturbación emocional afectaba gravemente a la cooperación armoniosa de su intelecto y, sobre todo, de su voluntad e impedía su libertad interna. Así, la mujer manifestó el consentimiento matrimonial careciendo, sin embargo, de la debida discreción de juicio proporcionada a un acto de tanto peso e importancia.

El Demandado, que lucha por la validez del vínculo y trata de rebatir todo lo que afirma la Actora, sin embargo, en la declaración que él mismo ha hecho, cuando habla de la Actora, se ve obligado a admitir lo siguiente: «La relación entre padre e hija era distante [...] Creció en un ambiente muy protegido por su madre. Había sido determinante para el crecimiento de mi ex-pareja».

Más adelante, en la misma declaración el varón afirma: «Mi ex-pareja es una mujer frágil [...]. Esta enfermedad — a saber, la de la madre de la Actora — fue uno de los factores que determinó la decisión de la fecha de la boda».

A partir de las actas del proceso consta la peculiar personalidad de la Actora, las diversas circunstancias por las que la Actora se encontró en un estado de gran presión psicológica y que, en parte, la impulsaron a contraer matrimonio. Sin duda se puede admitir también que este paso no fue examinado atentamente, por no decir completamente irresponsable, dejando de lado la cuestión de la responsabilidad moral respecto de la prole que nacerá.

13. — Los testigos, aunque no aportan gran cosa, presentan esencialmente un panorama que corrobora lo que ha admitido la Actora, especialmente los testimonios ofrecidos por los testigos más cercanos, y se recogen en síntesis adecuadamente en la sentencia de segundo grado.

W. G., que no dice nada sobre el defecto de discreción, en su declaración testifical pronuncia estas palabras: «En mi opinión, tiene problemas. Es muy perfeccionista en todo [...]. Ingenua. No quiere ver [...]. Quiere hacer todo bien ante los ojos de los demás».

El testigo G. B. recuerda: «Se casaron por ese embarazo, esa era la cultura [...]. Ella era perfeccionista en los detalles y en la forma».

14. — En el primer grado la Actora presentó el informe de un psiquiatra, al que acudió en el momento de la separación, en el cual se lee: «Reacción de estrés agudo en problemas relacionales. La paciente no es capaz de defenderse a sí misma y de señalar sus límites», y llega a la siguiente conclusión: «En primer lugar, apoyo psicológico o de un trabajador social para ayudar en la fase aguda. Después, se debe considerar una terapia para aprender a no sobrepasar sus propios límites».

En el segundo grado de juicio se practicó una pericia de oficio por el doct. V., que reconstruye así el denominado “trasfondo” de la elección matrimonial de la mujer: «Tenía muy poca conciencia de aquello en lo que consistía un matrimonio [...]. No hubo preparación alguna».

La Perito también pone de manifiesto: «su personalidad [la de la Actora] no estaba suficientemente evolucionada y madurada. La autoconciencia era débil. Se entregaba al otro y no tenía en cuenta sus propios intereses, necesidades y deseos. En particular, su capacidad de juicio crítico no se había desarrollado en absoluto o casi nada debido a su visión unilateral negativa del mundo».

Por lo que se refiere a las consecuencias en el ámbito de la formación del consentimiento, la Perito llegó a esta conclusión: «Entre otras cosas, no era suficientemente consciente de en qué consistía la elección del matrimonio. En consecuencia, no estaba lo suficientemente capacitada para tomar en ese momento de su vida esa decisión de modo consciente».

En el segundo grado de juicio se practicó otra pericia psicológica por el doct. H., psicólogo, designado de oficio.

El doct. H. confirmó el juicio profesional del doct. V., estableciendo lo siguiente: «En el momento del matrimonio la interesada no tenía la suficiente capacidad para tomar una decisión consciente y veía en su marido, basándose en sus propias deficiencias, al famoso principio azul». Este Perito no tuvo ninguna duda sobre la gravedad intrínseca de ese trastorno de la personalidad así como de su gravedad extrínseca, es decir, sobre el influjo que tuvo en las facultades psíquicas de la Actora implicadas en la formación de su consentimiento matrimonial: «la interesada sufre todavía por los acontecimientos que han sucedido antes, durante y después del matrimonio [...]. Las bases de los cánones en cuestión son buenos argumentos para una declaración eclesial de nulidad del matrimonio. Esto le ayudará en su proceso de elaboración y le dará la posibilidad de volver a tomar el control de su vida».

Las conclusiones periciales concuerdan plenamente con las actas de la causa, por lo que está suficientemente probado que la Actora careció de capacidad de juicio y de libertad interna. Y no pudo ayudar la habitual preparación al matrimonio, que ordinariamente se organiza en las parroquias, porque las partes fueron admitidas a la celebración del matrimonio sin dicha preparación porque en ese preciso momento de hecho no les fue ofrecida, No es de extrañar, entonces, que desde el principio surgieran graves dificultades entre las partes.

Cualquiera que sea la razón profunda del defecto de libertad interna indicado por los Peritos — cabe preguntarse si se trata de motivaciones graves desconocidas o de impulsos internos de otro tipo a los que la Actora no pudo oponerse —, al menos esta razón grave del defecto de discreción de juicio en la Actora puede admitirse con seguridad. No es un juego de palabras, sino que al menos por esta causa grave se ha de reconocer realmente el grave defecto de discreción de juicio en la Actora en el momento de las nupcias.

15. - Sobre el defecto de discreción de juicio del varón demandado. — Por lo que se refiere al varón, hay que señalar que se han alegado muchos defectos de carácter que le perjudican, que, sin embargo, no equivalen a una verdadera anomalía o trastorno de la personalidad.

El demandado dice de sí mismo: «Soy una persona que se interesa por el bien de los demás», y en segundo grado afirma: «Me considero una persona estable».

La conducta del demandado, algo gloriosa u ostentosa, según lo informado por los testigos (cf. Por ejemplo, «Era descarado para su edad y muy sociable [...]. Le gustaba ser el centro de atención», testigo G. B.), está relacionada de alguna manera con su profesión artística. Por el testigo E. sabemos que este aspecto de la personalidad no desagradaba en nada a la Actora: «Era ella quien animaba al demandado a tener una apariencia perfecta».

El hábito del demandado de atraer a las mujeres (porque es «alguien fácil en las relaciones y muy atractivo con las mujeres»), aunque podría ser moralmente reprobable, no demuestra nada más que el apetito de agradar y algún rasgo narcisista que no impide una elección matrimonial válida.

16. — Por otra parte, muchas de las cosas que la Actora refiere durante el proceso acerca del demandado brotan de la amargura, explicable por el tumultuoso proceso de divorcio, como la propia mujer reconoce de algún modo después de la primera sentencia (esto es, que ella había expuesto los hechos «de

una manera emocional», y «al comienzo de este procedimiento todavía me faltaba una visión desapasionada»).

Asimismo, el testimonio de W. G., que ataca mucho al varón, debe ser valorado con mucha prudencia, ya que fue dado por una mujer abandonada y cruelmente engañada.

17. — El Perito H., sin haber examinado directamente al demandado, llegó a la siguiente conclusión: «La imagen que da de sí mismo se sintetiza mejor en términos psicológicos como la de un hombre con un trastorno límite de la personalidad con una fuerte patología narcisista, teatral y antisocial [...] esta descripción es el resultado de la descripción que la interesada da basándose en numerosos ejemplos». Y añade: «Como nunca he hablado con el ex-marido, no puedo formarme un juicio sobre esta persona basándome en mis propias observaciones».

Así pues, resulta inútil la opinión dada por el psicólogo H. en su voto, sobre el posible trastorno límite de la personalidad en el demandado. El fundamento de esa hipótesis diagnóstica es demasiado débil e incierto.

Por tanto, de ser así las cosas, ni la anomalía del demandado fue grave en sí misma en el momento de las nupcias ni pudo afectar gravemente las facultades psíquicas del varón en el momento de las nupcias, ya sea en lo que respecta a su capacidad estimativa del matrimonio que iba a contraer, ya sea en lo que se refiere a su libertad interna o capacidad de autodeterminarse de modo suficientemente libre.

Aunque en las actas se encuentran de forma dispersa indicios de una cierta frivolidad e incluso depravación en su vida matrimonial, aparte de una relación adulterina por parte del demandado, no se ha recogido ningún elemento sólido y, sobre todo, no se ha realizado una investigación científica que pueda proporcionar la base necesaria para un pronunciamiento afirmativo sobre este capítulo: por tanto, se debe dar una respuesta negativa. De hecho, a los Padres les pareció que el voto pericial antes mencionado no era congruente en la mayoría de los casos con los hechos y las circunstancias realmente probados.

18. — *Sobre la exclusión del bonum fidei por el Demandado.* — Acerca de este capítulo, es evidente que falta completamente la prueba.

El propio varón admite los adulterios cometidos por él, atribuyéndolos a la última etapa de su vida matrimonial, cuando ya la esposa se había alejado de su casa y de su marido y se había dedicado por completo a su actividad para la Iglesia: «Tenía relaciones extra- conyugales con otras mujeres — confiesa el

demandado —, porque ya no conseguía comunicarme con mi esposa y esto me desesperaba». El testigo F. concuerda: «Si la engañaba era porque en aquella época la Actora prestaba demasiada atención a su trabajo y porque él tenía la sensación de tener que gestionar la familia solo».

Sin embargo, a partir de las actas parece que se ha de retrotraer el comienzo de las infidelidades del varón. La Actora habla de una cierta mujer que llegó a la casa conyugal y trajo regalos para su marido un año después de las nupcias, pero hay que dudar acerca de si se trata en este caso de una amante, la cual ciertamente se habría esforzado por ocultar se (y esto lo observa con razón la sentencia de primer grado).

Quizá era una mera admiradora, porque «mi ex-pareja recibía muchas cartas y muchos regalos de otras personas, especialmente de mujeres». Y si creemos a la testigo W. G., su relación adulterina con el demandado comenzó en 1991 o 1992. Sin embargo, como ya hemos indicado antes, la testigo es muy sospechosa por la aversión que siente hacia su antiguo amante, el cual la decepcionó profundamente, lo que tuvo graves consecuencias psico-físicas. Es muy significativo el hecho de que la propia Actora, preguntada por el valor de este testimonio, admite: «creo que todavía estaba demasiado involucrada emocionalmente».

19. - En segundo grado se presentaron unas declaraciones escritas (que, con razón los Jueces de segunda instancia admiten que no se pueden definir como verdaderos testimonios, pues «los implicados no [fueron escuchados bajo juramento ni tampoco fueron escuchados por el juez instructor, que podría haber formulado preguntas específicas]») de las que se desprendería que el demandado habría sido siempre desde su juventud dado al trato con prostitutas. Sin embargo, se trata de rumores de pasillo, que no sirven en absoluto para determinar la realidad; hay que tener en cuenta oportunamente que las personas más brillantes (como lo era sin duda el demandado) en ámbitos reducidos son fácilmente blanco de calumnias.

No está nada claro de qué tipo de relaciones se trataba. Si fueran, como parece lo más probable, enamoramientos adolescentes y, más tarde, meros halagos y obsequiosidad, sin consecuencias más serias, difícilmente aportarían nada que demostrara el arraigado estilo libertino del varón.

El testigo G. B. declara en primer grado: «Cuando el demandado ve a una mujer que le gusta, debe cortejarla. Una vez que la ha cortejado, ya no le interesa». Probablemente, una vez obtenido el placer de la conquista, este tipo de hombre no llega a la consumación del adulterio. Así, no sin razón han comentado los

Jueces de primera instancia: «En qué consistían estas historias no se explica en las actas y se deja a la imaginación de los Jueces».

20. — Ciertamente, según la jurisprudencia constante, la simulación procede de la voluntad, no de un hábito, por deshonesto que sea; las costumbres desordenadas pueden provocar un acto de la voluntad, pero no sustituirlo. Y en este caso no hay prueba del acto de la voluntad, principalmente porque aquel del que se alega que ha simulado no confiesa en modo alguno haber excluido el *bonum fidei*, sino que afirma de manera rotunda: «Los dos nos hemos intercambiado las promesas matrimoniales incondicionalmente». También el desarrollo de la relación postnupcial sugiere que la ruptura de la fidelidad conyugal fue el resultado de las circunstancias y de la fragilidad moral del varón, y no la ejecución de alguna reserva mental concebida firmemente ya en el momento del intercambio del consentimiento.

El amor como causa del matrimonio por parte del varón se desprende claramente de las actas, y esto no permite que lo que haya hecho después del fracaso de la relación conyugal, revertiéndolo al momento del intercambio del consentimiento, represente intención alguna contra el *bonum fidei*.

21. - Habiendo considerado todas estas cosas, tanto en el derecho como en cuanto a los hechos, Nosotros, los infrascritos Padres Auditores del Turno, en la sede del Tribunal y teniendo solo a Dios ante los ojos, después de haber invocado el nombre de Cristo, declaramos, determinamos y sentenciamos definitivamente, respondiendo a la duda propuesta: Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en el caso, solamente por defecto de discreción de juicio por parte de la mujer actora.

Roma, en la sede del Tribunal
de la Rota Romana, en el día 10
de enero de 2018.

Alexander Arellano Cedillo, Ponens
David-Maria A. Jaeger
Vitus Angelus Todisco

La sentencia se ha hecho ejecutiva.

COMENTARIO

Grave defecto de discreción de juicio

Esta sentencia de Mons. Arellano, Decano de la Rota Romana, ha sido dictada en 3^a instancia, tras dos sentencias dispares:

- la sentencia en 1^a instancia respondió negativamente a los capítulos por defecto de discreción de juicio en ambos esposos y por exclusión del *bonum fidei* por el demandado;
- en 2^a instancia, el tribunal de apelación reformó totalmente la sentencia de primer grado.

1. Resumen de los hechos y del resultado del proceso en 1^a instancia

Adelaida y Adolphus, cristiano reformado, contrajeron matrimonio, con licencia de mixta religión, el 19 de octubre de 1984. Engendraron seis hijos entre 1985 y 1995. La mujer se dedicó por completo al estudio de la teología y la actividad pastoral, el varón buscó consuelo en otras mujeres, teniendo separación de lecho, mesa y habitación en 2010, y el divorcio en 2013.

La mujer ya declaró en esta 1^a instancia que durante su adolescencia no sentía un ambiente feliz en casa, se había perdido la parte afectiva en sus relaciones familiares, su padre la castigaba, la rechazaba, no la miraba y la evitaba. Y la actora reconoció que tenía dificultades para tener intimidad y autoestima, siendo testigo también de una relación extra matrimonial de su madre, y la ausencia de su padre.

Y sostuvo la actora que en el momento de las nupcias no pudo elegir su estado de vida libre y conscientemente: «La decisión de casarme ya estaba tomada cuando descubrí que estaba embarazada. Esto creó una presión moral muy fuerte sobre mí porque me sentía culpable del embarazo», mientras su madre se estaba muriendo y sus futuros suegros la presionaban para continuar con los preparativos de la boda.

A ello se unió que la actora declaró que no tuvieron preparación al matrimonio.

El demandado reconoció en su declaración en 1^a instancia que Adelaida es una mujer frágil, y que la enfermedad de su madre fue uno de los factores de la decisión de la boda. Y los testigos corroboraron lo admitido por la actora: el matrimonio fue por el embarazo, esa era la cultura.

El tribunal de 1^a instancia, en enero de 2014, respondió negativamente a todos los capítulos, habiendo participado las dos partes y tres testigos, pero sin haber realizado ninguna pericia a las partes, y, (como señalará Mons. Arellano en la 3^a instancia), sin haber examinado atentamente la peculiar personalidad de la actora, ni el estado de gran presión psicológica en que se encontraba al tomar la decisión de contraer matrimonio.

Es cierto que en las causas por defecto de discreción de juicio, el juez puede decidir no ordenar una pericia cuando, por las circunstancias, parezca evidentemente inútil acudir a uno o varios peritos (cfr. c. 1680), y cuando la ausencia de pericia psicológica sea superable cuando, por otro lado, cuenta con elementos de juicio serios y válidos para emitir un dictamen, atendiendo a los hechos y al testimonio de algunas personas más cercanas que aportan datos significativos sobre la personalidad de los contrayentes.

Sin embargo, como pondrán de manifiesto tanto el tribunal de 2^a instancia como el Tribunal de la Rota Romana, en esta causa era necesario realizar una pericia que analizara de manera profunda los hechos y la personalidad de las partes, verdadero fundamento y explicación de un posible vicio de consentimiento en uno o en ambos esposos.

A veces los hechos pueden ser tan contundentes, que por sí mismos pongan de manifiesto el vicio de consentimiento y hagan innecesaria la realización de la pericia. Pero en la mayoría de los casos, lo prudente es que el juez decida acudir a la ayuda del perito psicólogo o psiquiatra, en orden a conocer con mayor profundidad la personalidad de las partes, así como también hechos que saldrán a la luz en la entrevista con el perito, y que no se conocieron bien durante la declaración judicial.

Dignitas Connubii señala, profundizando lo indicado por el CIC, en su canon 1678, § 3, que el juez debe preguntar al perito si las partes se veían afectadas por una peculiar anomalía en el momento de contraer matrimonio; cuál era su gravedad; cuándo, por qué causa y en qué circunstancias se originó y se manifestó (cf. Instr. *Dignitas Connubii*, art. 209, § 1).

2. Criterios de prueba para el grave defecto de discreción de juicio

Mons. Arellano recuerda en el *In iure* los criterios establecidos por la jurisprudencia mayoritaria de la Rota Romana, en orden a analizar y comprobar si se da o no un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes matrimoniales.

La discreción de juicio requiere:

- a) conocimiento suficiente de la naturaleza y propiedades del matrimonio (aspecto intelectivo);
- b) valoración crítica del contrato peculiar, sopesando motivos favorables y desfavorables (aspecto estimativo – facultad ponderativa o crítica);
- c) suficiente libertad interna, capacidad de autodeterminarse libremente (aspecto volitivo o electivo – libertad de elección). Falta la libertad interna cuando el contrayente se ve obligado a contraer matrimonio.

Hay que analizar los impulsos que pueden provenir del propio carácter, del entorno socio-cultural, de la educación, de circunstancias existenciales particulares, condiciones internas y externas. El juez, en este sentido señalado por Arellano, ha de reconstruir la biografía del sujeto.

La anomalía, si se descubre, debe provocar alteraciones en la actividad intelectiva o volitiva, para que incida en la formación del consentimiento matrimonial.

Se requiere que el defecto alcance la característica de la gravedad.

No es lo mismo fracaso que incapacidad psíquica, y hay que valorar los hechos, no sólo la derivada de la psicopatología (cf. Juan Pablo II, DRR 1988, n. 8).

De ordinario, deberá recurrirse al auxilio de los peritos (cf. can. 1678, § 3).

3. Criterios de prueba para la exclusión del bonum fidei

El consentimiento matrimonial, cuando ha sido manifestado legítimamente por personas jurídicamente hábiles, se presume que su expresión externa es conforme con la voluntad interna (cf. can. 1101, § 1).

Mons. Arellano recuerda la jurisprudencia constante de la Rota Romana que, respecto a la exclusión del *bonum fidei*, recoge la distinción aceptada y consolidada entre el derecho (*ius*) y el ejercicio del derecho (*exercitium iuris*): «debe sostenerse que no se opone a la validez del matrimonio el propósito de adulterar o de disfrutar voluntariamente de placeres sexuales con otras personas con tal de que ese propósito no afecte a la obligación de guardar la fidelidad sino solamente al cumplimiento de la obligación» (cf. coram Palestro, sent. del 13 de marzo de 1987, RRDec., vol. LXXIX, p. 124, n. 7).

Si bien, parte de la doctrina ha criticado esta distinción, al considerar que no entregaría en verdad el derecho exclusivo a los actos conyugales quien se propusiera al mismo tiempo en la práctica entregárselos a otros. Es lo que afirma una coram Civili, de 20 de noviembre de 1996, al considerar que no responde completamente a la verdad de las cosas, ya que se observa la contradicción intrínseca que habría entre una voluntad de asumir la obligación de la fidelidad y, simultáneamente, el no estar dispuesto a llevarla a cabo, ya que el contenido mismo de la obligación es su prestación (cf. también una coram Defilippi, de 13 de febrero de 1998).

La distinción entre el derecho y su ejercicio tiene su origen en una interpretación de la doctrina de Santo Tomás, que quizás va más allá, como recuerda una coram Alwan de 20 de abril de 1999, cuando señala que la distinción entre el derecho y su ejercicio debe ser usada en el sentido utilizado por Santo Tomás: el momento de la asunción del derecho en el momento del consentimiento, sin el cual no habría verdadero consentimiento, y el ejercicio de aquel derecho/deber durante la vida conyugal que es otra cosa, y su incumplimiento no prueba de por sí que haya sido excluido.

La distinción entre el derecho y su ejercicio adquiere una particular importancia cuando se refiere al deber de la fidelidad conyugal (cf. P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, Roma 2001, 396-404). Con esta distinción se quiere distinguir entre el matrimonio *in fieri* y el matrimonio *in factu esse*: una cosa es el hecho de asumir el deber de la fidelidad y otra bien distinta su cumplimiento, el cual no se refiere al momento fundacional sino a la vida conyugal. Que se pruebe un acto o varios de infidelidad durante la vida matrimonial, no prueba de por sí que se excluyera el *bonum fidei*. Una persona humana puede asumir realmente una obligación y después no observarla.

Franceschi considera que la distinción puede ser artificial: si se prueba, ya en el momento del matrimonio, que había una voluntad positiva de no observar la obligación de la fidelidad, ¿cómo se puede sostener también que había una voluntad de asumir el deber? La respuesta se puede hallar en el análisis de la voluntad específica a la luz del objeto del consentimiento, determinar si la voluntad real del contrayente era la de donarse conyugalmente, con la exclusividad que esta donación implica, o si existía en el momento del consentimiento una voluntad positiva que excluía esta exclusividad (cf. H. FRANCESCHI, *Esclusione del «bonum fidei»: i profili probatori*, 185-189, in: AA.VV., *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canónico*, LEV, Roma 2013). Sigue la línea jurisprudencial iniciada en una coram Staffa, de 5 de agosto de 1949, que confirma que la distinción entre el derecho y su ejercicio en el mismo momento del consenso es contradictoria.

Explica Mons. Arellano, en cambio, en esta sentencia, que esta distinción entre el derecho y el ejercicio del derecho proporciona la manera de expresar en términos jurídicos el alcance real de la voluntad del sujeto: distinguir si en el momento de las nupcias el contrayente -actual o virtualmente; explícita o implícitamente- reclamó para sí la potestad sobre su cuerpo, sobre su derecho a unirse carnalmente con otros además de su cónyuge; o si, por el contrario, aceptó la obligación de guardar la fidelidad, aunque previendo e incluso reservándose el incumplimiento de la obligación debidamente entregada y aceptada.

Creemos que la explicación de Mons. Arellano ayuda a comprender esta distinción clásica de la Rota Romana, al señalar que la cuestión debe resolverse según el criterio de la voluntad prevalente.

Y cita a Stankiewicz, quien señalaba que con razón y justicia se atribuye también el efecto de la nulidad al firme propósito de cometer adulterio antes de la boda, de entregar el propio cuerpo a otros, «porque un propósito de este tipo reviste la naturaleza de una intención o deliberación, y no de una mera discrecionalidad o tendencia» (coram Stankiewicz, sent. del 26 de marzo de 1987, *ibid.*, vol. LXXIX, p. 147, n. 9).

Por ello, concluye Arellano que el matrimonio es válido si el contrayente acepta la obligación de la fidelidad, aunque prevea que a veces la quebrantará, pero no es válido si la intención de cometer adulterio llega a eliminar completamente la aceptación misma de la obligación. Para entender mejor esta distinción entre el derecho y el ejercicio del derecho, cita una coram Bruno en la

que distingue una verdadera voluntad positiva de excluir la fidelidad con una mera mentalidad favorable al adulterio en la intención habitual, la disposición genérica del ánimo a violar la fidelidad, la voluntad interpretativa o la mera previsión de no guardar la fidelidad (coram Bruno, sent. del 15 de junio de 1990, *ibid.*, vol. LXXXII, p. 515, n. 6).

Se requiere para hacer nulo el consentimiento el acto positivo de voluntad - actual o virtual; explícito o implícito-, que no debe confundirse con la mera inercia, u opinión genérica. Tampoco ha de confundirse con el error, ni la ignorancia, salvo que se trate de un error pervicaz tan arraigado en la mentalidad del contrayente que determine su voluntad.

La prueba de la simulación se puede obtener mediante confesión del simulante, sobre todo en tiempo no sospechoso, y comunicada al juez por testigos fidedignos.

Ha de existir una *causa simulandi*, remota y próxima, que sea grave (al menos subjetivamente), proporcionada y prevalente sobre la *causa contrahendi*.

Y se han de analizar las circunstancias anteriores y posteriores al matrimonio.

El mero hecho del adulterio no prueba de por sí la exclusión.

4. Los hechos y medios de prueba constatados en 2^a instancia y en 3^a instancia

El tribunal de 2^a instancia, en orden a alcanzar la certeza moral, añadió varias pruebas: volvió a tomar declaración a la mujer actora; tras ordenar una pericia de oficio, recibió el voto del perito de oficio; admitió el informe de un psicólogo que había tratado a la esposa; y admitió algunos testimonios escritos. En el *in factu*, Arellano menciona dos pericias de oficio: la pericia del Dr. V., y la pericia del Dr. H.

4.1. Respeto al grave defecto de discreción de juicio de la actora

La pericia de oficio del Dr. V. reconstruye el trasfondo de la elección matrimonial de la mujer: «Tenía muy poca conciencia de aquello en lo que consistía un matrimonio [...] No hubo preparación alguna». Y la personalidad de la actora no estaba suficientemente evolucionada y madura. Se entregaba al otro y no tenía en cuenta sus propios intereses. No tenía capacidad de juicio crítico, debido a su visión unilateral negativa del mundo. No era consciente de en qué consistía la elección matrimonial.

Se practicó una segunda pericia de oficio, del Dr. H., que confirmó el juicio del Dr. V., en el sentido de que la actora en el momento del matrimonio no tenía la suficiente capacidad para tomar una decisión consciente y veía en su marido al Príncipe azul, debido a sus propias deficiencias. El perito afirma la gravedad de este trastorno en ella, por lo que sufre todavía por los acontecimientos antes, durante y después del matrimonio.

4.2. Respecto al grave defecto de discreción de juicio por parte del demandado

El perito, Dr. H., sin haber examinado directamente al demandado llega a la conclusión de que en el esposo hubiera habido un trastorno límite de la personalidad con una fuerte patología narcisista, teatral y antisocial, pero llega a este resultado por la descripción que la interesada da con muchos ejemplos.

Como señala Mons. Arellano, en la 3^a instancia, resulta inútil la opinión dada por el psicólogo H., ya que el fundamento de su hipótesis diagnóstica es demasiado débil e incierto. El perito no realizó una pericia directa sobre el demandado, ni constató hechos concluyentes que sostengan su hipótesis. Arellano concluye que la anomalía del demandado no fue grave en sí misma: no se ha recogido ningún elemento sólido, y el voto pericial no fue congruente con los hechos y circunstancias realmente probados, por lo que responde negativamente a este capítulo.

4.3. Criterios acerca de la presentación de declaraciones escritas, previas al proceso

Arellano considera, como ya hizo el tribunal de segundo grado, que unas declaraciones escritas no se pueden definir como verdaderos testimonios: los implicados no fueron escuchados bajo juramento ni tampoco fueron escuchados por el Juez instructor, que podría haber formulado preguntas específicas. De estas declaraciones escritas se desprendería que el demandado habría tenido desde su juventud trato con prostitutas, pero se trata de rumores de pasillo que en nada ayudan a determinar la realidad.

4.4. Respecto a la exclusión del *bonum fidei* por parte del demandado

En cuanto al capítulo de exclusión del *bonum fidei* por parte del esposo, el varón tan solo admite adulterios cometidos en la última fase de su vida matrimonial, cuando ya su esposa se había alejado de él.

Sin embargo, a partir de las actas la esposa trata de retrotraer el comienzo de las infidelidades a un año después de las nupcias, cuando la actora describe que

una mujer llegó a la casa conyugal trayendo regalos para su marido, pero cabe dudar que fuera su amante, ya que se habría esforzado por ocultarse, como observa con razón la sentencia de 1^a instancia.

Una testigo reconoce que el inicio de su relación adulterina con el esposo habría comenzado en 1991 ó 1992, 7 u 8 años después de la boda.

Mons. Arellano concluye que no hay prueba del acto de voluntad excluyente, porque aquel del que se alega que ha simulado no confiesa en modo alguno, y afirma de manera rotunda que los dos esposos se intercambiaron las promesas matrimoniales incondicionalmente. La ruptura de la fidelidad, en la vida matrimonial, no fue la ejecución de alguna reserva mental durante el acto de consentimiento, ni se observa intención alguna contra el *bonum fidei* en aquel momento, sino que fue resultado de las circunstancias y de la fragilidad del varón.

5. Sentencia definitiva de la Rota Romana en 3^a instancia

Teniendo en cuenta que la Rota Romana, a tenor del Rescripto del Papa Francisco, de 7 de diciembre de 2015, recuperó la fórmula de dudas tradicional en los procesos de nulidad matrimonial, la fórmula de dudas se fijó según la antigua fórmula: *An constet de matrimonii nullitate, in casu*. Si consta de la nulidad del matrimonio en este caso.

Por ello, la Rota Romana da respuesta a la duda propuesta de esta manera:

Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en el caso, solamente por defecto de discreción de juicio por parte de la mujer actora.

FERNANDO PALACIOS BLANCO

Universidad Pontificia de Salamanca

ORCID: 0009-0008-2171-4674

MONS. CARLOS M. MORÁN BUSTOS

JUEZ-DECANO DEL TRIBUNAL DE LA ROTA DE LA NUNCIATURA DE
ESPAÑA

SENTENCIA

Sumario:

I. Hechos (nn. 1-3). II. Fundamentos Jurídicos (4-9): 4. El bonum coniugum, entre la simulación y la incapacidad: apuntes introductorios. 5. El bonum coniugum desde una visión personalista del objeto del pacto conyugal. 6. La exclusión del bonum coniugum: diversas aproximaciones jurisprudenciales. 7. Relación entre bonum coniugum y las diversas hipótesis de simulación total. 8. La autonomía de determinados supuestos de exclusión del bonum coniugum. 9. La prueba de la exclusión de la ordenación al bonum coniugum. III. Fundamentación Fáctica (nn. 10-11). IV. Parte Dispositiva: consta la nulidad por exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos.

I. Resumen de los Hechos de la Causa.

1. D. y Dña. contrajeron, entre sí, matrimonio canónico el 30 de agosto de, en la parroquia de San, de la localidad de; de este matrimonio han nacido dos hijas.

2. Con fecha 27 de enero de la esposa interpuso demanda de declaración de nulidad de su matrimonio ante el Tribunal de; admitida a trámite la demanda, y citado el esposo se fijó la fórmula de dudas comprensiva el capítulo de exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos.

Instruida la causa conforme a derecho, y practicadas las pruebas propuestas, el tribunal de primera instancia vino a dictar sentencia el 22 de diciembre de, en la que se declara que no consta la nulidad de este matrimonio por el capítulo incluido en la fórmula de dudas.

3. Interpuesto y proseguido recurso de apelación por la esposa, previos los trámites procesales oportunos —entre ellos la invocación del art. 37 §3 de las Normas del TRNAM—, el 1 de abril de se constituyó el Turno Rotal

encargado de conocer de la presente causa, procediéndose a fijar la fórmula de dudas de acuerdo en los mismos términos que en primera instancia.

Abierto el proceso instructorio, se practicaron nuevas pruebas —en concreto, declaración de ambos esposos—, pruebas que fueron publicadas; después de la conclusión de la causa, y una vez que las partes presentaron sus escritos de alegaciones y animadversiones, la causa pasó a disposición de los infrascritos Sres. Auditores, para su estudio definitivo, que es el que ahora nos disponemos a redactar.

II. Fundamentos de Derecho.

4. El *bonum coniugum*, entre la simulación y la incapacidad: apuntes introductorios. El caso que nos ocupa tiene que ver con la simulación del matrimonio, aunque contiene elementos fácticos que fácilmente se podría subsumir en la incapacidad; la zona común que aparece es, no sólo la exclusión del matrimonio en cuanto tal, sino algo que tiene que ver directamente con el bien de los cónyuges. La doctrina canónica, sobre todo a raíz de la *Gaudium et spes*, ha dedicado mucho al estudio del *bonum coniugum*, considerado en dicha constitución y en el mismo Código (can. 1055 §1) como un elemento esencial o un fin del matrimonio. Nos permitimos una reflexión al respecto, todo ello como fundamentación jurídica del caso tan interesante que estamos llamados a resolver.

Es conocido por todos que el tema del *bonum coniugum* es un tema arduo para los canonistas, de ahí que la jurisprudencia encuentre dificultades a la hora de encuadrarlo, siendo dos los ámbitos hacia los que se suele reconducir: el de la incapacidad para asumir —bien por la vía del defecto de discreción o por la vía de la *incapacitas assumendi*—, y el de la simulación, bien por la vía de la simulación parcial o por la vía de la simulación total, en la medida en que se ve como un elemento que toca la esencial del matrimonio, no sólo la ordenación del mismo. Expresamente se refirió a ello el Papa Benedicto XVI en su discurso a la Rota romana de 26 de enero de 2013: «reconozco las dificultades, desde un punto de vista jurídico y práctico, de delimitar el elemento esencial del *bonum coniugum*, entendido hasta ahora prevalentemente en relación a la hipótesis de la incapacidad (can. 1095). El *bonum coniugum* asume relevancia también en el ámbito de la simulación del consentimiento. Ciertamente, en los casos sometido a vuestro juicio, será la investigación in factu la que determine la fundamentación

de este capítulo de nulidad, prevalente o coexistente con otro capítulo relacionado con los tres bienes agustinianos, la procreación, la exclusividad y la perpetuidad».

Como punto de partida, hay que indicar que el bien de los cónyuges no va referido a dos personas cualquiera, sino que se refiere directamente al consorcio establecido entre un hombre y una mujer, siendo este consorcio el que está ordenado a dicho bien «por su misma índole natural». No se trata, por tanto, de dos elementos aislados o sobrepuertos, sino de una única realidad —el consorcio constituido por ambos cónyuges— que contiene y se desarrolla en dos dimensiones: la relación propia de los esposos, que procuran cada uno el bien del otro, exige el don y la aceptación íntegra de la dimensión sexual de cada uno de ellos, y por tanto, de la potencial paternidad o maternidad; a su vez, la ordenación del consorcio a la generación y educación de la prole debe realizarse en modo conyugal, es decir, desde la perspectiva de un título de justicia debido recíprocamente en la integridad de la dimensión sexual.

Hay, por tanto, una relación inescindible entre *bonum coniugum* y fines y propiedades esenciales del matrimonio; así se indica claramente en el n.º 7 de la *Amoris laetitia*: «resulta particularmente oportuno comprender en clave cristocéntrica las propiedades naturales del matrimonio, que constituyen el bien de los cónyuges, que comprende la unidad, la apertura la vida, la fidelidad y la indisolubilidad, todo ello dentro del matrimonio cristiano que comporta la ayuda recíproca en el camino hacia una plena amistad con el Señor». De acuerdo con ello, la reflexión sobre el *bonum coniugum* debe hacerse desde una perspectiva unitaria de los elementos y fines del matrimonio, pues el objeto del pacto conyugal no son un conjunto de derecho y deberes, sino la persona misma de los contrayentes que, en su respectiva masculinidad y feminidad, se donan y aceptan recíprocamente en su conyugabilidad, de manera que constituyen así la unión matrimonial.

No hay duda de que la afectación directa y drástica del *bonum coniugum* puede tener efectos jurídicos. Ello, no obstante, conviene ser serios en la indagación de la cuestión fáctica, y también en la traducción jurídica, de modo que, bien por la vía de la incapacidad o bien por la vía de la simulación, no se haga de cualquier afectación de la vida conyugal una lesión de la esencia del *bonum coniugum*; así lo afirmaba claramente Benedicto XVI en su discurso a la Rota romana de 2011: «en el ámbito de la nulidad por exclusión de los bienes esenciales del matrimonio (can. 1101 §2) hay que intentar que los pronunciamientos jurídicos respeten la verdad sobre el matrimonio, la misma que

debe respetarse en el momento de la admisión a las bodas. Pienso, de modo particular, en la cuestión de la exclusión del *bonum coniugum*. En relación con tal exclusión parece volverse a repetir el mismo peligro que amenazaba la recta aplicación de las normas sobre la incapacidad, en concreto, aquel intento de buscar motivos de nulidad en los comportamientos que no hacen referencia a la constitución del vínculo conyugal sino a su realización en la vida. Es necesario vencer la tentación de transformar las simples faltas o defectos de los esposos referidos a la mutua asistencia conyugal en defectos de consentimiento. La verdadera exclusión solo puede verificarse cuando viene afectada esencialmente la ordenación al bien de los cónyuges, excluida mediante un acto positivo de voluntad. Por otra parte, son de excepcionales los casos en que viene a faltar el reconocimiento del otro como cónyuge, o en los que viene excluida la ordenación esencial de la comunidad de vida y amor. La precisión de estas hipótesis de exclusión del *bonum coniugum* debe ser atentamente vigilada por la jurisprudencia de la Rota romana»; esto mismo vale para los casos en los que el *bonum coniugum* se reconduce a la incapacidad para consentir.

5. El *bonum coniugum* desde una visión personalista del objeto del pacto conyugal. No hay duda de que los contrayentes deben querer el matrimonio, con todo lo que ello comporta; ahora bien, ¿cómo deben quererlo? ¿Con un acto de voluntad que quiera instituirlo, o con un acto de voluntad dirigido al otro contrayente, a quien acepta como cónyuge? La respuesta debe ser que la voluntad de quien contrae debe dirigirse a querer a la otra persona en su conyugabilidad. Debe querer, y esto lo que constituye el objeto de acto de consentir, al otro como cónyuge, teniendo en cuenta todo lo que ello comporta desde el punto de la naturaleza: querer darse al otro y recibir al otro como don.

De acuerdo con ello, el objeto del consentimiento no coincide necesariamente con el matrimonio como comunidad de vida y amor, si por ello entendemos la vida matrimonial, sino como relación que une a los esposos, pues ésta es la esencia del matrimonio *in factu esse*. Evidentemente, al querer al otro en su conyugabilidad, debe querer instituir el matrimonio, pero ello no significa que el objeto del matrimonio abarque todo el conjunto de prestaciones, omisiones y actividades que normalmente se vinculan con la comunidad de vida y amor; si no fuese así, estaríamos en una concepción contractualista del pacto conyugal: la voluntad se dirigiría sobre todo a las utilidades futuras que se esperan poder disfrutar en el matrimonio, no al otro en cuanto tal, que es el querer sobre el que versa el pacto conyugal. Una visión contractualista del pacto conyugal favorecería una especie

de atomización del objeto del consentimiento; la voluntad se dirigiría simultáneamente al conjunto de derechos y deberes, y el *bonum coniugum* no sería otra cosa que estos derechos y deberes, que, una vez elencados —con toda la problemática que ello comporta— vendrían añadirse como algo extrínseco a las personas de los contrayentes en cuanto cónyuges.

En una visión personalista, sin embargo, la simplicidad y la naturaleza del consentimiento está garantizada. Los esposos deben querer donarse y aceptarse como cónyuges. La unidad del objeto del consentimiento se asegura por la unidad del recíproco don espousal del que nace una caro. Ciertamente, de este consentimiento surgen una pluralidad de derechos y deberes, pero todos ellos derivan, no tanto de la voluntad pacticia, cuanto de la relación jurídica conyugal, esto es, de esa una caro. Precisamente por ello es más fácil casarse que simular el consentimiento, algo que tiene reflejo jurídico en la presunción de validez del can. 1101: casarse responde a una inclinación y a una vocación natural y unitaria; simular el matrimonio, en cambio, comporta una disgregación voluntaria del siglo nupcial, que altera su contenido natural, impidiendo que nazca esa una caro.

Esta visión obliga a poner el centro de atención cuando se analiza la nulidad del matrimonio en el momento del pacto conyugal, y no tanto en todo lo que tiene que ver con la fenomenología de la vida conyugal: si el acento se pone en la existencia-fenomenología conyugal se corre el peligro de vaciar el objeto del consentimiento, y también el peligro e identificar fracaso y nulidad del matrimonio, algo que se advierte en muchos supuestos en lo que el *bonum coniugum* se reconduce a la incapacidad.

Es evidente que el consentimiento se dirige al futuro, en la medida en que el matrimonio es una realidad dinámica que durará tanto cuanto dure la relación conyugal misma. Ahora bien, ello no significa que el futuro se convierta en el objeto del consentimiento. El futuro es abrazado por el consentimiento de los contrayentes en un modo indirecto, en la medida en que es el desarrollo de la relación conyugal, esto es, en cuanto objeto del consentimiento. Conyugabilidad y relación conyugal pueden ser utilizados como sinónimos si entendemos el término conyugabilidad en el sentido de relación conyugal de dos que se convierte en marido y mujer, que pasan de prometidos a esposos; dos que se pertenecen recíproca y mutuamente; todo ello tiene que ver esencialmente con esa ordenación del matrimonio al bien de los cónyuges, que implica tanto ver al otro cónyuge como un bien en sí mismo como ver también el bien del otro como cónyuge.

Los esposos se donan el uno al otro para constituir una nueva unidad que antes no existía, una unidad que tiene una dimensión de justicia intrínseca, que ninguna potestad humana puede suplir (can. 1057 §1). La voluntad de quienes contraen no se dirige a algo de fuera, sino al otro, a ellos mismos. Este dato es interesante, pues obliga a no ver el matrimonio como una unión constituida para un fin común, como si fuera un medio para conseguir un fin. La unión-unidad que comporta el matrimonio se explica y justifica en sí misma, antes de su prioridad teleológica, pues es una unión-unidad que posee en sí misma la propia y completa razón de bien, del que derivan —como consecuencia— otros bienes. En el pacto conyugal, el efecto de la voluntad no se proyecta sobre algo externo, sino sobre algo interno, transformando e incidiendo ontológicamente en el ser mismo de los cónyuges, constituyéndose el uno bien para el otro y viceversa, siempre que hayan hecho uso de ese poder recibido de Dios e inscrito en la naturaleza; éste es el sentido más profundo y real del bien de los cónyuges como ordenación intrínseca del matrimonio.

En el ámbito forense, se debe entender la expresión «para constituir matrimonio» del can. 1057 §2 en el sentido de relación conyugal o de vínculo conyugal, no en el sentido de comunidad o consorcio. Así, una vez constituida este vínculo o relación conyugal, lo que acontezca en la vida futura —fracaso o desaparición del afecto o de amor...—, en principio, no incidirá en la relación-vínculo fundado. En la relación conyugal los derechos-deberes surgen de la propia relación. En el aceptarse mutuamente como cónyuges, asumen las obligaciones que ello comporta, asumen también el bien recíproco de ambos en cuanto cónyuges; esta es la esencia del *bonum coniugum*. Desde esta perspectiva hay que analizar las posibles patologías del consentimiento que impiden el nacimiento de una verdadera relación-pacto conyugal, de un verdadero matrimonio; también desde esta perspectiva hay que analizar la voluntad simuladora de quien no quiere aceptar al otro como bien, ni el bien del otro en cuanto cónyuge.

6. La exclusión del *bonum coniugum*: diversas aproximaciones jurisprudenciales. En la jurisprudencia de la Rota romana ha sido común reconducir el *bonum coniugum* a la incapacidad, bien por la vía del defecto de discreción de juicio o por la incapacidad para asumir; la vía la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo autónomo ha encontrado más dificultades; cuando se habla de simulación, a veces se trata como simulación total o a veces como simulación parcial. Ello responde a varios motivos.

En primer lugar, sigue teniendo peso la sistemática agustiniana de los *tria bona (prolis, fidei y sacramenti)*, lo que dificulta la sistematización jurídica del *bonum coniugum*. En segundo lugar, desde una sistemática más tomista, que atiende a conceptos como «causa», «esencia», «fines», «propiedades», y que es la que responde a la estructura del can. 1055, se considera que se podría dar entrada jurídica al *bonum coniugum* entre los fines esenciales del matrimonio, sin necesidad de configurarlo como un capítulo de nulidad autónomo. Esta idea responde a una concepción, presente en gran parte de la doctrina, que contrapone la visión contractualista —identificada indebidamente con el principio consensual— con una visión falsamente personalista, que concibe el *bonum coniugum* como algo meramente positivista, como si se tratara de algo que haría referencia al desarrollo existencial de los cónyuges. Sólo superando esta visión según el criterio que hemos explicado, partiendo de la comprensión de la esencia del matrimonio, se podría abrir la vía de la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo autónomo. Para ello, también hay que evitar la indebida trasposición de los elementos que configuran la incapacidad a los que configuran la simulación, algo que frecuentemente se observa en determinadas praxis de ciertos tribunales: se parte de la realidad del fracaso del matrimonio y, sin constatar la existencia de un acto positivo de voluntad que excluya el consentimiento, se constata el incumplimiento durante la vida conyugal de algunos de los elementos-propiedades que formarían parte esencial de partiendo de la comprensión de la esencia del matrimonio *bonum coniugum*, olvidando que éste, en cuanto bien que se debe asumir, no va referido a la su realización —y menos aún a su perfección—, sino a la asunción en cuanto ordenación intrínseca a la donación conyugal que se realiza en el momento del pacto conyugal. Por último, otra dificultad para la configuración del *bonum coniugum* como capítulo autónomo es la dificultad objetiva para identificar el contenido esencial del mismo, lo que lleva a muchos jueces a echar mano de la simulación, total o parcial.

Aunque no hay unanimidad en la jurisprudencia, sí que se pueden ver algunas líneas jurisprudenciales. Por ejemplo, en clave contractualista, algunas sentencias parten de que el objeto del consentimiento es el *ius in corpus* perpetuo y exclusivo, que sería objeto esencial del contrato conyugal; desde este punto de partida, el *bonum coniugum* no puede ser objeto esencial del matrimonio, a menos que éste afecte a la misma comprensión de la esencial del *bonum prolis* como derecho a los actos conyugales abiertos a la vida, en cuyo caso estaríamos ante un supuesto de exclusión de la prole; lo mismo valdría para la exclusión del carácter perpetuo y exclusivo del *ius in corpus*, en cuyo caso sería reconducible a la

exclusión del *bonum fidei* o del *bonum sacramenti*. Igualmente, algunas sentencias parten del objeto del consentimiento como el *ius ad comunitatem vitae*, entendido también en clave contractualista; dado que ésta es una expresión que no es fácil de precisar, a veces se hace una lectura fenomenológica y existencialista, de modo que el incumplimiento o la falta de realización de los cónyuges, o la falta de plena integración física, afectiva o psicosexual, equivaldría a una exclusión, o incluso una incapacidad para asumir, sin tener en cuenta que el fracaso del matrimonio no depende necesariamente de la existencia de un verdadero matrimonio, sino del modo como éste ha sido vivido, del esfuerzo personal, del recurso o no a la gracia de Dios... En el fondo, muchas de estas sentencias lo que niegan es que exista una verdadera esencia del matrimonio, pues se sustituye ésta por el modo como se desarrolló la historia conyugal concreta; precisamente por ello, se concede valor al contexto cultural, o a la propia individualidad de la pareja..., y se niega las exigencias objetivas y esenciales del *bonum coniugum*. El razonamiento se podría esquematizar como sigue: el comportamiento de uno o de ambos cónyuges hizo que el matrimonio fracasara; de ahí se concluye que, si no incapaces, sí que excluyeron el bien del otro; es la vida concreta la que sustituye al objeto esencial de *bonum coniugum*, de modo que, más allá de si existió un acto positivo de voluntad, es la vida la que prueba que no se quiso el matrimonio o un elemento-propiedad del mismo.

Otras sentencias, en cambio, que parten de una visión personalista, que identifican el objeto esencial del pacto conyugal con las personas mismas de los contrayentes en su dimensión conyugal, encuentran menos dificultades en identificar el contenido esencial del *bonum coniugum* como ordenación intrínseca del matrimonio, no como realización de la vida conyugal. Estas sentencias también encuentran dificultades para ver la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo autónomo. Muchas de ellas establecen una relación entre exclusión del *bonum coniugum* y la simulación total: siendo el objeto del consentimiento las personas mismas en su conyugabilidad, la exclusión del *bonum coniugum* se interpreta como una hipótesis de simulación total. Aquí, algunas encuentran dificultades a la hora de analizar el acto positivo de voluntad, pues consideran que, en los casos de simulación del *bonum coniugum*, estaríamos ante una especie de doble acto de voluntad, algo que otras sentencias intentar salvar echando mano del concepto de acto positivo implícito.

Para comprender la relación entre exclusión del *bonum coniugum* y simulación total quizás sea interesante traer a colación aquí un tema tratado por

Villadrich: el contenido jurídico de la mutua ayuda, no en cuanto realidad cumplida, sino en cuanto ordenación, y su relación con el *bonum coniugum* (cfr. P. J. VILLADRICH, *Il consenso matrimoniales*, Milano 2001, 377-379). La idea se puede resumir como sigue: el bien conyugal que cada contrayente asume, no es tanto «la ayuda» del otro, cuanto «al otro mismo», como íntimo compañero de una obra común; del darse y recibir al otro en cuanto cónyuge nace el derecho-deber a los actos y comportamientos que, en cada una de las circunstancias de la vida, son idóneos y necesarios para realizarse y no defraudarse recíprocamente. De acuerdo con esta idea, el contenido esencial del *bonum coniugum* se ve, no como realidad estática que se alcanza o no en el consentimiento, sino como realidad dinámica que, en el momento del pacto, se asume en cuanto ordenación en sus elementos esenciales. Pertenece a la esencia el «tender a» —la «ordenación a»—, no los frutos o resultados más o menos satisfactorios; así, habría que aplicar al *bonum coniugum* la distinción que establecemos en los casos de exclusión del *bonum prolis* entre la exclusión del principio-derecho y del ejercicio-efectos.

7. Relación entre *bonum coniugum* y las diversas hipótesis de simulación total. La simulación total, a diferencia de la parcial, se dirige a la esencia misma del matrimonio, bien excluyéndola en su momento fundacional, bien excluyéndola como realidad permanente (como vínculo conyugal). En la simulación total, el contrayente quiere positivamente rechazar el matrimonio mismo; quiere —más allá de las apariencias— no casarse, o quiere no asumir las obligaciones y derechos conyugales que el matrimonio comporta. Es decir, rechaza aquello que implica el ser uno con una en matrimonio, ello, a pesar de que aisladamente pueda admitir alguna de las dimensiones del matrimonio, que en todo caso admitirá desprovistas de su naturaleza intrínsecamente matrimonial.

Ejemplo, una persona podría excluir el matrimonio mismo, aunque aceptara tener hijos con la persona con la que se une, no aceptando sin embargo la dimensión conyugal de la filiación, esto es, la relación filial que viene exigida intrínsecamente en el matrimonio como exigencia de justicia, aquella que es consecuencia de la conyugabilidad. En este caso, la persona rechazaría radicalmente estar unido en matrimonio y, por ello, rechaza y el rechazaría que se deben justicia el otro cónyuge y que debe aceptarlo en cuanto tal, con los derechos y obligaciones que comporta la condición de cónyuge.

Este rechazo del matrimonio mismo se puede dar en diversos modos. El análisis de estos diversos tipos de rechazo del matrimonio puede ser interesante a

la hora de comprender cuándo ante una simulación total y cuándo ante una exclusión del *bonum coniugum*. Un primer supuesto sería el rechazo del otro contrayente en cuanto contrayentes. Este rechazo se dirigiría a la persona misma, a quien no se acepta en cuanto cónyuge; es decir, se admitiría algún tipo de relación con la otra persona —incluso de cierto contenido sexual—, pero no se le aceptaría en cuanto cónyuge, con todo lo que ello comporta desde el punto de vista de relaciones debidas en justicia (derechos y deberes); en este caso, aunque existiera un consentimiento matrimonial externamente manifestado, la voluntad positiva es la de no fundar ni establecer un vínculo conyugal y, por tanto, la de no obligarse personalmente en la dimensión conyugal con la otra persona concreta.

Otro supuesto de simulación total, más radical que el anterior, y muy a tener en cuenta en el caso que nos ocupa, es la de quien tiene la voluntad de no dar ni emitir ningún consentimiento; dado que no quiere consentir, no existe la causa suficiente del vínculo conyugal, algo que no puede ser suplido por ninguna voluntad humana (can. 1057 §1). En este caso, la conciencia subjetiva de la simulación es aún más fuerte, viviéndose el signo en nupcial como una farsa: se da una ruptura entre voluntad interna y signo externo; en otras palabras, existe la decisión de manifestar una voluntad que interiormente no existe, induciendo al error a aquellos que presentan la citada manifestación de voluntad.

Otra hipótesis de simulación total es la del rechazo de los elementos identificadores del consorcio conyugal: el contrayente tiene la firme intención de rechazar los elementos mínimos del consorcio conyugal que identifica en el matrimonio, algo que se verificaría cuando se rechaza todos o alguno de los elementos identificados del matrimonio, de modo que el contrayente no se considera unido mediante un vínculo con un contenido de justicia; quizás acepte vivir con el otro contrayente, pero excluye el matrimonio mismo como relación de justicia porque excluyen todos los elementos que lo constituyen como comunidad de vida y amor de vida en justicia; este sería el caso de quien contrae al excluir excluyendo al otro en cuanto cónyuge, es decir, como persona a la cual se debe por justicia la ayuda moral y material con que se debe buscar una mínima integración psicoafectiva y sexual como exigencia propia de la vida conyugal. Ciertamente, esta exclusión se podría acercar a otras figuras de exclusión: por ejemplo, a la exclusión del *bonum coniugum*, si lo que se niega es cualquier disponibilidad de ayuda mutua o no se reconoce la igualdad y dignidad del otro cónyuge; del *bonum prolis*, cuando se niega cualquier disponibilidad a la comunidad en el ámbito sexual.

Una hipótesis de exclusión total sería también la de la instrumentalización de la ceremonia nupcial para un fin completamente extraño al de la constitución del vínculo conyugal y de los derechos y deberes conyugales, que positivamente no se quiere asumir. Sería el caso, por ejemplo, de quien se decide a celebrar el matrimonio para obtener beneficios económicos, o la nacionalidad, o el permiso de residencia en un determinado país..., pero positivamente excluye los derechos y deberes inherentes a la unión matrimonial; en estos casos se debería discernir claramente si estamos ante una motivación extrínseca de la celebración del matrimonio o ante una verdadera exclusión; no es lo mismo decir: «si me caso obtendré la nacionalidad»; que decir: «para obtener la nacionalidad estás dispuesto a realizar la ceremonia»; en este segundo caso, la voluntad es la de excluir positivamente las consecuencias jurídicas, pues la celebración se entiende como un simple medio para tener el fin deseado, excluyendo el matrimonio mismo. Para analizar y distinguir las diversas situaciones es útil estudiar el iter biográfico de la persona antes y después de la celebración de la boda: quien excluye el matrimonio mismo, a pesar de la manifestación del signo enunciado, llevará una vida que demuestra que su decisión no fue la de estar verdaderamente unido en matrimonio; en estos casos también los jueces deberán analizar atentamente los hechos del caso concreto; aunque a veces la causa podría estar dirigida directamente a la exclusión del *bonum coniugum*, en la medida en que normalmente se excluye en su conjunto todo aquello que implica el matrimonio convendría dirigir la causa a la hipótesis de la simulación total; en otros casos, si la prueba así lo apunta, la hipótesis más clara sería la exclusión parcial, sobre todo cuando la voluntad simuladora se focaliza en uno de los elementos o propiedades esenciales del matrimonio.

Para algunos autores, otra forma de exclusión del matrimonio mismo sería la celebración pro forma, en la que quien consiente lo hace con la única intención de observar una formalidad vacía de su contenido de signo nupcial. Esta opinión refleja la idea de aquellos que consideran la exclusión como fruto de un doble acto de voluntad: por una parte, la voluntad interna de no casarse, y, por otra parte, la voluntad externa de poner el signo nupcial; nuestro parecer es contrario a este «doble» acto de voluntad: sólo existe un acto de voluntad que se manifiesta externamente mediante el signo nupcial; por ello, es difícil admitir que la celebración pro forma del matrimonio sea necesariamente una exclusión del matrimonio mismo; en efecto, habrá muchos casos en los que, a pesar de la falta de un comprensión del signo nupcial como momento fundacional del matrimonio, exista una verdadera voluntad matrimonial que se manifiesta en la forma externa

establecida, en cuyo caso el matrimonio nacería válido; lo contrario sería exigir para la validez una conciencia del significado del signo nupcial, algo que no puede ser configurado en términos de exigibilidad; en esta situación estarían, por ejemplo, aquellos que, no queriendo casarse por la iglesia, sin embargo, por motivos sociales, o por no contrariar al otro cónyuge o a su familia, aceptan la celebración nupcial; en todos estos casos, lo que hay que analizar es la existencia de una verdadera voluntad matrimonial; la afirmación de la voluntad de contraer un matrimonio *pro forma*, en sí, no parece que se puede considerar como una exclusión del matrimonio en cuanto tal.

8. La autonomía de determinados supuestos de exclusión del *bonum coniugum*. ¿Pueden darse situaciones de exclusión del *bonum coniugum* que no entren en los supuestos descritos? Dicho de otro modo: ¿la exclusión del *bonum coniugum* puede ser un capítulo autónomo? Como se ha indicado ya, lo que primero que hay que hacer al hablar de la exclusión del *bonum coniugum* es determinar su contenido esencial, algo que ni mucho menos es fácil de determinar. A diferencia de las exclusiones de los *tria bona*, que van referidos a aspectos muy determinados (y esenciales) del matrimonio, en el caso de la exclusión del *bonum coniugum* lo que se toma en consideración es la relación interpersonales de los cónyuges en su conjunto, con la riqueza y complejidad de todos sus aspectos (físicos, psicosexuales, morales, económicos, espirituales...), no siendo fácil determinar los aspectos esenciales de todos ellos, ni tampoco el objeto de del acto excluyente de voluntad. Lo que entra en juego aquí en el conjunto de la vida conyugal, en la que no es fácil determinar qué es esencial y qué no.

A pesar de ello, desde la base de un sano personalismo, sí que cabría afirmar la autonomía de la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo de nulidad. Es este personalismo el que nos lleva a comprender la esencial del matrimonio, no como algo estático, racionalista, contractualista, institucionalista, sino como algo intrínsecamente unido a la dimensión de pacto total entre personas, dotadas de una igual libertad y dignidad, entre las que existe una relación inter-intra personal dinámica, caracterizada por la complementariedad sexual, ordenada el bien recíproco, al bien de la prole y de la familia; este personalismo, no sólo tiene en cuenta el momento fundacional del consentimiento, sino que lo comprende en toda su complejidad y riqueza, no como mero momento de intercambio de derechos y deberes, sino como acto mediante el cual se dan y aceptan las personas mismas de los esposos para constituir la relación conyugal: no estamos ante un intercambio extrínseco de derechos-obligaciones (en clave contractualista), ni

ante algo que se centra en la vivencia subjetiva (fenomenología existencialista), sino que estamos en la aceptación-donación del otro en cuanto cónyuge, con todo lo que ello comporta como proyección. En relación con ello, es interesante la idea que apunta Bertolini, para quien el matrimonio es una relación una especie peculiar de relación «uniduale» (G. BERTOLINI, *La simulación del *bonum coniugum** allia luce della giurisprudenza rotale, Milano 2012, 2), una relación de persona a persona; visto así, el *bonum coniugum* no aparece como un nuevo derecho, sino como un elemento esencial de esa única relación dual, que podría dar origen a un capítulo autónomo, a una simulación autónoma. Así lo entiende también Villadrich, que habla del contenido esencial del derecho-deber a la ayuda mutua en orden a lograr el propio bien en cuanto cónyuge; si existiera una voluntad contraria a ello por parte de uno o ambos esposos al momento de contraer matrimonio, estaríamos ante un supuesto de exclusión de un elemento esencial del matrimonio (P. J. VILLADRICH, *Il consenso matrimoniale...*, cit. 379). Errazuriz afirma que serían pocos los casos de exclusión de la *ordinatio ad bonum coniugum* en los que se pudiera hablar, no tanto de una simulación total del matrimonio, cuanto de la exclusión de una propiedad o elemento esencial del matrimonio (C. J. ERRÁZURIZ, *Il censo e il contenuto essenziale del *bonum coniugum**, en ed. H. FRANCESCHI – M. A. ORTIZ, *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e célere*, Roma 2012, 35-36): para él, la exclusión de la ordenación al *bonum coniugum* implica una voluntad que pretende una unión desprovista de la sustancia de esta comunidad de vida y amor, sin la que no se es realmente cónyuge. Esta voluntad puede faltar cuando, por ejemplo, a pesar de no excluir una cierta convivencia, se quiere instaurar una relación en la que determinados motivos (intereses económicos, de generación de la prole...) se conviertan en factores tan determinantes que acaban excluyendo cualquier consideración de la otra parte como cónyuge, de modo que no subsiste una real comunidad de vida y amor ordenado el bien del otro, convertido en mero instrumento para la satisfacción de los intereses.

En resumen, es posible —y admitido por la jurisprudencia total— una hipótesis de exclusión del *bonum coniugum* como capítulo autónomo, aunque habrá que ir siempre al caso concreto, sobre todo porque fácilmente podría ser reconducida a una situación de simulación total. Será simulación total cuando estemos ante un caso en el que se constate la voluntad de no querer el matrimonio, en cuyo caso existirá un querer «no querer» darse y aceptarse en cuanto persona-hombre y persona-mujer en la propia dimensión conyugal.

Pero podría darse otros casos en lo que, no existiendo esta estructura psicología psicológica propia de la simulación total, la exclusión de la ordenación al *bonum coniugum* se calificaría como la exclusión de un elemento esencial, esto es, como capítulo autónomo. En todo caso, la cuestión de fondo —determinar si estamos ante un caso de simulación total o ante un caso de simulación parcial por exclusión de un elemento esencial como es la ordenación al *bonum coniugum*— no es decisiva, al menos desde el punto de vista de la praxis forense, entre otras cosas, porque podría aplicarse a esta cuestión la «solución» procesal de considerar las acciones como sustancial o equivalentemente conformes. En realidad, en ambos casos la estructura simulatoria de base en la misma. Este dato es importante considerarlo: al margen de que la distinción entre simulación total y parcial muchas veces es una cuestión más teórica que real, y al margen de que en sede judicial lo relevante es determinar si se está o no ante una hipótesis del can. 1101 §2, que en sí no hace una referencia explícita a ninguna de ellas —ni las distingue—, lo cierto es que estaríamos fácilmente ante acciones equivalentes o sustancialmente conformes. Como ocurre en otros supuestos, la clave será la prueba del caso concreto.

9. La prueba de la exclusión de la ordenación al *bonum coniugum*. Igual que en el resto de situaciones re conducibles a la simulación del matrimonio, para probar la exclusión de la ordenación al *bonum coniugum* hay que echar manos de los criterios directos e indirectos que prueben la voluntad simuladora; de manera muy especial, hay que probar que existió un acto positivo de voluntad simulador al momento de contraer matrimonio. Si no existía éste, no puede partir del incumplimiento del contenido del *bonum coniugum*, salvo que se quiera caer en el error de identificar fracaso del matrimonio y nulidad del mismo.

Los jueces deben concretar cuál fue la causa de contraer y cuál la de simular; para ello, hay que echar mano de la declaración-confesión de las partes, de la testifical, documental, incluso en ocasiones de la misma prueba pericial; hay que analizar en detalle las circunstancias antecedentes concomitantes y subsiguientes a la celebración del matrimonio. El objeto de la prueba no se dirige a la constatación de si se alcanzó o no el bien de los cónyuges, sino que la prueba de tener como objeto la prueba de que, al momento del pacto conyugal, se excluyó por parte de uno o de ambos la ordenación al *bonum coniugum*. Para ello, hay que centrar la atención en el momento de emisión del consentimiento, sin caer en una visión existencialista o fenomenológica, una visión que se centre en la

imperfección-defecto en el modo de vivir el *bonum coniugum*, en la que se confunda la esencial de dicho bien con la plenitud, integridad o perfección.

III. Fundamentos Fácticos.

10. Los infrascritos Auditores del Turno juzgador, habiendo analizado, ponderado y valorado en su conjunto las pruebas que se han practicado en la presente causa, estiman y juzgan que de las mismas se deducen argumentos suficientes a favor de una demostración con certeza moral para concluir la nulidad de este matrimonio por exclusión del matrimonio mismo por parte de ambos esposos.

Y, en consecuencia, acuerdan reformar la sentencia del Tribunal de de 22 de diciembre de, todo ello, a partir de los argumentos fácticos y jurídicos que se exponen a continuación. De acuerdo con ellos, este Tribunal, habiendo hecho análisis detallado y valorando además, de acuerdo con los legítimos criterios procesales de valoración de pruebas, las existentes y practicadas en esta causa, reformando el fallo de la sentencia que nos precede, se va a permitir únicamente remarcar el iter argumental que, derivando de dichas pruebas, conduce con lógica a concluir en un sentido distinto del que se ha concluido en primera instancia en lo que se refiere a la exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos:

— Lo primero que hay que reseñar es que estamos ante una causa ciertamente compleja, no desde el punto de vista jurídico, pero sí desde el punto de vista fáctico; analizando la presente causa, se advierte fácilmente que «la realidad supera la ficción», y también que la vida ofrece muchas veces vicisitudes tan diversas que no es fácil siempre subsumirla en categorías jurídicas. En términos generales, la cuestión tiene que ver con la corroboración de una voluntad contraria al matrimonio mismo, voluntad que se explicitó de manera rotunda con carácter previo a la celebración nupcial, algo que queda clarísimamente probado en el caso de la accionante, y también en el caso del accionado, aunque en este caso cabría plantearse si no estamos más bien ante un supuesto de grave defecto de discreción de juicio. En términos generales, las pruebas son contestes, con la única excepción de parte de la testifical que se produjo en primera instancia; por lo que se refiere a la declaración de las partes, ambos coinciden en los elementos principales de la causa: se trata de sendas declaraciones que contienen todos los elementos de verosimilitud, y que, desde el punto de vista de la lógica interna y

externa, no son susceptibles de tacha o de objeción alguna; las que pone el tribunal de primera instancia se han despejado en el complemento de instrucción realizada: en efecto, el tribunal primijuzgador ha analizado correctamente los hechos, los ha individualizado de manera óptima, sin embargo, ha dado una relevancia inmerecida a lo depuesto por los testigos sacerdotes, que, o bien no recuerdan nada de la reserva mental y de voluntad con que los nupturnientes accedieron a la celebración, o niegan directamente la versión que ofrecen los esposos; con el conjunto de las pruebas la objeción queda disipada: lo que afirman los esposos es cierto, objetivo, verosímil y relevante jurídicamente hablando; no hay duda alguna al respecto. ¿Por qué lo niegan o no lo recuerdan los sacerdotes? Bien por el tiempo transcurrido, bien porque son conscientes de que obraron mal, con todo lo que ello podría comportar desde el punto de vista de la responsabilidad (¿penal?) civil o canónica, o bien por cualquiera otras razones. Sea como fuere, o no dicen la verdad, o no recuerdan lo que ocurrió, o no lo recuerdan en los términos que aconteció. Así lo afirman claramente las partes: (la esposa) «¿por qué niegan los dos (sacerdotes) lo que usted afirma? Porque la simulación de un sacramento para un sacerdote es algo muy grave... ¿Quién miente, usted o él (el sacerdote)? Miente él; lo juro ante la Biblia» (pp. 299 y 300); (El esposo) «¿Usted se convenció de que eso era una bendición y no una boda? Sí; como el sacerdote nos dio esa solución, nos quedamos con la conciencia tranquila» (p. 303). Despejada esta objeción referida a la verdad de la propuesta que se le hizo por parte de los sacerdotes —a través de una amiga de la esposa— de celebrar una «unión» que no fuera matrimonio, sin la cual no hubiera accedido la esposa a casarse, queda muy clara la conclusión jurídica del caso que nos ocupa. La simple constatación de los hechos fundamenta la conclusión jurídica a la que llegamos los infrascritos Sres. Auditores. Veamos.

— La esposa actora era viuda. En 1987 había contraído matrimonio con el que había sido su novio desde los dieciocho años; tras seis años de matrimonio, los esposos tuvieron un fatal accidente de tráfico, a consecuencia del cual el esposo, tras unos días de hospital, falleció. En su lecho de muerte ella le hizo esta promesa: «nadie te va a sustituir, voy a seguir siendo tu mujer». A raíz de esta situación la esposa quedó sumida en un estado físico y psicológico muy deteriorado: perdió peso (apenas 39 kilos), tuvo una anemia que no sabían de dónde le venía, no podía dormir, se sentía muy débil, no sentía consuelo de nadie (con la única excepción quizás de su madre) ni de nada, estaba muy triste y deprimida...; así vivió durante muchos años, durante gran parte de los cuales estuvo sometida a un tratamiento psiquiátrico. Este sufrimiento se vio

intensificado por el largo proceso judicial que se tuvo contra el conductor del camión (se dio a la fuga), situación que se prolongó durante años.

— La única tabla de salvación en ese período eran sus padres y su hermano, 15 años más joven, a quien casi crió como si de una madre se tratara. Además de ello, la actora mantenía el vínculo con su difunto marido a través de un perro, comprado por ambos antes de morirse; todo lo que rodea el cuidado que tuvo la actora del perro refleja, más que el cariño a los animales, el amor a su esposo difunto, del que el perro era (así lo vivía ella) lo único que lo hacía presente: el perro sobrevivió 13 años, lo cuidó hasta el extremo, lo enterró en su jardín, cuando murió se sintió tan mal que tuvo que acudir al hospital La Princesa...En estos años, la madre enferma de cáncer (leucoma); ella la cuidó, pero el desenlace fatal de esta enfermedad, si cabe, hundió más a la actora. Antes de fallecer su progenitora, la esposa había conocido al demandado, pues le había instalado una piscina en su casa para ayudarle a superar los problemas físicos que tenía; en ese período, ambos empiezan a tratarse, gracias, entre otras cosas, a que varias personas hicieron de «celestina» entre ellos: la esposa estaba muy débil y necesitada, él era un hombre bueno, trabajador, amable, sensible, dispuesto siempre a ayudarla, a escucharla... Inicialmente mantuvieron una relación íntima, pero ella se sintió muy mal después, pues sentía que había traicionado la memoria de su difunto marido. Él no quiso presionar, aceptó la condición de viuda de la Sra. Fernández y decidió alejarse.

— El día de la muerte de la madre de ella el Sr. se hizo presente en el entierro y en el velatorio como un amigo más, estando siempre muy atento a ella. La Sra. estaba destrozada por la ausencia de su madre, que había sido el gran pilar de su vida, y también estaba muy preocupada por su padre, que ya entonces tenía serios problemas de corazón y por su hermano. Poco a poco ambos retoman la relación: quedaban para tomar un café, a comer o cenar, aunque no había nada serio; ella valoraba muy positivamente la ayuda que él le daba en esos momentos tan duros, y él también valoraba la ayuda que ella le daba a la hora de afrontar los problemas laborales que tenía con su empresa. El padre murió el 19 de agosto de 2002; pasado el verano, el Sr. estuvo hablando varias veces con ella, instándole a luchar y rehacer su vida, levantar cabeza y reponerse finalmente de todo ese largo período de vida. Ella quería hacer algo con su vida, quería demostrar que no se iba a hundir, «quería volver a la vida». Estaba agradecida al Sr. y ella creyó que podían iniciar algo juntos.

— Sin existir una petición de mano, sin existir propiamente hablando ningún tipo de noviazgo, casi de modo infantil, se inicia una relación en la que, también de manera inusitada, un día adviene algo parecido a una propuesta de relación formal y de futuro compromiso: él le dice que si querían podían casarse, a lo que ella responde, en broma, que sin anillo no; poco después él le entrega el anillo, aunque él mismo aclara en su declaración que «no era un anillo de compromiso» (p. 302); así de sencillo, y también así de simple: «en Navidad estuvimos hablando y me invitó a su pueblo y me dijo que tenía que rehacer mi vida, y ahí me dijo: “¿por qué no lo intentamos?” Y él me dijo: “por qué no”; y claro, tú te quedas un poco así...» (p. 297). A pesar de todo, ella no deja de sentir la angustia interior de no poder casarse, de no poder contrariar la promesa hecha a su marido; él, por su parte, no está enamorado, de hecho, deseaba que aconteciera algo que pudiera hacer parar aquello; así lo indica claramente: «no quería dar el paso; no estaba enamorado» (p. 303). Los preparativos de la boda no fueron fáciles: por ejemplo, cuando llegó el momento de buscar vestido de novia, se sintió especialmente angustiada todo le recordaba a su marido difunto y la promesa realizada; ella misma le confesó a una amiga que el problema no eran los vestidos, sino que «no se sentía con fuerzas para casarse»: interiormente sentía que no podía casarse, que no podía traicionar la promesa hecha; además de ello, no estaba tampoco enamorada del demandado —le tenía cariño, pero no amor—, de hecho, ella se sentía más vinculada al perro que al Sr.: «¿A quién quería más, al Sr....o a su perro? Son amores distintos. Si tuviera que elegir quizás diría el perro» (p. 300).

— En esa tesisura, ella decide no casarse: «finalmente elegí un traje de novia; luego en mi casa reflexioné y decidí no casarme; veía que había hecho una promesa que no iba a cumplir. No quería casarme. Le hice partícipe de esta decisión a un amigo. Le expliqué a que no quería casarme, que iba a intentar a ver qué va a pasar. Yo quería no casarme» (p. 298). Esa era, por tanto, su voluntad: no casarse. Tan es así, que a la pregunta de «por qué finalmente se casó» responde: «yo no me casé». ¿Qué pasó entonces? Ella lo explica de esta manera: «yo estaba en casa llorando y no quería arreglarlo. Yo decía que no quería casarme. Una amiga me recomienda que hable con, Sacerdote. Hablé con él por teléfono y le expliqué que no quería casarme, porque no me encontraba con los sentimientos para hacerlo. Él me dijo que conoce un sacerdote, Al día siguiente llamé a ese sacerdote y le conté lo que me estaba pasando. Me dijo que no podía casarme así. Me sugirió hacer solo una bendición» (p. 298). Es decir, por una parte sentía la angustia interior de traicionar su conciencia, y, por otra, estaba

el grave inconveniente de paralizar algo parecido a una boda programada: se había enviado invitaciones para el enlace-unión (se quiso expresamente que no se indicara para el matrimonio), ya se sabía en el pueblo de él el día de la celebración.., de modo que ella no quería hacerle ese feo al demandado, pues siempre se había portado con ella de manera cortés y educada...En esta disyuntiva, la solución le viene dada: hacer una celebración que no fuera matrimonio, sino que se limitara a una mera bendición, algo que le vino dado por parte de dos sacerdotes, que incluso le indicaron que no inscribiría en ningún libro. Ella le hizo partícipe al Sr. Sanz de «la solución dada por el sacerdote» (p. 299). Aunque parezca difícil de creer, de esta manera ella solucionaba su problema de conciencia y él evitaba disgustar a todos; que fuera una ficción o un teatro no parece que a ella le creara problema alguno de conciencia.

— Aunque los sacerdotes no reconozcan los datos que afirma la esposa, es evidente que acontecieron tal como los expresa: existe testimonio múltiple, hay datos concomitantes y subsiguientes que ratifican —sin el menor tipo de duda— que lo que expresa responde a la realidad; en este sentido, los infrascritos Sres. Auditores consideramos superadas las objeciones que al respecto se indican en la sentencia de primera instancia. Tan rotunda —y tan contraria al matrimonio— era la voluntad de la esposa que afirma la siguiente: «¿qué hubiera hecho si lo hubieran dicho que no era posible hacer esto? No me hubiera casado. ¿Se habría atrevido a hacerlo? A mí me costaba decidir, pero no me hubiera casado. Hubiera hecho el banquete y hubiera dicho que era una unión. Yo no quería casarme porque no estaba seguro de mis sentimientos... Para mí no era engañar. Era hacer un mal menor. Yo me ponía la posición de la otra persona y pensé que era un mal menor. Fue lo que me aconsejaron también. Es verdad que esta solución del Sacerdote me abría el cielo... Me hubiera gustado que las cosas hubieran sido de otra manera. Yo tenía que decir que quería una persona y me sentimientos eran otros. Era un teatrillo. Me hubiera gustado no tener que llegar a ese punto. Cuando me dieron esa opción ya no pensé que estaba mal» (pp. 299-300). Es decir, su voluntad firme y positiva fue contraria al matrimonio en cuanto tal, hasta el punto de que, de haberse exigido una voluntad de contraer matrimonio, no si hubiera avenido a la celebración. En otras palabras, quiso «no querer» el matrimonio, no porque rechazara alguna de su elementos o propiedades esenciales, sino porque rechaza el matrimonio en cuanto tal, con una voluntad prevalente contraria al mismo.

— Con la reserva de voluntad citada, ambos esposos finalmente celebran su matrimonio, al que asisten varios sacerdotes, alguno de los cuales —por ejemplo, el que presidió la celebración— no era conocedor de los entresijos de la misma. Aunque los esposos no querían firmar nada, de acuerdo con lo convenido entre ellos y dos de los sacerdotes que les ayudaron a preparar todo, finalmente se avienen a firmar el acta en la sacristía, pues le insisten en que no tendrá trascendencia alguna, de hecho, no se entrega ninguna documentación a nadie para la inscripción en el registro. Todo ello encaja en la lógica de un querer conjunto de los nuprrientes de que aquello no fuera un matrimonio. En ningún momento prestaron un consentimiento matrimonial; no hubo un acto de la voluntad de entregarse y aceptarse, pues su voluntad interna, conocida por ambos y por terceros —y aceptada por todos—, era no casarse. No existió en ninguno de los esposos una intención actual o virtual de contraer, de aceptar lo que en matrimonio comporta, sobre todo lo que tiene que ver con el bien de los cónyuges; positivamente quisieron «no querer» aceptar al otro en cuanto cónyuges; positivamente quisieron «no querer» la ordenación natural del matrimonio al bien de los cónyuges, pues no quisieron el matrimonio.

— Si alguien albergara alguna duda, se despeja analizando las circunstancias subsiguientes. En efecto, celebrado el matrimonio, las circunstancias inmediatamente subsiguientes al mismo ratifican que internamente no habían querido casarse, que habían excluido el matrimonio, con todo lo que ello comporta. Por ejemplo, en lugar de hacer viaje de novios, sin existir consumación del mismo, se dedican a acordar cómo enfocar su nueva vida, de modo que no llame mucho la atención de sus familiares y conocidos. De acuerdo con ello, durante años actúan como si no estuvieran casados, salvo cuando estaban con gente conocida o con familiares: ni relación afectiva, ni relación sexual alguna, ni compartir economía...; nada de nada. A pesar de ello, cuando el perro muere, ella se siente sola, y le comunica a él su deseo de ser madre, para lo cual le pide que acepte una inseminación artificial de él, algo que se producirá en dos ocasiones. Obsérvese lo que indica el esposo al respecto, pues no pude ser más revelador de la compleja personalidad de ambos esposos, y de cómo positivamente quisieron excluir cualquier cosa que de modo directo o indirecto tuviera que ver con el bien de los cónyuges: «¿Mantuvieron relaciones sexuales? No... ¿por qué accedió a la inseminación artificial? Porque no la vi mal. No es lo mismo simplemente que tener hijos con otra mujer, porque teníamos la bendición. Accedí a la inseminación porque había habido una bendición. Teníamos una relación. Me sentía bien. Cuando se murió su madre me dijo que le había

prometido a su madre tener una hija. Fue por eso» (p. 303); y la esposa: «No manteníamos relaciones sexuales. ¿Ninguna? No. ¿Consumaron el matrimonio? Si tuvimos alguna relación fue tiempo después. ¿Prefiere la inseminación artificial a tener relaciones sexuales con él? Sí, porque para el sexo se requiere unos sentimientos» (p. 300); así se concibieron las dos hijas, que no saben mucho de lo que ha ocurrido con sus padres —por ejemplo, no saben que su madre fue viuda—, que mantienen una relación esporádica —aunque afable— con su padre biológico.

— Esta situación se mantiene en el tiempo durante años, y seguramente se hubiera prolongado de manera indefinida si no hubiera sido porque, a raíz de unas investigaciones privadas que realiza un socio del esposo que le reclama dinero, sale a la luz su real situación jurídica: la esposa no es viuda, ni el esposo soltero, con todo lo que ello comporta desde el punto de vista de la responsabilidad civil-penal (ella seguía cobrando su pensión de viudedad durante todos estos años). Es esta situación, precisamente, la que les lleva a pedir la nulidad, pues consideran que, si su matrimonio es nulo, ella seguiría siendo viuda, y quizás esto tendría trascendencia desde el punto de vista de sus responsabilidades con la seguridad social.

— Corroborados los hechos, admitida su verosimilitud, queda también muy clara su trascendencia jurídica. Como se ha indicado ya, los esposos, que ciertamente tienen una personalidad muy peculiar, acreditada con un iter vital inusual —y en algunos puntos, incluso sorprendente—, acceden al matrimonio como modo de solucionar el dilema que tenían: todo estaba montado, se llevaban bien, no estaban enamorados, ella no quería ni podría contravenir la promesa que había hecho a su esposo en el lecho de muerte, pero tampoco podía hacer el feo a alguien como el demandado, que siempre tuvo con ella un comportamiento muy bueno. Ese no querer decepcionar al entorno familiar y de amistades —en particular, a los padres de él— es la *causa contrahendi* del caso que nos ocupa; por su parte, la *causa simulandi* está en la necesidad de ser fiel a la promesa hecha. Como garantía de ambas, tal como afirma la defensa del vínculo, hay que citar situaciones como las ya referidas: el estado psicológico de la esposa desde que enviuda, la anómala relación de noviazgo y la repentina decisión de casarse; el modo de preparar la boda; la conversación de la esposa con diversos sacerdotes y la inicial renuncia del esposo a la propuesta que le hace la actora; la aceptación de la actora de que todo sería un teatro, que no habría matrimonio, sino una mera bendición; su reacción el mismo día de la boda; el modo como plantearon la vida

conyugal desde el inicio y durante el curso de la misma... Todo este proceder anómalo, con el que se intentó dar respuesta a una situación rocambolesca, no expresa maldad ni intenciones espurias; pero sí pone de manifiesto clarísimamente que ninguno de los esposos quiso positivamente el matrimonio. En relación con ello, indicar que la prueba de la voluntad prevalente que tantas veces la jurisprudencia exige en los supuestos de simulación total es más que evidente; también lo es que ambos excluyeron desde el inicio del matrimonio el bien de los cónyuges, exclusión que se confirmó durante el curso de la vida conyugal, que en cuanto tal, puede ser considerado como un elemento que puede identificar el matrimonio en su totalidad (el matrimonio en cuanto tal). No excluyeron «sólo» algún elemento o propiedad de matrimonio, sino el matrimonio mismo: la exclusión del bien de los cónyuges es reconducible, así lo consideramos al menos los infrascritos Sres. Auditores, a un supuesto de verdadera simulación total del matrimonio; para ello, al margen de la fundamentación jurídica que se ha hecho, basta analizar el caso concreto, los hechos que lo circundan, especialmente los hechos concomitantes y subsiguientes. Ni antes, ni tampoco después de casado, hubo nada en su respectivo comportamiento que hiciera colegir que se «sometían» a los criterios-valores propios de un estado como el de la vida conyugal. No sólo hay prueba implícita y explícita del acto positivo de la voluntad, sino que existen también pruebas directas y e indirectas de que ambos accedieron al matrimonio con una voluntad contraria al mismo, prevalentemente contraria, rotundamente contraria el bien de los cónyuges. Queda probado que ambos esposos tuvieron la voluntad positiva de no emitir consentimiento conyugal alguno. No queriendo consentir, no se da en este caso la causa eficiente del vínculo conyugal, al contrario: la conciencia subjetiva de la simulación es tan fuerte —sobre todo en la esposa—, que ambos vivieron el signo nupcial como una farsa o un teatro.

11. Como consecuencia de lo hasta aquí indicado, este Tribunal estima, juzga y concluye que, a juicio del mismo y en este caso, del conjunto probatorio resulta demostrado con certeza moral la nulidad de este matrimonio por exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos.

IV. Parte Dispositiva.

Por todo lo anteriormente expuesto y motivado; atendido el Derecho y las pruebas que se han practicado acerca de los hechos alegados; visto el informe de

la Defensa del Vínculo de N. Tribunal; e invocando a Dios en aras de la verdad y de la justicia; definitivamente juzgando;

SENTENCIAMOS:

REFORMAMOS la sentencia del Tribunal de primera instancia de ... de de en lo que a la exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos se refiere.

En consecuencia,

DECLARAMOS QUE CONSTA LA NULIDAD DEL MATRIMONIO DE DÑA. Y D. POR EXCLUSIÓN DEL MATRIMONIO POR PARTE DE AMBOS ESPOSOS.

La parte que haya sufrido gravamen por la presente sentencia podrá acudir en apelación ante el Turno superior de N. Tribunal o ante el Tribunal de la Rota romana; transcurrido el plazo establecido a tal efecto, de acuerdo con lo establecido por el can. 1679 del *Mitis Iudex*, el presente pronunciamiento definitivo devendrá firme, y en cuanto tal, «ejecutable».

En conformidad con la fundamentación jurídica y fáctica de esta sentencia, ninguno de los esposos podrá acceder a nuevas nupcias hasta que quede constancia de que ha superado la situación caracterológica y las convicciones que están en la base de esta sentencia de nulidad, ello de acuerdo con el art. 251 §1 de la DC; de esta prohibición habrá de hacerse la oportuna inscripción en los libros que correspondan.

Así lo sentenciamos. Y mandamos a los Oficiales de N. Tribunal, a quienes corresponda, que dispongan la publicación de la presente sentencia. Publíquese y notifíquese.

COMENTARIO

Exclusión del bien de los cónyuges

I. Introducción.

La sentencia de 23 de diciembre de 2023, que ahora publicamos y comentamos, de la que es ponente el Juez-Decano Mons. Carlos M. Morán Bustos, del Tribunal de la Rota de la Nunciatura de España, aborda un complejo caso de nulidad matrimonial con el título jurídico principal de exclusión del bien de los cónyuges, aunque la fórmula de dudas se fija inicialmente como exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos. Tras ser negada en primera instancia, el Tribunal Rotal reforma la sentencia, declarando la nulidad por exclusión del matrimonio por parte de ambos esposos, reconduciendo la exclusión del *bonum coniugum* a la figura de la simulación total. El caso fáctico es un ejemplo de cómo "la realidad supera la ficción", involucrando una viuda con una promesa de fidelidad a su difunto esposo, un noviazgo anómalo y la celebración de una ceremonia entendida por los contrayentes como una "bendición" o "teatrillo" y no como un matrimonio real.

II. El bien de los cónyuges como fundamento de la nulidad: naturaleza y delimitación.

El bien de los cónyuges (*bonum coniugum*) ha sido uno de los temas más arduos para la doctrina y la jurisprudencia canónica, especialmente a raíz del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) y su inclusión como un elemento esencial o fin del matrimonio en el Código de Derecho Canónico (c. 1055 §1).

Recordamos que "En el ámbito de las nulidades por la exclusión de los bienes esenciales al matrimonio (c.1101 §2), es preciso, además, un esfuerzo serio para que los pronunciamientos judiciales reflejen la verdad sobre el matrimonio, la misma que debe iluminar el momento de la admisión a las nupcias. Pienso, de modo especial, en la cuestión de la exclusión del *bonum coniugum*. En relación con tal exclusión parece repetirse el mismo peligro que amenaza a la recta aplicación de las normas sobre la incapacidad, esto es el de buscar motivos de nulidad en los comportamientos que no se refieren a la constitución del vínculo conyugal sino con su realización en la vida. Es necesario resistir a la tentación de transformar las simples faltas de los esposos en su existencia conyugal en defectos de consentimiento. La verdadera exclusión solo puede verificarse, de hecho, cuando es atacada la ordenación al bien de los cónyuges (c.1055 §1), excluida

con un acto positivo de voluntad. Sin duda son absolutamente excepcionales los casos en los que llega a faltar el reconocimiento del otro como cónyuge, o bien en los que viene excluida la ordenación esencial de la comunidad de vida conyugal al bien del otro. La precisión de estas hipótesis de exclusión del *bonum coniugum* deberá ser atentamente valorada por la jurisprudencia de la Rota Romana¹⁹).

Esta larga cita del tradicional discurso que en 2011 dirigió Benedicto XVI a los miembros del Tribunal Apostólico de la Rota Romana destaca algunos de los problemas que la expresión *bonum coniugum*, tan sencilla en su formulación y tan apropiada para indicar la ordenación del matrimonio al bien total de los cónyuges, resaltando así el carácter fuertemente personalística de la institución matrimonial, viene suscitando en su más concreta configuración jurídica en la jurisprudencia rotal como uno de los supuestos incluidos en la exclusión o simulación comprendidos en el c.1101,§2, debiendo destacarse que una de las mayores y más importantes novedades de la actual legislación canónica matrimonial es la referencia explícita a que el matrimonio está ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges (c.1055,§1). Esta mención específica, fruto de la enseñanza conciliar sobre el matrimonio y de su configuración canónica como un consorcio de toda la vida (c.1055 §1), resalta la dimensión personalista del matrimonio canónico y fue muy bien acogida, en términos generales, como una lógica consecuencia de la actual configuración canónica del matrimonio.

La sentencia que nos ocupa subraya la dificultad en delimitar el bien de los cónyuges, una dificultad reconocida nuevamente por el mismo Papa Benedicto XVI en su discurso a la Rota Romana de 2013.

Tradicionalmente, las patologías relativas al *bonum coniugum* se han reconducido a dos ámbitos procesales: la incapacidad (c. 1095), ya sea por defecto de discreción de juicio o por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales, y la simulación (c. 1101 §2), ya sea parcial o total, en la medida en que toca la esencia del matrimonio. Esta sentencia, en concordancia con la jurisprudencia rotal, insiste en que el *bonum coniugum* no se refiere a dos personas cualesquiera, sino al consorcio establecido entre un hombre y una mujer, ordenado a dicho bien "por su misma índole natural". Existe por tanto una relación inescindible entre el *bonum coniugum* y los fines y propiedades esenciales del matrimonio (unidad, apertura a la vida, fidelidad, indisolubilidad). Por tanto, la exclusión del *bonum coniugum* afecta la esencia misma del matrimonio, no solo su ordenación.

III. La tensión jurídica: simulación vs. incapacidad

Un aspecto crucial que aborda la sentencia es la necesidad de ser "serios en la indagación de la cuestión fáctica" y evitar transformar "simples faltas o defectos de los esposos referidos a la mutua asistencia conyugal en defectos de consentimiento". La jurisprudencia debe evitar el peligro de buscar motivos de nulidad en los comportamientos (*fenomenología de la vida conyugal*) en lugar de en la constitución del vínculo (*momento del pacto conyugal*).

La sentencia advierte contra las aproximaciones jurisprudenciales de corte contractualista o fenomenológica/existencialista. Estas visiones tienden a equiparar el fracaso conyugal con la nulidad, concluyendo que, si el matrimonio fracasó, se debió a una exclusión o incapacidad, sin probar el acto positivo de voluntad simulador en el momento de contraer. La verdadera exclusión, sin embargo, solo puede verificarse cuando la ordenación al bien de los cónyuges es afectada esencialmente por un acto positivo de voluntad.

La sentencia adopta una visión personalista que identifica el objeto del pacto conyugal con las personas mismas en su conyugabilidad (donación y aceptación mutua como cónyuges). Desde esta perspectiva, la exclusión del *bonum coniugum* se ve como una hipótesis de simulación total:

El objeto del consentimiento no coincide necesariamente con el matrimonio como comunidad de vida y amor, si por ello entendemos la vida matrimonial, sino como relación que une a los esposos, pues ésta es la esencia del matrimonio *in factu esse* (n. 5).

El objeto del consentimiento es querer al otro en su conyugabilidad, lo que implica la ordenación intrínseca al bien de los cónyuges (*bonum coniugum*). La voluntad de los cónyuges debe dirigirse al otro, transformando su ser ontológico. Simular el matrimonio implica una "disgregación voluntaria del siglo nupcial, que altera su contenido natural".

IV. Exclusión del bien de los cónyuges y simulación total.

La sentencia sostiene que la exclusión del *bonum coniugum* es reconducible a un supuesto de verdadera simulación total del matrimonio. Se recuerda que la simulación total implica que el contrayente quiere positivamente rechazar el matrimonio mismo (esencia o vínculo conyugal). El simulador quiere "no asumir

las obligaciones y derechos conyugales que el matrimonio comporta", o lo que es lo mismo, rechaza "aquel que implica el ser uno con una en matrimonio".

La sentencia identifica varias hipótesis de simulación total, siendo la más relevante para el caso la voluntad de no dar ni emitir ningún consentimiento y el rechazo del otro contrayente en cuanto cónyuge, es decir, la voluntad de "no fundar ni establecer un vínculo conyugal y, por tanto, la de no obligarse personalmente en la dimensión conyugal con la otra persona". Este rechazo es la negación del *bonum coniugum*:

Positivamente quisieron 'no querer' aceptar al otro en cuanto cónyuges; positivamente quisieron 'no querer' la ordenación natural del matrimonio al bien de los cónyuges, pues no quisieron el matrimonio.

Y aunque el Tribunal opta por la simulación total, reconoce la posibilidad (admitida por la jurisprudencia total) de que la exclusión del bien de los cónyuges sea un capítulo autónomo. Esto ocurriría cuando la exclusión de la ordenación al bien de los cónyuges se califique como la exclusión de un elemento esencial, sin que exista la estructura psicológica de la simulación total (es decir, el "querer no querer" el matrimonio *in toto*).

La exclusión autónoma se dirigiría contra el "contenido esencial del derecho-deber a la ayuda mutua en orden a lograr el propio bien en cuanto cónyuge", o contra la voluntad que pretende una unión "desprovista de la sustancia de esta comunidad de vida y amor".

No obstante, la sentencia concluye que, a efectos prácticos (praxis forense), la cuestión de fondo no es decisiva, ya que en ambos casos la estructura simulatoria de base es la misma, pudiéndose considerar las acciones como "sustancial o equivalentemente conformes".

V. Análisis fáctico: la prueba de la simulación total.

La sentencia es ejemplar en su detallado análisis de la prueba para demostrar el acto positivo de voluntad simulador, que es la clave de la nulidad.

La causa *contrahendi* (motivo para celebrar la ceremonia) fue el no querer decepcionar al entorno familiar y de amistades. La causa *simulandi* (motivo para excluir el consentimiento) fue la necesidad de la esposa de ser fiel a la promesa hecha a su difunto esposo.

El Tribunal confirma la existencia de una voluntad prevalente, rotunda y positivamente contraria al matrimonio en ambos esposos:

La voluntad de la esposa era "no casarse". Solo accedió a la ceremonia al obtener la "solución" de un sacerdote de celebrar una "bendición" o "unión" vacía de contenido conyugal, entendiéndolo como un "teatrillo" para un "mal menor". La esposa afirma: "yo no me casé".

El esposo no estaba enamorado y deseaba que la boda se detuviera. Aceptó la "solución" de la bendición para evitar disgustar a todos.

Se utilizan los criterios directos e indirectos para probar la simulación, haciendo especial hincapié en las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes:

- Antecedentes/Concomitantes: El estado psicológico de la esposa, la promesa al difunto, el noviazgo anómalo, la renuncia de la esposa a casarse, la conversación con los sacerdotes que sugiere la "bendición", y la firma del acta nupcial bajo la insistencia de que no tendría trascendencia.
- Subsiguentes: La vida en común como si no estuvieran casados (sin viaje de novios, sin consumación, sin relación afectiva ni sexual, sin compartir economía). La anómala concepción de las dos hijas mediante inseminación artificial, incluso prefiriéndola a las relaciones sexuales con el esposo, lo que "no puede ser más revelador de la compleja personalidad" y de cómo "positivamente quisieron excluir cualquier cosa que de modo directo o indirecto tuviera que ver con el bien de los cónyuges".

El conjunto de pruebas demuestra que ambos cónyuges vivieron la ceremonia como una farsa o un teatro, sin un acto de voluntad de entregarse y aceptarse como cónyuges. Por lo tanto, no se constituyó la causa eficiente del vínculo conyugal.

Nuestra conclusión es que esta sentencia es una valiosa pieza jurisprudencial que, partiendo del complejo debate doctrinal sobre el *bonum coniugum* (donde su exclusión se enfoca en la *ordenación intrínseca* a la donación conyugal), opta por la vía más sólida en el plano fáctico: la simulación total. Demuestra que la negación positiva del *bonum coniugum* (entendido como la aceptación recíproca en la conyugabilidad) implica el rechazo radical del vínculo matrimonial mismo, más allá de la exclusión de una propiedad aislada. El caso fáctico, con su

"teatrillo" y la instrumentalización de la ceremonia para evitar el disgusto social, prueba de manera rotunda el "querer no querer" el matrimonio, confirmando que la clave de la nulidad canónica no reside en la crisis o fracaso de la vida conyugal, sino en la verdad o falsedad del consentimiento fundacional.

Entendemos que el capítulo de exclusión del bien de los cónyuges empieza a ser más frecuente por diferentes circunstancias: la jurisprudencia rotal sobre este capítulo de nulidad matrimonial está siendo mejor técnicamente y más completa, situaciones de este género se presentan en los Tribunales eclesiásticos, y por ello necesitan de aportaciones como esta sentencia que desarrollan y perfilan jurídicamente los diferentes aspectos de este capítulo de nulidad matrimonial.

RAÚL ROMÁN SÁNCHEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

CARLOS MORÁN BUSTOS, El proceso de nulidad del matrimonio. La búsqueda de la verdad y la celeridad procesal (Biblioteca Comillas. Derecho Canónico, 09), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2024, 1031 pp. ISBN: 9788473991636.

Estamos ante una obra de madurez plena del actual Decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, en la que el tema central es la conciliación de la búsqueda de la verdad y la celeridad procesal en los procesos canónicos de nulidad matrimonial. El autor, con amplia experiencia forense, lleva a cabo un trabajo en el que se adentra en cómo armonizar estas dos dimensiones fundamentales de la justicia: un proceder sin dilaciones y la verdad de lo realmente acontecido.

Como consta en la misma solapa de la obra, Mons. Morán es decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, director del Estudio Rotal para abogados y psicólogos, donde imparte la asignatura de derecho procesal canónico, y profesor en la Pontificia Universidad Comillas y en la Universidad de Navarra. Licenciado y doctor en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma, hizo la tesis bajo la dirección del fallecido Prof. Llobell sobre el derecho a impugnar el matrimonio con una referencia especial al litisconsorcio activo en las causas de nulidad matrimonial, obra publicada en 1998 por la Universidad Pontificia de Salamanca. Es Máster en Matrimonio rato y no consumado, y es licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y doctor en Derecho por la Universidad Complutense. De hecho, su tesis es el volumen del que es objeto de esta recensión. Ha sido miembro de la Comisión para la protección de menores (CEE), y ha trabajado en la elaboración de la Instrucción de la CEE sobre abusos sexuales. Es autor de varias monografías y de más de 50 artículos científicos en el ámbito del derecho procesal, matrimonial y penal canónicos y ha dirigido diversas tesis doctorales.

Es académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España. En 2005 fue nombrado prelado de honor de Su Santidad el papa Benedicto XVI.



El volumen se estructura en cinco capítulos que cubren sobradamente el propósito de la obra: poner la experiencia y conocimiento del autor a disposición de quienes se quieran adentrar en el conocimiento de las instituciones que configuran un proceso como el de nulidad el matrimonio.

El capítulo 1 es una exposición de la celeridad como “principio pastoral” del proceso. En él, el autor aborda la celeridad como un principio pastoral clave del proceso de nulidad. Se posiciona contra el mero formalismo legal y la visión pastoralista que despoja al proceso de su carácter jurídico, argumentando que la justicia y el derecho en la Iglesia son intrínsecamente pastorales y necesarios para el bien de las almas (*salus animarum*).

Resulta muy destacado y destacable algo que Morán recalca y que sirve, entendemos, de principio inspirador de toda su obra y praxis: la no oposición de lo pastoral y lo jurídico, pues como acertadamente expone, la caridad pastoral auténtica debe considerar la justicia pastoral. Y es que el derecho procesal canónico, por su naturaleza, participa del carácter pastoral del derecho de la Iglesia. A partir de ahí la celeridad no es un principio esencial del proceso, sino una "aspiración" que forma parte de los principios pastorales. De ello, recuerda, surge el derecho a un proceso sin dilaciones, pues si bien la celeridad no es la categoría última, se debe "canonizar" el derecho a un proceso sin dilaciones indebidas para evitar retrasos que son distintos a la calma que requiere la justicia. No es solo una cuestión de plazos, sino de garantizar la justicia material.

El capítulo 2, está centrado en la búsqueda de la verdad y en estudiar el proceso como institución jurídica. Respecto de la verdad, se enfoca en su búsqueda como principio rector de la justicia. Recalca que la verdad, como principio rector, es un elemento imprescindible en los procesos eclesiales, especialmente en los declarativos de nulidad. La sentencia del juez debe persuadir con la lógica de sus argumentos basados en la verdad de los hechos y del derecho.

Y respecto de la concepción institucional del proceso, el autor sigue la concepción institucional del proceso canónico, que ve el proceso como un instrumento para la *salus animarum* a través de la verdad, a diferencia de otros sistemas jurídicos como la common law (orientado a la corrección procedural) o el civil law (carácter publicista). Esta concepción implica que todos los operadores jurídicos (juez, defensor del vínculo, abogados, peritos) deben actuar en unidad para la búsqueda de la verdad sustantiva-material. Y además el autor explica tres dimensiones interrelacionadas de la verdad en los procesos de nulidad: escatológica (salvación de las

almas), normativa (cumplimiento de normas) e histórica (fijación de hechos y certeza moral). Y, de modo transversal en todo este trabajo, refiere cuanto está implicado en el M.Pr. *Mitis Iudex*. en este punto se detiene a exponer que la reforma del papa Francisco busca armonizar la celeridad, la simplificación y la proximidad con la búsqueda de la verdad y la protección de la indisolubilidad del matrimonio. Y sostiene, de un modo muy fundamentado y que compartimos plenamente, que la reforma debe interpretarse desde la lógica de la continuidad procesal, manteniendo los fundamentos esenciales del proceso: la búsqueda de la verdad y la protección de la indisolubilidad del vínculo. Y ello es predictable de cuantos intervienen en el proceso: el juez, como servidor de la verdad, pues la actividad judicial eclesiástica se configura como un servicio a la verdad en la justicia. De hecho, el Papa ha llamado a la Rota "tribunal de la verdad del vínculo sagrado". Y también el autor insiste en que la operatividad de la reforma está en las otras personas que la aplican. Los obispos, jueces, y todos los operadores jurídicos deben comprometerse con la efectiva protección y búsqueda de la verdad.

La reflexión y aportación de Mons. Morán va más allá en cuanto al análisis de la reforma y plantea riesgos potenciales, como la "fragmentación" de la jurisprudencia por la supresión de la *duplex conformis* (doble sentencia conforme obligatoria) y el que denomina "turismo procesal" debido a la nueva configuración de los títulos de competencia (c. 1672).

El capítulo 3 aborda la búsqueda de la verdad a través de los Medios de Prueba. Es un capítulo muy extenso (más de 200 páginas) y se centra en la calidad de la instrucción como factor determinante en el resultado de las causas de nulidad, con el importante matiz de que la celeridad es subsidiaria respecto al encuentro con la verdad en la fase instructoria.

En un primer bloque trata de las declaraciones de las partes, indicando la importante sugerencia de abandonar el concepto de "confesión judicial" y que todas las declaraciones de las partes se valoren libremente por el juez junto con el resto de las pruebas. Es fundamental la idea de que las declaraciones pueden tener valor de "prueba plena" si se acompañan de "otros indicios y adminículos". Para descubrir la verdad, el juez debe realizar una crítica minuciosa de las declaraciones, utilizando criterios de sana y realista crítica (c. 1572). Esto implica analizar la sinceridad, la objetividad, las posibles motivaciones pasionales, la coherencia interna y externa, y la existencia de posibles fraudes entre los cónyuges. Y recuerda que *Mitis Iudex* no modifica el valor otorgado a las declaraciones de parte, ya que la necesidad

de alcanzar la certeza moral, el *favor matrimonii* y la naturaleza declarativa del proceso lo impiden.

Sobre la prueba de testigos, recuerda que la clave del testimonio son los hechos percibidos sensorialmente, no las valoraciones. La obligación principal del testigo es decir la verdad y comparecer cuando es citado, lo que permitirá incorporar de modo exacto al proceso lo manifestado, en un ejercicio de mantener situados cada uno de los elementos de prueba.

Resulta muy actual el hecho de que, para llevar a cabo las declaraciones, se recomienda el uso de la videoconferencia para garantizar la inmediación. Se explica el rechazo de la propuesta de utilizar el teléfono para declaraciones, aunque si se garantiza la identidad y la autenticidad, dicha práctica no está expresamente prohibida.

Se destaca además que los testimonios se valoran atendiendo a la condición y honradez del testigo (edad, moral) y a su razón de ciencia (fuentes de la información), y respecto del testigo único se argumenta que el nuevo c. 1678 §2 no modifica el valor que debe otorgarse a la declaración de un solo testigo, por la misma razón que las declaraciones de parte: la naturaleza declarativa del proceso y la necesidad de certeza moral.

En el apartado dedicado a la prueba pericial en los procesos de nulidad del matrimonio (pp. 362-424), a la que califica como un medio "imprescindible" para alcanzar la verdad de los hechos, especialmente en causas de índole psíquica, analiza la necesidad y límites de esta prueba, la evolución de la expresión "enfermedad mental" al concepto de "anomalía" introducido por el *Mitis Iudex*, la afectación al derecho a la intimidad, las condiciones del perito y la valoración judicial de la pericia.

La doctrina psiquiátrica ha evolucionado para englobar en el concepto de anomalía no solo las afecciones directas de la mente, sino también los trastornos de la personalidad que afectan la conducta, la voluntad, el afecto e incluso el plano sexual. En clave jurídica, la pericia es necesaria en todos los supuestos de "causa de naturaleza psíquica" para comprender la incidencia de estas perturbaciones en la capacidad de juicio práctico y de compromiso con las obligaciones matrimoniales, siendo una quimera y un riesgo de injusticia intentar fijar su relevancia sin la colaboración experta.

Frente a la objeción del derecho a la intimidad, Morán sostiene que la negativa a someterse a la prueba no es suficiente para excluirla. Esto se debe a que el perito

accede a la intimidad de forma indirecta, a través de la comprobación del comportamiento externo que, al ser proyectado por la voluntad, deja de ser estrictamente interno e íntimo.

Respecto al perito, se le exige compartir con el juez una antropología acorde con la visión cristiana de la vida y del hombre, definida por los discursos de Juan Pablo II a la Rota Romana en 1987 y 1988, lo que marca unos límites a la visión de la persona, sin imponer una única escuela psiquiátrica.

Refiere que la valoración de la pericia es competencia exclusiva del juez, quien debe adoptar una actitud activa y utilizar su saber jurídico y experiencia para alcanzar una convicción moral y objetiva sobre la coherencia y credibilidad del informe. Y es que la jurisprudencia establece criterios claros: la pericia no es una prueba legal (libre apreciación), el perito no sustituye al juez (ámbito probatorio, no decisorio), y el juez no queda vinculado por el parecer del perito, incluso si hay unanimidad. Sin embargo, el juez tampoco puede rechazar las conclusiones periciales de forma arbitraria, sino que debe argumentar y fundamentar su distanciamiento. Es fundamental que el informe pericial se centre en el caso concreto y los hechos acaecidos.

Finalmente, el capítulo concluye exponiendo las anomalías de la personalidad más frecuentes en las causas de la Rota española (como la inmadurez afectiva, y los trastornos obsesivo-compulsivo, narcisista, dependiente, paranoide y asocial), con el fin de proporcionar a los jueces los conocimientos necesarios para comprender y valorar correctamente los criterios diagnósticos utilizados por los peritos.

El capítulo 4, dedicado a la constatación de la verdad en la sentencia, y su revisión, tiene como idea central la de que el juez debe dictar sentencia basándose en la certeza moral. (pp. 425-506). El sistema canónico prioriza la verdad del vínculo sobre la seguridad jurídica. La supresión de la doble sentencia conforme obligatoria por *Mitis Iudex* significa que la primera sentencia que declara la nulidad adquiere la condición de cosa juzgada si no es apelada, y que una sentencia negativa (pro vinculo) no apelada adquiere la condición de cosa juzgada formal.

Morán sugiere que, en estos casos, solo se puede recurrir por la vía extraordinaria de la *nova causae propositio* (nueva proposición de la causa) del c. 1644.

Igualmente, tras la desaparición de la doble conforme, la posible apelación del Defensor del Vínculo se ha vuelto determinante para la firmeza de la sentencia.

El texto analiza el capítulo de la sentencia y la revisión de la causa en los procesos de nulidad matrimonial canónica, destacando la centralidad y primacía de la verdad sustancial del vínculo conyugal sobre la seguridad jurídica y la estabilidad de las decisiones.

En su texto el autor recoge que la sentencia en las causas de nulidad aspira a la verdad sustancial. La reforma *Mitis Iudex* eliminó la doble sentencia conforme, acelerando la ejecutividad de los pronunciamientos a favor de la nulidad (un instituto de derecho positivo eclesiástico), sin alterar los institutos de derecho natural como la apelación y la revisión.

Y todo ello debe hacerse recordando que, para dictar sentencia estimatoria, el juez debe alcanzar la certeza moral a partir de las pruebas. Esta certeza se refiere a los hechos litigiosos que se subsumen en el título jurídico (causa petendi), sin olvidar que la certeza moral no se satisface con la mera certeza prevalente (introducida por las Normas Americanas de 1970 y posteriormente desacreditada por el Magisterio eclesiástico, incluyendo a Pío XII y Juan Pablo II). Se subraya que el proceso y la sentencia se conciben como actividades orientadas a la búsqueda de la verdad y la aplicación del derecho, no como un mero ejercicio de poder, siendo la motivación de la sentencia clave para la comprensión de la valoración judicial.

En cuanto a la revisión de la sentencia firme (*nova causae propositio*), es una institución canónica que expresa la prioridad de la verdad sobre la seguridad jurídica, permitiendo reconsiderar una sentencia firme en causas sobre el estado de las personas si surgen nuevas y graves pruebas o argumentos (c. 1644). Incide en que la petición de revisión no suspende la ejecución de la sentencia *pro nullitate* firme, a menos que el tribunal de apelación (tercera instancia: Rota Romana o Rota de la Nunciatura) ordene la suspensión si considera que la petición tiene fundamento probable y de la ejecución podría seguirse un daño irreparable.

La posibilidad de la *nova causae propositio* se vio restringida si alguno de los esposos había contraído un nuevo matrimonio, buscando proteger la nueva unión y la seguridad jurídica y por su parte, el m.p. *Mitis Iudex* reservó la competencia al tribunal de tercera instancia remitiendo al c. 1644, sin distinguir el nuevo matrimonio, generando una contradicción con el rescripto de 2013 que prohibía el recurso en estos casos. Un nuevo rescripto (2015) moduló la prohibición, estableciendo que no se admite el recurso ante la Rota Romana tras un nuevo matrimonio, a menos que conste claramente la injusticia de la decisión. Este añadido prioriza la verdad ante una manifiesta injusticia.

Y es que en el caso de una sentencia negativa (*pro vinculo*) no apelada, que adquiere condición de cosa juzgada formal, la lógica del sistema indicaría que solo cabría el recurso extraordinario del c. 1644 (exigiendo nuevas y graves pruebas). No obstante, algunos tribunales han seguido una praxis anterior (de la Signatura Apostólica en 1989) que permitía la revisión sin las exigencias del c. 1644, actuando como una "apelación tardía", basándose en la duda interpretativa y el principio *in dubio pro veritate* (en caso de duda, a favor de la verdad).

La conclusión es que la *nova causae propositio* es una manifestación singular de la prioridad de la verdad sustancial del vínculo conyugal en el Derecho Canónico. Su regulación actual genera una tensión constante entre la búsqueda de la verdad en el caso concreto y la necesidad de estabilidad y certeza en las decisiones judiciales, requiriendo una atenta consideración doctrinal y jurisprudencial para armonizar la justicia y la seguridad jurídica.

El capítulo 5 titulado "Diligencia y celeridad en las causas de nulidad matrimonial" (pp. 507-936) es el más extenso y se dedica a la dilación, evolución e innovaciones del proceso canónico de nulidad matrimonial, con especial énfasis en la reforma introducida por el Papa Francisco a través del motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI).

Sobre el derecho a la duración razonable de los procesos, el autor destaca que el concepto de un proceso sin dilaciones indebidas en el ámbito secular (derecho civil) se basa en la razonabilidad de la duración, evaluada en cada caso concreto, y su incumplimiento puede llevar a la sanción de los órganos judiciales por negligencia o inactividad. En contraste, Mons. Morán critica la escasa protección normativa en el ámbito canónico. No existe una disposición legal que reconozca explícitamente el derecho del fiel a un proceso sin retrazos injustos. El canon 1453 establece plazos máximos (un año en primera instancia, seis meses en segunda), pero estos son considerados plazos impropios o exhortativos, y no están protegidos por mecanismos sancionatorios, por lo que su incumplimiento no garantiza la inobservancia. Su objetivo es más bien recordar el deber de diligencia de los jueces. Morán propone ir más allá y reconocer el "derecho de duración razonable de los procesos" como un derecho autónomo, distinto del derecho a la tutela judicial efectiva (c. 221, §1). Este derecho-principio desarrollaría la celeridad como principio pastoral y debería concretarse en pautas de conducta sancionables ante una dilación irracional e injustificada.

Lleva a cabo una detallada exposición de la duración de las causas de nulidad matrimonial, con un análisis histórico de las actuaciones magisteriales y las reformas normativas dirigidas a agilizar y simplificar los procesos de nulidad matrimonial. A lo largo de la historia, los Romanos Pontífices se han referido a la cuestión de los tiempos de tramitación como criterio de acción para los tribunales. La reforma de MIDI (2015) tiene como objetivo simplificar y agilizar el procedimiento de nulidad, haciéndolo más accesible a los fieles, sin comprometer el principio de la indisolubilidad del matrimonio y la búsqueda de la verdad (certeza moral del juez). Las principales exigencias y novedades de MIDI que son por una parte la simplificación del proceso ordinario por medio de la innovación más significativa que es la abolición de la doble decisión conforme obligatoria (c. 1679 y 1680, §1). Si no hay apelación, la primera sentencia afirmativa pasa a ser ejecutiva; y por otra parte la institución del Proceso más breve (*brevior*), un nuevo proceso para los casos más manifiestos de nulidad, con la intervención personal del obispo en la decisión final. Ambos procesos (ordinario y breve) siguen siendo de naturaleza judicial, requiriendo que el juez alcance la certeza moral de la nulidad.

Morán subraya que la finalidad de simplificar y agilizar es el carácter informador de todo el proceso, concretándose en varias instituciones novedosas: la creación de una fase previa de investigación "prejudicial o pastoral", la modificación de los títulos de competencia, la obligación de constituir un tribunal en la diócesis, la posibilidad del tribunal monocrático (juez único), la participación de laicos como jueces, la posibilidad de acudir al tribunal vecino el nuevo proceso *brevior* ante el obispo, el nuevo mecanismo de apelación y la gratuidad de los procesos.

Es importante la idea de que el autor rechaza la «administrativización» de los procesos de nulidad, sosteniendo que el proceso judicial ha sido configurado históricamente como el más idóneo para defender la verdad y la indisolubilidad.

Las anteriores cuestiones son analizadas minuciosamente (pp. 648-740) y se expone que la fase prejudicial (pastoral) es una de las grandes novedades, de carácter facultativo y no vinculante para las partes o el juez. Su objetivo es investigar la posibilidad de introducir la causa en la fase judicial. Morán prefiere llamarla prejudicial, previa al juicio, y advierte que no debe prolongarse en el tiempo.

Respecto de los títulos de competencia, MIDI modifica los títulos de competencia (c. 1672) para acercar el tribunal a los fieles. Morán critica este cambio, especialmente la equiparación del domicilio o cuasidomicilio del actor (demandante) como título de competencia. Sostiene que esto favorece la elección del tribunal "más

favorable" (forum shopping), lo que ha sido denunciado por el magisterio pontificio y desnivela la balanza procesal a favor del actor, colocando al demandado en una posición desfavorable.

Sobre la prevalencia del tribunal diocesano, MIDI apuesta por el tribunal diocesano, revalorizando la función del obispo como juez nato (c. 1673). Esto busca acercar la justicia a los fieles (derecho al juez natural) y es el modelo ordinario y de constitución obligatoria. Morán resume el debate sobre la posibilidad del obispo de retirarse del tribunal interdiocesano (regional), concluyendo que es un derecho del obispo, y que MIDI salvaguarda las estructuras supradiocesanas preexistentes.

La cuestión de los jueces laicos, partiendo de que MIDI permite la integración de más de un laico en los tribunales, se destaca que es un avance cualitativo que elimina la necesidad de situaciones de necesidad o permisos especiales. El criterio de selección es la idoneidad y cualificación (c. 1421, §2). Sin embargo, Morán opina que la norma se queda corta, pues no permite que un laico presida el colegio judicial, ni que exista un colegio solo formado por laicos, o que el juez único sea laico, argumentando que la función judicial se vincula con la verdad, no con el sacramento del orden.

La cuestión del tribunal colegial y unipersonal configurado por MIDI hace que se mantenga la colegialidad para los procesos ordinarios (c. 1673, §3), pero permite la figura del juez único clérigo en casos extraordinarios o cuando no sea posible un colegio. Mons. Morán considera que el tribunal monocrático puede ser muy interesante para la celeridad y suscita menos inconvenientes que otras instituciones. Argumenta que la colegialidad en la práctica a menudo se reduce a una firma.

La cuestión de la supresión del requisito de la doble conformidad, contenida en el c. 1679 de MIDI suprime la *duplex conformis*, permitiendo la ejecución de la sentencia afirmativa transcurridos los plazos de apelación, con el fin de agilizar los procesos. Morán se muestra muy crítico con esta supresión, pues considera que se sacrifican elementos esenciales del proceso relacionados con la búsqueda de la verdad y el *favor matrimonii*. Y sostiene que la doble conformidad no era un mero trámite, sino que tutelaba la indisolubilidad del matrimonio y la necesidad de alcanzar la certeza moral. Advierte del peligro de relajación en la calidad de las sentencias, disgregación de la jurisprudencia y la proliferación de "jurisprudencias locales", especialmente al combinarse con la modificación de los títulos de competencia.

En referencia a la impugnación de la sentencia, se mantiene el derecho de apelación como fundamental. MIDI introduce un procedimiento específico (c. 1680, §2) para las apelaciones consideradas "meramente dilatorias" (sin fundamento sustancial), que son confirmadas por decreto no apelable. Morán subraya la importancia de la labor del defensor del vínculo tras la supresión de la doble conforme, ya que su apelación es ahora determinante para la firmeza de la sentencia.

Y sobre el proceso más breve ante el obispo, se argumenta que este proceso (cc. 1683-1687) debe entenderse como un proceso extraordinario para casos de nulidad muy clara y evidente, no siendo la brevedad su característica principal, pues requiere demanda conjunta o de una parte con el consentimiento expreso de la otra y circunstancias de personas y hechos sostenidas por testimonios o documentos que hagan la nulidad manifiesta. El autor sostiene que los supuestos de incapacidad para consentir (c. 1095), al requerir pericia de oficio, generalmente no deberían tramitarse por esta vía. Advierte que no respetar los criterios de evidencia puede afectar seriamente la celeridad.

La propuesta del autor en cuanto a un "derecho de duración razonable de los procesos" como un derecho autónomo, desarrollando la celeridad como principio pastoral (pp. 773-805) parte de que la raíz de los problemas de dilación no está tanto en la ley, sino en los operadores jurídicos que la aplican, por ello se requiere una verdadera transformación de las estructuras jurídicas.

Y resulta muy llamativo, en cuanto a la praxis, la presentación de propuestas para agilizar los procesos de nulidad matrimonial, que son 25 propuestas (pp. 840-924). Dichas propuestas incluyen la conversión de estructuras judiciales que resuelvan la falta de personal y dedicación a través de la formación de jueces y personal bien remunerado, la constitución obligatoria de un tribunal diocesano y la incorporación de laicos. También, para dar mayor agilidad y garantizar la inmediación, se sugiere unificar las funciones de presidente, instructor y ponente en la misma persona. Se propone que la instrucción se realice en una única jornada para el examen de partes y testigos, y que se establezca un plazo máximo para esta fase. Y se sugiere abandonar la praxis de convertir al Defensor del Vínculo en un asesor o segundo juez, reafirmando su papel de parte pública y necesaria. Se proponen cuestiones prácticas sobre la pericia a partir de su necesidad en los casos del c. 1095, y de que el hecho de que se demore la causa por este motivo no es excusa para no hacerla. Se aboga por la supresión del recurso ante el colegio de las decisiones del juez.

Y sobre la problemática de las causas incidentales, si se quiere que el desarrollo del proceso avance con agilidad, debe modificarse la tramitación de estas, porque, a pesar de todas las advertencias existentes en la legislación, siguen siendo un asunto problemático.

Sobre la publicación de las actas se recuerda que antes de la publicación cabe el examen de las mismas por los abogados, lo que agilizaría el trámite. Le siguen otras sobre el complemento de pruebas tras la publicación de las actas y después del decreto de conclusión de la causa, momentos procesales en los que el principio de preclusión puede ser obviado en pro de la búsqueda de la verdad.

Además se propone agilizar el mecanismo y el plazo para la sentencia; modificar el mecanismo de la apelación, los plazos de la querella de nulidad y su apelación; la inapelabilidad de la decisión que desestima la nueva proposición de la causa; actuación del promotor de justicia en los casos de excesiva duración de la causa; establecer mecanismos controladores de la actividad y sancionadores de la impericia, negligencia y dolo; y finalmente regular de manera precisa el mecanismo de ejecución de las sentencias y de levantamiento del veto.

Finalmente se dedica un apartado a la adaptación del Tribunal de la Rota de la Nunciatura de Madrid a los cambios introducidos por MIDI en los procesos de nulidad matrimonial canónica. Si bien ha modificado la práctica forense, no ha alterado los principios fundamentales del proceso canónico, como la búsqueda de la verdad y la protección de la indisolubilidad del vínculo. La existencia y naturaleza de la Rota no se ven afectadas por *Mitis Iudex*, ya que se rige por su propia ley especial (*m.p. Nuntiatura Apostolicae in Hispania de Juan Pablo II*), no derogada por la ley universal.

La supresión de la *duplex conformis* (doble sentencia conforme) ha incrementado significativamente el trabajo de la Rota en apelación, recordándose que sigue siendo el tribunal ordinario de apelación de las sentencias de los tribunales metropolitanos (con posibilidad de extenderse a los sufragáneos), y que es el único competente para recursos de revisión contra sentencias firmes, pudiendo actuar en primera instancia en ciertos casos y como "tribunal vecino" para obispos diocesanos (c. 1673 §2). Como propuesta adicional, se plantea la propuesta de que la Rota actúe como tribunal penal para toda España (incluyendo fase de investigación previa y fase penal), minimizando problemas para los obispos, lo cual ya está haciendo de facto en muchos procesos, incluso en causas de abusos sexuales en colaboración con la Conferencia Episcopal Española (CEE). En resumen, el Tribunal de la Rota

de la Nunciatura mantiene su relevancia como institución clave que busca la celebridad y la verdad en los procesos, adaptándose a la nueva disciplina y colaborando con la CEE.

La obra finaliza con un índice de bibliografía, otro temático y otro de autores, para completar así todas las fuentes utilizadas y facilitar la lectura, estudio e investigación.

En definitiva, la contribución de Mons. Carlos Morán con esta obra es una metáfora de lo que es su quehacer y de lo que ha supuesto y supone para el Derecho matrimonial y procesal canónico en España. Desarrolla esta obra abordando múltiples cuestiones sustantivas y sobre todo procesales, que no por sabidas deben dejar de ser abordadas. Es de agradecer enormemente esta síntesis excepcional de teoría y praxis, tan necesaria siempre pero especialmente en estos tiempos, pues se permite detectar y explicar fenómenos jurídicos prácticos que se están dando en diversos lugares, al mismo tiempo y que requieren de una sólida exposición y tratamiento a la luz de la legislación de la Iglesia. Por tanto, las contribuciones recogidas en esta obra superan las particularidades para elaborar conclusiones o hipótesis con aspiraciones de ser aplicadas de forma teórica, legislativa y práctica.

Pero también, debido al amplio espectro de cuestiones tratadas, esta obra será seguramente consultada por cuantos en el día a día nos vemos involucrados en este tipo de procesos y requerimos de una respuesta fundamentada y fiel a cuanto se encuentra implicado en el proceso de nulidad matrimonial.

Raúl ROMÁN SÁNCHEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

M. DEL POZZO – J. CASTRO TRAPOTE, *El orden constitucional del Pueblo de Dios. Compendio de derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 2024, 442 pp., ISBN 978-84-313-3963-0.

El libro que a continuación reseñamos tiene como objeto identificar y describir *los elementos esenciales del sistema jurídico de la Iglesia* o, dicho de otro modo, lo que vendría a ser –como reza el título principal del libro– *el orden constitucional del Pueblo de Dios*. La obra se presenta a sí misma en su subtítulo como un *Compendio de derecho constitucional canónico*, y aunque la palabra *compendio* nos induce a pensar –como indica el *Diccionario* de la RAE– en una «breve y sumaria exposición (oral o escrita) de lo más sustancial de una materia ya expuesta lata-mente», se trata, sin embargo, de un extenso y sustancioso volumen no solo por su número de páginas sino por su calidad y rigor científico y por la profundidad jurídico-canónica de su contenido.

La obra es fruto de la colaboración conjunta de los profesores Massimo del Pozzo, profesor ordinario de Derecho Constitucional Canónico en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), y Jorge Castro Trapote, profesor de Parte general y Derecho de la persona en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Este *Compendio* tiene una intención netamente didáctica y expositiva, ofreciendo a los estudiantes del curso que imparten estos profesores un resumen de la explicación oral y a los estudiosos de la ciencia canónica una presentación del posible enfoque constitucionalista. Como indican sus autores, el texto representa una selección y síntesis de los contenidos de los tres volúmenes ya publicados en la colección *Subsidia Canonica de Edizioni Santa Croce: Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico* (2015), *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele* (2018), *La dimensione costituzionale del governo ecclesiastico* (2020). A la vez, se han añadido algunos temas sobre la parte dinámica del derecho constitucional canónico: la constitucionalidad de las normas y las garantías constitucionales.

Sus autores, firmes promotores del constitucionalismo eclesial, afirman en la misma *Introducción* del libro la existencia de una constitución real de la Iglesia, aunque esta no se halle explicitada formalmente en un texto normativo escrito:

La Iglesia no tiene, estrictamente hablando, una constitución formal (un texto normativo fundamental escrito) y probablemente no llegará a tenerla, al menos en un futuro próximo, pero sí tiene normas constitucionales. La *ausencia de un texto normativo fundamental*, sobre todo distanciándose del reduccionismo

positivista dominante en el ámbito secular, no es, sin embargo, un obstáculo o un impedimento para captar el *plano basilar y primario de la juridicidad canónica*. La existencia de una constitución real o sustancial de la Iglesia, como nos gusta calificarla (evitando la ambigüedad de la simple “materialidad” constitucional), parece un hecho adquirido e incontrovertible. En efecto, la socialidad canónica tiene principios y características no solo autónomos y peculiares (piénsese en la estructura jerárquica y en la vicariedad cristológica), sino muy precisos y específicos. El designio salvífico de Cristo ha configurado los bienes de comunión y un organismo transpersonal permanente vivificado por el Espíritu para garantizarlos. El vínculo existente entre la comunidad cristiana y la trascendente voluntad fundante es, por tanto, intrínseco y esencial. Además, ha tenido lugar una importante formalización de los aspectos sustanciales de la constitución de la Iglesia, que sin embargo se encuentra dispersa en distintos cuerpos normativos y en la experiencia jurídica de la Iglesia. La precariedad de la técnica constitucional es, por tanto, una oportunidad o un estímulo más para elaborar y perfeccionar *una fundamentación y una hermenéutica* constitucionales adecuadas y productivas para el desarrollo del derecho en la Iglesia. La importancia y el arraigo del *ius canonicum* para la vitalidad y difusión del mensaje cristiano están acreditados por la experiencia histórica y la especulación racional.

Como acabamos de decir, el orden constitucional del Pueblo de Dios presenta los elementos esenciales del sistema jurídico eclesial. De entre estos, *el estatuto jurídico del fiel* es –para los profesores Del Pozzo y Castro– la piedra angular de toda la constitución de la Iglesia: los derechos y deberes fundamentales aseguran el disfrute de los bienes espirituales, la participación y la libertad en el Pueblo de Dios y constituyen el núcleo de toda la estructura institucional. De igual manera, *el ejercicio de la autoridad eclesiástica* revela la necesidad de respetar la naturaleza universal y particular, primacial y colegial, institucional y carismática de la estructura eclesial y no puede prescindir de la razonabilidad y funcionalidad del gobierno.

La ciencia constitucional canónica pretende, pues, promover la garantía de los derechos de los fieles y la racionalidad del poder en la Iglesia. Pero para que esta nobilísima pretensión de la ciencia constitucional no se vea abocada al fracaso en el ámbito eclesial, se precisa una adquisición consciente del *método* y del *espíritu* que informan su conocimiento. Esta es una de las tareas que se imponen los autores en esta obra, conscientes de que el *paradigma constitucional* puede proporcionar a la Iglesia una buena base para el diálogo con la cultura jurídica

contemporánea y para cualquier reforma real de las distintas y múltiples instituciones eclesiales.

El texto se encuentra dividido en cuatro Partes y 15 lecciones. La factura de las lecciones I-III y V-X hay que atribuirla al prof. del Pozzo. La traducción de esas lecciones y las lecciones IV y XI-XV corresponden al prof. Castro.

La Primera parte (pp. 29-116) está dedicada a la cuestión epistemológica; se centra en el estatuto científico de la ciencia constitucional canónica, sus fundamentos eclesiológicos, el horizonte histórico-crítico del constitucionalismo canónico y la estructura de la constitución sustancial de la Iglesia. El misterio de la Iglesia –referencia fontal y esencial de toda reflexión sobre la constitución sustancial de la Iglesia– es presentado como *sacramentum communionis*, en línea con la teología que sintetiza los desarrollos de la eclesiología del Vaticano II y que permiten una comprensión más rica de la Iglesia como *Communio*, tanto en su dimensión vertical (comunión con la Santísima Trinidad) como en la horizontal (*communio fidelium*, *communio hierarchia* y *communio ecclesiarum*).

La Segunda parte (pp. 117-207) aborda en tres lecciones el estatuto del fiel, identificando la figura de este desde el personalismo cristiano y la consistencia y extensión de los derechos esenciales que le son atribuibles. Estos derechos y deberes esenciales del cristiano, en cuanto conjunto unitario, constituyen el *estatuto fundamental del fiel*. Los autores insisten a lo largo de esta obra en mostrar el sentido de ese estatuto fundamental no como una mera colección u ordenación de derechos-deberes particulares, sino como *tratamiento global debido al fiel*: «el *ius* no es entonces una reivindicación egoísta de atribuciones individuales, sino una contribución positiva al bien común» (p. 139).

La Tercera parte (pp. 209-285), sobre el gobierno eclesiástico, aborda en tres lecciones los principios y elementos generales del ejercicio de la autoridad, la dimensión universal (Romano Pontífice y Colegio de los Obispos) y particular (las porciones del Pueblo de Dios) del liderazgo comunitario. Esta parte, junto con la anterior, contienen la dimensión estática del derecho constitucional. Los dos pilares principales de la constitución de la Iglesia (los derechos de los fieles y la organización eclesiástica) se exploran evocando la naturaleza fundamental de la dignidad bautismal, las dimensiones configuradoras del fiel cristiano, la sucesión apostólica, la *rationabilitas* del gobierno en la Iglesia, la vicariedad cristológica y la interacción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial.

La Cuarta parte (pp. 287-431), la más extensa, expone en cinco lecciones la viabilidad del derecho constitucional canónico mostrando el aspecto dinámico presente en las consecuencias de la constitucionalidad de las normas y en el despliegue de la jurisdicción constitucional. Muchos son los temas de interés tratados en esta cuarta parte: la distinción entre el paradigma codicial y el paradigma constitucional; el constitucionalismo canónico como alternativa superadora del *ius publicum ecclesiasticum*; la “fundamentalidad” de los derechos de los fieles; los límites legislativos a los derechos fundamentales (el principio de proporcionalidad); aclaraciones conceptuales para la superación de un enfoque positivista del constitucionalismo; las fuentes normativas y el principio constitucional de jerarquía normativa; el garantismo constitucional en el Derecho canónico; el estatuto constitucional del juez; etc.

El libro se cierra con dos interesantes apartados de bibliografía constitucionalista, el primero de ellos dedicado a las publicaciones de ambos autores sobre la materia en cuestión, y el segundo ofrece la bibliografía esencial de referencia seguida en la elaboración de esta publicación.

La multiplicidad de temas tratados y de perspectivas abiertas dan pie para seguir profundizando en las cuestiones planteadas. De hecho, el constitucionalismo canónico está llamado a seguir creciendo y comprendiéndose desde un diálogo fecundo con otras ramas del saber canónico y, muy especialmente, con la teología.

Concretamente, hemos echado de menos en esta obra, una referencia más explícita al carácter sinodal de la Iglesia y su articulación en el orden constitucional de la misma. Es cierto que cuando se menciona la contribución del papa Francisco a la fundamentación eclesiológica de la ciencia constitucional, se habla de su determinación por una *sana descentralización organizativa* de la Iglesia, por una *mayor universalidad y corresponsabilidad* en las líneas directivas, etc., pero no se va más allá en las posibles incidencias que todo ello debería traer a la configuración y comprensión del orden constitucional del Pueblo de Dios. Es el mismo papa Francisco quien afirmaba que «la sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico» (*Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, de 17 de octubre de 2015).

En definitiva, estamos ante una obra de enorme interés, necesaria y oportuna en los tiempos actuales y que, sin duda, contribuirá a enriquecer el acervo

canónico del lector y a una comprensión más profunda y sistemática del derecho constitucional canónico. Felicitamos a los autores por esta gran contribución y deseamos una amplia difusión de su obra.

Francisco-José CAMPOS-MARTÍNEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

ORCID: 0000-0003-2827-7418

JAVIER FERRER ORTIZ – MIGUEL RODRÍGUEZ BLANCO – JOSÉ LANDETE CASAS (eds.), Desafíos del matrimonio religioso y globalización. Actas del XI Simposio Internacional de Derecho Concordatario, Valencia, 5-7 de junio de 2024 (Colección Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado), Granada: Editorial Comares, 2025, 497 pp. ISBN: 978-84-1369-880-9.

“El matrimonio es un derecho fundamental abierto a todas las personas, hombres o mujeres, pero ya no existe un concepto unívoco de matrimonio, pues, ya no circscribe el matrimonio a las parejas heterosexuales, ha abierto el matrimonio también a las parejas del mismo sexo y a las personas trans”

Este párrafo es testigo de la evolución de la institución del matrimonio en muchos Estados, haciendo notar la necesidad de clarificación de la situación de los matrimonios religiosos en unas sociedades multiculturales con diversidad de creídos, en un mundo globalizado.

La globalización, comprendida como un proceso histórico de interconexión y acercamiento entre sociedades y culturas plurales, no deja de ser un conjunto complejo de transformaciones que vienen configurando o, mejor dicho, convirtiendo el mundo actual en algo nuevo. Esto da como resultado numerosos aspectos positivos, pero también, negativos como, por ejemplo, la pérdida de identidad cultural propia de una nación, afectando no solo a los ordenamientos jurídicos con necesidad de adecuaciones continuas, sino también, una tensión entre la evolución de ciertas instituciones y la concepción tradicional de las mismas, teniendo en cuenta que las culturas religiosas apuntalan la identidad de cada país, más concretamente en occidente.

Este cambio social profundo que engloba el matrimonio ofrece una comprensión innovadora de dicha institución, dejando atrás la estabilidad y los fines objetivos, así como su carácter público, a ser interiorizado como una realidad privada, personal y afectiva, forjando nuevas formas de familia y de unión amparadas en muchas ocasiones por la legislación estatal. Esta comunidad conyugal se transforma en muchas ocasiones en una concepción individualista y subjetiva. Ya no se concibe el matrimonio como una unión de o para toda la vida, sino como mera formalidad exigida por el Estado para fortalecer los derechos y efectos legales de la persona o, mejor dicho, de las parejas.

La finalidad tradicional procreativa del matrimonio queda reducida a una unión meramente convencional. Los avances científicos, la mezcla de culturas y

religiones, las trasformaciones sociales, nuevas tecnologías reproductivas, nuevas tipologías de familia, dan lugar a nuevas formulaciones en la definición de matrimonio, desvinculándolo del género y abrazando la persona, admitiendo múltiples formas de convivencia marital, uniones culturales, uniones de hecho asimiladas jurídicamente al matrimonio civil, modificando plenamente o amenazando en el caso de las confesiones religiosas, la definición religiosa y jurídica del matrimonio.

Este contexto genera tensiones entre la concepción religiosa del matrimonio y la concepción civil del mismo. Una dualidad que provoca confusión en el ciudadano-fiel, englobando en dos concepciones de ordenamientos que conviven en un mismo país. Una respuesta diferenciada a la concepción de la naturaleza y fines de la institución. Roces o fricciones palpables en cuestiones como la indisolubilidad, definiciones legales, competencia jurídica y reconocimiento de nuevos modelos familiares.

Hemos de recordar que el Estado es el encargado de garantizar los derechos fundamentales de sus ciudadanos, desde la comprensible concepción laica desligada de la realidad trascendental que asiste a la religión, y abierta a la diversidad de formas. En contraposición, la religión busca su lugar en una sociedad secularizada y globalizada conservando definiciones propias del matrimonio que siguen generando confrontación con la realidad social y cultural de momento. ¿Debe permitir un Estado que dentro de sus fronteras exista diversidad de modos o forma de contraer matrimonio? La creación de conflictos con los derechos fundamentales de la persona sobre todo en cuanto a la igualdad y la indisolubilidad se refiere es motivo de este estudio. Unificada está, por el contrario, la necesidad del libre consentimiento y la monogamia, práctica generalizada en ambos ordenamientos.

Esta confrontación que se hace más indiscutible aún, en las leyes concernientes a la familia y a la procreación, como fines tradicionales del matrimonio que se formulan en los Estados, no se ve asimilada por la dogmática religiosa, de forma más concisa el matrimonio igualitario, el reconocimiento de la transexualidad y su derecho de unión, o el divorcio exprés, entrando en juego en estas concepciones el derecho a la libertad religiosa.

En una sociedad multicultural y globalizada como la nuestra, los procesos migratorios son otra cuestión a tener en cuenta, no solo la multiplicidad de culturas que traen consigo su enraizamiento religioso, planteando a su vez una problemática variopinta en distintas esferas del orden social y jurídico: Derecho internacional

privado, derechos de la mujer, protección de menores, generalmente conflictos con los derechos fundamentales protegidos por el Estado.

Los investigadores reconocen el matrimonio religioso como un derecho y forma de ejercicio de la libertad religiosa, tanto colectiva como personal. El derecho a contraer matrimonio con respecto a la propia creencia religiosa es manifestación de dicha libertad; bien es cierto, en numerosas ocasiones choca con la concepción civil como, por ejemplo, la fórmula religiosa del matrimonio polígamico islámico, matrimonios forzados, o matrimonio de menores de edad.

Los ponentes destacan variedad de puntos tensionados algunos de ellos ya referidos anteriormente, derivados de la diversidad de modelos de familia y su uniformidad jurídica estatal, matrimonios religiosos de confesiones reconocidas o no por el Estado, matrimonios religiosos en conflicto con derechos fundamentales como la igualdad de género, reconocimiento de matrimonio extranjeros con formas religiosas diferentes, tensión entre la libertad religiosa y la neutralidad del Estado, entre otras. El llamamiento al equilibrio entre los dos ordenamientos, religioso y civil, se debe conseguir con cooperación jurídica, admitiendo nuevas formas de matrimonio religioso con arraigo en nuestras sociedades diversas, pero estableciendo los debidos límites.

Con la publicación de esta obra que agrupa casi quinientas páginas de profundo estudio y reflexión académica, expuesta en diez ponencias y veintiuna comunicaciones, se enfrenta al lector con la realidad de afianzar los fundamentos doctrinales e históricos del matrimonio, observando como esta institución se ve reflejada en la ordenación jurídica de Estrasburgo y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, así como la autonomía de los Estados a la hora de regular y homologar el matrimonio y alguna de su formas, incluso con acuerdos y concordatos como, por el ejemplo, la Santa Sede y el matrimonio canónico, llegando al reconocimiento civil de algunas de estas celebraciones.

Entra en juego también la concepción de la dignidad de la persona, a lo que nos obliga la garantía de los Derechos humanos en lo que se refiere a la libertad de la persona en todos sus ámbitos: libertad a expresar ideas, la intimidad, el honor, la buena fama y la propia imagen, buscando siempre la protección de los derechos fundamentales frente a manifestaciones de odio. “Tolerancia y respeto a la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos constituyen la base de una sociedad democrática y pluralista”.

En Europa, no todos los matrimonios religiosos consagran efectos civiles, no todos pueden ceremoniarse religiosamente antes de que su celebración civil, pudiendo aparejar una sanción penal. Se presta atención a la influencia de la Unión Europea en los sistemas matrimoniales de los Estados miembros, dando un lugar preeminente a la armonización jurídica y los procesos derivados del mercado único y la libre circulación de personas en los modelos de matrimonio nacionales, con el reto de la extranjería. Se observa también la institución, historia y futuro del matrimonio en Latinoamérica, donde tras una sólida tradición cristiana del matrimonio, la secularización del derecho choca con una nueva visión de una unión contractual que puede ser disuelta, provocando la imposición obligatoria del matrimonio civil, manteniéndose mayoritariamente en los países formantes, respetando a su vez la libertad religiosa sin prohibición del matrimonio religioso.

Como podemos apreciar, la variedad temática destaca el gran nivel teórico de las ponencias, complementado por el abanico de comunicaciones que pretenden poner en práctica algunas de las propuestas presentadas, sin dejar atrás los referentes doctrinales con estudios dedicados a la figura del profesor Fuentemayor en relación con el Derecho eclesiástico del Estado y Derecho concordatario en cuanto al estudio del matrimonio, la obra de Lo Castro o la antropología teológica matrimonial de Ratzinger; implementando la necesidad de profundización en la tradición doctrinal para dar luz sólidamente a los nuevos debates o investigaciones actuales, mediante el estudio del reconocimiento de los matrimonios religiosos en España y Europa, desde la perspectiva social, cultural, política, de diversidad de género y sexual, estimando cuestiones como la transexualidad o la jurisdicción islámica desde el prisma de la igualdad, o el derecho de la mujer en el matrimonio. También se presta atención a las formas de matrimonio en las minorías religiosas, los dispositivos en resolución de conflictos religiosos en países como Estados Unidos o la prohibición del ya mencionado matrimonio infantil o las crisis matrimoniales con derivación de la religión.

En definitiva, la publicación de esta obra “Desafíos del matrimonio religioso y globalización” unifica esta multiplicidad de ponencia y comunicaciones, fruto del XI Simposio Internacional de Derecho Concordatario, no solo dando respuesta a los interrogantes planteados sobre la cuestión en las sociedades multiculturales y religiosas diversas, también enfrenta al lector con una dura realidad que persiste en nuestros países, y donde el proceso acelerado de globalización demanda soluciones urgentes para legitimar de la manera más reconocida posible las distintas formas de matrimonio religioso que se generan de esta interacción de personas, ofreciendo de

esta manera, una panorámica de gran envergadura desde la jurisprudencia reciente y casuística específica.

Una obra que consolida los simposios internacionales de Derecho concordatario, sirviendo como obra de cabecera para los especialistas en Derecho Eclesiástico del Estado, Concordatario y Canónico, enlazando con otros ámbitos jurídicos, como el Derecho de familia, o extranjería. Una creación que no sería posible sin la pormenorizada coordinación de los eminentes profesores Ferrer Ortiz, Rodríguez Blanco y Landete Casas, reconocidos referentes en el estudio de estas materias y problemáticas derivadas de ellas.

Pedro MARTÍN RODRÍGUEZ

Dr. investigador en el IELAT

Universidad de Alcalá

ORCID: 0009-0003-0604-1014

L. MIGUEL SÁEZ - ALBERTO BAREA VERA (Coords.), Enfoque multidisciplinar del valor del testimonio: retos actuales en el ámbito forense, Valencia: Tirant lo Blanch, 2025, 563 pp. ISBN: 9788410955226.

La obra, coordinada por la Dra. Lourdes Miguel Sáez y el Dr. Alberto Barea Vera, es una propuesta ambiciosa que explora el valor del testimonio desde un enfoque multidisciplinar, brindando así una visión integral sobre los retos que enfrenta el ámbito forense. El prólogo, escrito por el Magistrado Dr. Manuel Marchena Gómez, refuerza la relevancia institucional de la propuesta y sitúa la obra en la vanguardia del debate jurídico y social.

El principal mérito de este trabajo radica en su enfoque transversal. Lejos de limitarse a una perspectiva jurídica tradicional, sus quince autores —magistrados, académicos y profesionales juristas y psicólogos del ámbito forense— abordan el testimonio desde las diversas disciplinas, lo que permite una comprensión más completa, integral y matizada de su valor probatorio. Desde los aspectos introductorios del testimonio en procesos civiles y penales, hasta el análisis del lenguaje no verbal en entrevistas policiales, cada capítulo aporta una visión especializada que dialoga con las demás. Por eso, su riqueza interdisciplinar y actualización tecnológica la sitúan como referencia también para quienes desarrollan su trabajo en el ámbito eclesial, especialmente en el proceso judicial canónico.

Los capítulos analizan la importancia del testimonio en sede policial, distinguiendo entre entrevista, interrogatorio y declaración formal. Además, se aborda la necesaria formación de los agentes para mejorar la fiabilidad de los testimonios mediante buenas prácticas y especialización en técnicas de entrevista, enfocándose especialmente en víctimas vulnerables.

La obra ofrece, además, una destacada aportación sobre la inteligencia artificial aplicada al contexto judicial, resaltando el potencial de la IA para detectar contradicciones, mejorar la gestión emocional de los testigos y facilitar la comunicación asistida. Con ello, tanto profesionales como ciudadanos con dificultades cognitivas o lingüísticas pueden encontrar en estas herramientas una vía para una participación más efectiva y humana.

Igualmente, se puede comprobar que se presta especial atención al valor probatorio de las declaraciones de víctimas en asuntos de violencia contra la mujer y delitos contra la libertad sexual. Se examina el desarrollo jurisprudencial, especialmente los tres parámetros fundamentales para valorar el testimonio: ausencia de incredibilidad subjetiva, persistencia en la incriminación y verosimilitud. La

reforma legal para proteger a menores y personas con discapacidad, la prueba preconstituida y el uso de la cámara Gesell son analizados asimismo con profundidad. Del mismo modo, la protección especial del menor y del testigo protegido se afronta desde el prisma de la legislación y la jurisprudencia, explicando el derecho a la privacidad, la protección frente a la victimización secundaria y el equilibrio entre los derechos de acusador y acusado.

También aquí, la psicología del testimonio tiene un lugar primordial, centrándose en los procesos cognitivos —memoria, atención, emoción— y su impacto en la fiabilidad de las declaraciones. Se profundiza en las variables personales del testigo y se advierte sobre errores judiciales derivados de la mala interpretación del testimonio.

En otro capítulo se reflexiona sobre la importancia de la comunicación eficaz y la atención a la diversidad, recomendando el uso de sistemas alternativos y aumentativos de comunicación y la figura del facilitador judicial. Aquí se destaca, además, la necesidad de formación específica para operadores jurídicos y policiales, promoviendo procedimientos más inclusivos y equitativos.

Los capítulos finales analizan temas como la prueba pericial, el falso testimonio, el interrogatorio de parte, el valor del lenguaje no verbal en la entrevista policial y los retos lingüísticos en la comunicación jurídica, poniendo especial énfasis en la necesidad de criterios claros y de rigor metodológico para valorar la credibilidad y advirtiendo sobre el uso acrítico de pruebas periciales.

Finalmente, se examina la relación entre la publicidad procesal y el derecho a la información, proponiendo el periodismo judicial especializado y protocolos de comunicación institucional para el correcto equilibrio entre transparencia y protección de derechos fundamentales.

Como ya se ha avanzado, en esta obra podemos identificar algunas razones de interés para quienes desarrollan su trayectoria en el ámbito del Derecho Procesal Canónico, pues al igual que en la jurisdicción civil y penal, en el proceso canónico la prueba testifical resulta esencial en cuestiones de nulidad matrimonial, causas penales canónicas y otros procedimientos judiciales eclesiásticos. Los análisis sobre la capacidad, idoneidad del testigo, derechos y deberes del mismo, así como la protección del testigo vulnerable pueden trasladarse directamente a la praxis canónica, donde la declaración de las partes, testigos y peritos tiene peso decisivo en la determinación de la verdad procesal.

Por otro lado, los criterios desarrollados en el volumen para valorar la verosimilitud, persistencia y ausencia de incredibilidad subjetiva en el testimonio aportan herramientas rigurosas para los jueces y defensores del vínculo en los tribunales eclesiásticos. Abordar los sesgos, la reconstrucción de la memoria y la emoción desde la psicología del testimonio ayuda a evitar errores judiciales y reforzar la búsqueda de la verdad material en las causas canónicas.

Debe señalarse, además, que el proceso canónico enfrenta, cada vez más, retos similares a los del ámbito civil en cuanto a la protección de menores de edad y personas vulnerables. Las metodologías modernas para la recogida de testimonios, el uso de espacios amigables, la prueba preconstituida y el equilibrio entre tutela y defensa podrían ser adaptadas e implementadas en sede canónica.

Igualmente resulta relevante para la Iglesia los aspectos de la obra que subrayan la importancia de una comunicación efectiva e inclusiva y la propuesta de sistemas alternativos así como el estudio de la figura del facilitador judicial, dada la pluralidad de lenguas y culturas a las que aglutina, que pueden dificultar la recepción y valoración adecuada del testimonio y la garantía de equidad y justicia para todos. De la misma manera, la reflexión ética sobre el falso testimonio, el deber de veracidad y las implicaciones sociales de la declaración testimonial elevan el debate en torno a la justicia, resonando con los principios rectores del derecho canónico, cuyo fin primordial es la salvaguarda del bien común y la reparación de las injusticias, siempre bajo la luz de la verdad. Y sin duda, el referido capítulo sobre la publicidad procesal y la comunicación institucional invita a una responsabilidad especial en los procesos canónicos, donde el rigor en la protección de la persona debe equilibrarse con la transparencia y la tutela de la buena fama y la presunción de inocencia.

Por todo lo dicho, la profundidad y novedad de esta obra puede inspirar mejoras en la formación de jueces, abogados y auxiliares de los tribunales eclesiásticos, promoviendo una valoración científica y ética del testimonio, la introducción de herramientas tecnológicas y la atención a la diversidad y vulnerabilidad de las personas que intervienen en los procesos eclesiásticos. Además, puede resultar útil para quienes diseñan protocolos de actuación y desean fundamentar sus decisiones con una perspectiva humana y multidisciplinar.

En definitiva, el libro presenta gran interés para el foro judicial en general y el canónico en particular, dado que aporta criterios, modelos y soluciones aplicables, como se ha dicho, para mejorar la calidad y credibilidad del testimonio,

reforzar la protección de los más vulnerables y fomentar el respeto a la verdad y la justicia procesal en el seno de la Iglesia.

Mirian CORTÉS DIÉGUEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0002-0206-6332

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES, *La Iglesia en la sociedad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2024, 912 pp., ISBN: 978-84-220-2365-4.

El título del libro que Adolfo González Montes nos presenta como resultado de un largo período de lecturas, docencia, investigación y reflexión, permite dar cabida a perspectivas muy diversas que el autor acota en un marco geográfico más concreto: España y Europa y en una cronología que, sin desdeñar antecedentes y presupuestos históricos, se centra en las transformaciones sociales contemporáneas y en los desarrollos doctrinales a partir del Concilio Vaticano II. Podemos añadir que el punto de partida de este análisis es el malestar que provoca la pervivencia de la llamada *questión religiosa* en España tras la solución ensayada en la Constitución de 1978 al «hacer mención expresa de la Iglesia católica... tras afirmar el carácter aconfesional del Estado» (pág. 25).

Muchos de los materiales que ahora se ofrecen son inéditos mientras que otros han sido sometidos a una amplia reelaboración al servicio de la sistemática que se propone y que el autor explicita desde la introducción (págs. 10-15) algo que, sin duda, contribuye a la claridad de un conjunto en el que se refleja la trayectoria académica y pastoral del obispo emérito de Almería (Salamanca, 1946).

González Montes ha sido catedrático de Teología fundamental y de ecumenismo en la Universidad Pontificia de Salamanca; consultor del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos y miembro del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. Los obispos españoles le designaron como su representante en la Comisión de Obispos de la Unión Europea y ha sido presidente de las comisiones episcopales para la Doctrina de la Fe y Relaciones Interconfesionales. Decimos esto, en apretada síntesis, únicamente para dar a entender cómo don Adolfo aborda los temas propuestos desde la atalaya que supone su docencia universitaria, el conocimiento de los organismos internacionales y los problemas que plantea el estatuto jurídico de las diversas comunidades religiosas en las sociedades democráticas.

Cada una de las cuatro partes que componen este estudio lleva al frente un epígrafe que nos da cuenta de las líneas esenciales de su contenido: 1) Tolerancia y libertad en la tradición española. 2) El magisterio de la Iglesia sobre las realidades temporales y la cuestión del laicismo. 3) Fundamentos filosóficos y teológicos de la acción sociocultural y política de la religión y 4) Las Iglesias en la reconstrucción de Europa.

La primera de estas partes se desarrolla bajo una amplia perspectiva histórica que lleva a ver en el catolicismo un patrimonio de España como nación, a situar en sus justos límites el alcance político de la intolerancia religiosa en diversos países de Europa y a valorar el impacto de la persecución religiosa en los años treinta del pasado siglo. El caso paradigmático de Castilla y León, aplicable a otros muchos territorios, sirve para caracterizar un proceso de secularización que ha significado un cierto abandono de la práctica religiosa en el contexto de los cambios experimentados por sociedades conservadoras y rurales que han pasado a ser pluralistas y urbanas. Esta circunstancia sirve para interpretar las enseñanzas conciliares y una propuesta que plantea la presencia pública de la Iglesia en la sociedad y, como consecuencia, la presencia de la Iglesia como institución social.

A continuación, entramos en un terreno más específicamente doctrinal puesto que en la segunda parte se desarrollan los criterios del magisterio de la Iglesia que ilumina el proceder el cristiano en la sociedad contemporánea mientras que en la tercera se ofrece la fundamentación filosófica y teológica de la acción socio-cultural y política de la religión en la sociedad.

En uno y otro caso no se pierde de vista que un laicismo beligerante y una cultura agnóstica arrincona la presencia pública de la Iglesia y reduce la religión al ámbito de lo privado en un conjunto plural de confesiones. La propuesta enunciada por González Montes, glosando los pronunciamientos de las enseñanzas conciliares, papales y episcopales, se fundamenta en una exposición de la misión de los laicos y su participación en la vida de la Iglesia para fundamentar los *derechos de la religión* en los derechos de la persona y de los grupos e incluso en los derechos de la sociedad a mantener la fidelidad a su propia historia religiosa prescindiendo, eso sí, de un *confesionalismo* que, a su juicio, impida la evolución y el cambio. También la acción social y el compromiso político de los ciudadanos en una sociedad democrática encuentran inspiración en la *conciencia religiosa* de las personas.

La última parte está dedicada al ordenamiento civil que ampara la presencia pública de las *Iglesias y comunidades eclesiales* en la sociedad. La trayectoria académica y pastoral del autor se advierte en estas páginas en las que se presta particular atención al movimiento ecuménico contemporáneo, aunque a lo largo de la obra no se eluden referencias a otras formas de religiosidad como el islam y el judaísmo.

La obra se cierra con una serie de recursos que resultan de gran utilidad para el lector y que dan cumplida cuenta del riguroso trabajo académico que hay detrás de estas páginas. Un exhaustivo índice de materias y otro onomástico, que permiten localizar referencias y protagonistas de los argumentos desarrollados a lo largo del libro y un elenco de fuentes y bibliografía en el que se distinguen los ensayos y estudios del autor incorporados a esta obra, las colecciones documentales y una serie de publicaciones organizada temáticamente: a) Obras de san Agustín. b) Filosofía. c) Teología. d) Historia y e) Religión, derecho, política y sociedad.

Una última reflexión nos lleva a considerar que las lecturas y propuestas de González Montes en relación con los temas abarcados podrían ser objeto de confrontación con otras posiciones eclesiales cuya referencia se encuentra en las notas a pie de página, tarea que no carece de interés y que será posible a la luz de la cada vez más abundante bibliografía que se ocupa de las mismas.

Ángel David MARTÍN RUBIO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID 0009-0007-0493-0538

JUAN IGNACIO BAÑARES - ÁLVARO GONZÁLEZ ALONSO, *Manual de Derecho Matrimonial Canónico*, Pamplona: EUNSA, 2024, 421 pp., ISBN 978-84-313-3961-6.

Juan Ignacio Bañares, profesor emérito de Derecho Matrimonial Canónico, y Álvaro González, actual profesor de Derecho Matrimonial Canónico (Fac. Derecho canónico de la Universidad de Navarra) son los autores de este nuevo Manual de Derecho Matrimonial Canónico que recoge recursos didácticos ya probados y compone una presentación completa de los contenidos, utilizando textos anteriores de los autores y añadiendo nuevo contenido.

El texto busca presentar el derecho matrimonial canónico en su “rostro más humano”, podríamos decir más cercano a la historia y la vida del fiel: cómo surge el matrimonio, su dimensión jurídica y su relación intrínseca con la persona a lo largo de todo el sistema jurídico matrimonial.

Con este manual, los autores se han propuesto la transmisión de conceptos básicos y claros, de modo lineal y con la brevedad posible. Para ello, han procurado descargar de citas el cuerpo del texto, trasladándolas a pie de página, e incluir al final del libro una relación básica, pero amplia, de bibliografía.

Para ello, han excluido realizar una explicación de los antecedentes históricos de cada institución jurídica, así como introducirse en la discusión de temas de alta especialización.

Este texto se ofrece como un servicio para estudiantes de la Facultad de Derecho Canónico, para juristas civiles, y para otros profesionales que trabajen en el ámbito de los tribunales eclesiásticos: jueces, notarios, abogados, procuradores, psiquiatras y psicólogos. Así como para iniciativas e instituciones relacionadas con el matrimonio y la familia: orientación familiar y mediación.

Por estos motivos, tiene presente una intención práctica y procura transmitir criterios claros para analizar y discernir las distintas situaciones de hecho que se presentan en la vida real.

El manual se desarrolla en cuatro grandes temáticas: a) las bases del matrimonio: raíz antropológica y marco conceptual del ordenamiento canónico; b) el desarrollo del derecho de la persona y del fiel al matrimonio como fundamento del tratamiento jurídico de la unión matrimonial, estudiando también los límites, impedimentos y prohibiciones; c) el consentimiento en el pacto conyugal: requisitos y

posibles anomalías; d) la forma del matrimonio y las normas referidas a la preparación del matrimonio y al matrimonio ya constituido.

La exposición de la materia se divide en 17 lecciones (pp. 1-359), un apéndice final que recoge las respuestas a los ejercicios prácticos (pp. 361-399), y una rica bibliografía general y de cada lección de fuentes, manuales, autores y estudios de carácter particular (pp. 403-421).

Al comienzo de cada lección, se incluyen los *objetivos*, para que el alumno desde el inicio se oriente en el estudio, se plantee, podríamos decir, el fin de esa lección y pueda aprovechar en profundidad el contenido de la misma; y se ofrece un *léxico* inicial, con los términos que serán utilizados en la exposición de la lección.

Tras la exposición del contenido sistemático, los autores han añadido un apartado de *ejercicios prácticos*: *test de comprensión* y algunas *FAQ* (preguntas sobre lo expuesto que plantean algunos problemas sobre su comprensión o aplicación). En las lecciones más directamente referidas a la praxis se incluyen *breves casos prácticos*, que buscan ayudar a pensar lo aprendido y a analizar una situación de hecho, en la que aplicar el derecho al caso concreto. En la parte final del libro se ofrecen las respuestas a las cuestiones y casos prácticos propuestos en cada lección.

Dentro de esta perspectiva de “rostro humano” que se han planteado llevar a cabo los autores, la Lección 1 Amor y matrimonio, comienza profundizando en lo que podríamos caracterizar como las bases antropológicas del matrimonio: la experiencia amorosa del ser humano, corporeidad y libertad, reflexiona sobre lo que constituye la libertad como fundamento de la elección del objeto conocido y querido, y profundiza en el amor conyugal: primacía del amor, amor esponsal de varón y mujer.

Las Lecciones 2 y 3 exponen el *sistema matrimonial canónico*. Particularmente interesante me parece el objetivo que se plantea desde el inicio de hacer captar al alumno el hecho de que el matrimonio se desarrolla en un triángulo de relaciones: el varón, la mujer y la sociedad (la sociedad civil y la Iglesia), que son las tres partes que se hacen presentes en la constitución y protección del matrimonio, por la importancia vital que el matrimonio y la familia tienen para la sociedad y para la persona. El derecho al matrimonio (*ius connubii*) ha de ser protegido, así como la naturaleza, propiedades y fines de este, propios de la institución natural del matrimonio y de la familia a la que da lugar. Y garantizar este derecho estableciendo el itinerario, los requisitos y la forma de constitución del matrimonio, que da lugar en la Iglesia al sistema matrimonial canónico. Para que el varón y la mujer puedan

acceder al matrimonio se requiere en cada uno de ellos la *capacidad* y la *habilidad jurídica*. Expone el concepto de matrimonio, recogiendo su definición como *alianza* aportada por *Gaudium et Spes* 48, *íntima comunidad de vida y amor, consorcio*, y la aportada por Pedro Lombardo (s. XII) de *comunidad indivisible de vida*. Profundiza en la dimensión consensual del matrimonio (*el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes*), consentimiento que ninguna potestad humana puede suplir, y a continuación en su dimensión sacramental (Cristo eleva el amor conyugal natural en los bautizados), y termina considerando la potestad de la Iglesia en materia matrimonial y su reconocimiento por parte de otros ordenamientos jurídicos. A mi juicio elude el principio clásico, proveniente del Derecho romano: *consensus, non amor, facit nuptias*.

La Lección 3 profundiza en los fines del matrimonio (*bien de los cónyuges y generación y educación de la prole*), y la unidad que se da entre ambos, dentro de la dinámica del amor conyugal. Desde un punto de vista antropológico, cabría sostener la prioridad de la ordenación a la prole, y el amor recibe su especificación de conyugal al querer al otro como esposo, en complementariedad de sexos, en apertura a ser origen común de vida. El amor conyugal está ordenado por sí mismo a la procreación y educación de la prole (GS 48). Unidad e indisolubilidad son las propiedades esenciales de todo matrimonio natural, que alcanza una particular firmeza por el sacramento. Los esposos se donan en su conyugalidad, constituyéndose en cónyuges, estableciendo entre ellos un vínculo, anclado en su dimensión de justicia. Pasa a describir el matrimonio rato y no consumado, y el matrimonio inválido contraído de buena fe (matrimonio putativo).

Las Lecciones 4, 5 y 6 exponen el derecho al matrimonio (*ius connubii*), el principio del *favor matrimonii* y los impedimentos (origen, cese, potestad para la dispensa, causas de dispensa). Particularmente interesante es la consideración que ofrece de los impedimentos, establecidos para protección del matrimonio mismo y de los mismos cónyuges, y en especial del bien jurídico protegido en cada uno de los impedimentos, teniendo en cuenta los motivos y consideraciones expuestos por los reformadores del Código (cf. *Communicationes*), y las aportaciones y clarificaciones del Magisterio pontificio y de los dicasterios de la Curia romana.

La Lección 7 desarrolla el consentimiento matrimonial, su naturaleza, la manifestación del acto de consentimiento, como exigencia del matrimonio en sí y como necesaria para la vida social, y el matrimonio por procurador.

La Lección 8 analiza la capacidad jurídica necesaria para emitir el consentimiento, y los criterios para interpretar y medir los efectos de las anomalías: carencia de suficiente uso de razón, grave defecto de discreción de juicio e incapacidad para asumir los deberes esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica (c. 1095).

La Lección 9 aborda el error y la ignorancia. Clases de error (antedecedente, sustancial, de derecho, de hecho, error acerca de las propiedades esenciales del matrimonio o la dignidad sacramental del matrimonio, error determinante de la voluntad, error sobre la persona y *error redundans*, error sobre las cualidades de la persona, error y dolo).

La Lección 10 encuadra en la lesión de la libertad por interferencia de terceros: la violencia, el miedo (común, reverencial) y el dolo. El dolo ha preferido encuadrarlo aquí, ya que el dolo no mira directamente al contenido falso del engaño, por el error que provoca, sino -como en la violencia y el miedo- a la intervención injusta de quien provoca el engaño.

La Lección 11 expone la exclusión o simulación en el acto del consentimiento matrimonial, en sus vertientes de simulación total (del matrimonio mismo, del bien de los cónyuges y de la sacramentalidad) y parcial (exclusión de alguna propiedad esencial del matrimonio: unidad-fidelidad, indisolubilidad, prole).

La Lección 12 trata el consentimiento bajo condición (impropias: de pasado y presente; propia: de futuro; potestativa; de trato sucesivo), las figuras similares a la condición (demostración, causa, postulado y modo) y la razón de ser de la distinta consideración que el derecho canónico ha hecho de unas u otras condiciones, en el derecho latino (CIC de 1917 y de 1983) y en el oriental (CCEO).

La Lección 13 expone la regulación de la forma en el consentimiento: la forma canónica (historia; forma ordinaria: contrayentes, testigo cualificado, facultad, delegación y suplencia de facultad, testigos comunes; la celebración del matrimonio, el matrimonio secreto; la forma extraordinaria).

La Lección 14 recoge los efectos del matrimonio respecto a la filiación, efectos civiles y uniones de hecho. De particular interés es la exposición que realiza del concepto de filiación, legitimidad y legitimación, y tutela; el fundamento, alcance y límites de la potestad de los padres sobre los hijos durante su minoría de edad (patria potestad); así como de los efectos civiles del matrimonio canónico, y una profunda consideración jurídico-pastoral sobre el matrimonio y la necesaria distinción que deberían hacer las legislaciones estatales con respecto a las uniones de hecho,

en reconocimiento del valor único e insustituible del matrimonio y de la familia en la sociedad y su función social, y la importancia del Derecho de familia.

La Lección 15 expone la revalidación del matrimonio (convalidación simple y sanación en raíz), de manera clara y completa, dando pautas claras de qué forma de revalidación, en cada caso concreto, es la adecuada. Y a continuación desarrolla la separación (temporal y perpetua, por vía administrativa o judicial) de los cónyuges permaneciendo en el vínculo. Podríamos comentar al respecto que en España y en otras naciones este proceso de separación ha quedado en desuso, al acudir directamente los fieles a la separación de hecho y, en muchos casos, al divorcio civil.

La Lección 16 aborda la disolución del vínculo (privilegio paulino; ex lege; privilegio petrino, matrimonios no sacramentales a favor de la fe; rato y no consumado), la declaración de muerte presunta y la nulidad matrimonial (incoación del proceso, posible convalidación de matrimonio nulo y conveniencia de la misma, verosimilitud de la nulidad). Incluye una interesante reflexión sobre conflictividad y vida matrimonial, y la responsabilidad moral de los cónyuges y los abogados ante las causas de nulidad, así como el reconocimiento de que una declaración de nulidad justa *in casu* supone el bien que significa el cese de un matrimonio aparente, la posibilidad de ejercitar el *ius connubii* y resolver un problema de conciencia.

La Lección 17 trata la preparación al matrimonio (remota, próxima e inmediata), de acuerdo con las intervenciones recientes del Magisterio. Expone la dimensión canónica de esta preparación al matrimonio: su dimensión jurídico-pastoral, profundizada por el Papa Benedicto XVI en su Discurso a la Rota Romana de 2011; su regulación codicial; el examen prematrimonial. Y termina recogiendo las indicaciones dadas por la Conferencia Episcopal Española sobre los cursos prematrimoniales y el expediente matrimonial.

Fernando PALACIOS BLANCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0009-0008-2171-4674

ARZOBISPADO DE GRANADA (ed.), XII Simposio de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico: Justicia y pastoral familiar, Granada 2025, 242 pp., ISBN 978-84-09-74115-1.

En los días 26 a 28 de septiembre de 2024, se celebró en Granada el XII Simposio de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico con el título *Justicia y Pastoral Familiar*. Desde el año 2000 y con un periodo bianual, a iniciativa de la Provincia eclesiástica de Granada (Almería, Cartagena-Murcia, Granada, Guadix, Jaén y Málaga), se viene convocando este Simposio con gran éxito de asistencia y participación científica de profesores, miembros de tribunales eclesiásticos, abogados, peritos y demás personas interesadas en el derecho matrimonial y procesal canónico. Hay que agradecer a todos los colaboradores y fieles asistentes, el empuje para que se retomase la celebración de estos encuentros, también fraternales, que se interrumpieron en el año 2020 por la desafortunada pandemia de covid-19. En este último Simposio se recordó especialmente al Prof. Arroba Conde (+), tan comprometido con los simposios desde sus comienzos, y se homenajeó también a D. Sebastián Sánchez Maldonado, vicario judicial de la archidiócesis de Granada y gran impulsor, junto con Mons. García Faílde, del Simposio granadino, del cual se cumple este año su 25º aniversario.

Antes de entrar a reseñar este volumen de Actas del Simposio, y de cara a una mejor comprensión del mismo, cabe decir que, en esta última edición, el Simposio no sólo profundizó en el estudio del Derecho Canónico y su aplicación por parte de los tribunales eclesiásticos, sino que abrió su mirada a la importante labor del tribunal eclesiástico dentro de la pastoral familiar de la Iglesia, cuyo eje central ha de ser la atención delicada a las *familias heridas* que se acercan a nuestra Iglesia. De hecho, el Papa Francisco, acogiendo las indicaciones del Sínodo sobre la familia, puso de manifiesto en distintas ocasiones el carácter eminentemente pastoral del proceso canónico, apreciando la estrecha relación de los tribunales y sus operadores jurídicos con el trabajo pastoral realizado en favor y protección de la familia.

La exhortación apostólica *Amoris Laetitia* establece la necesidad de promover procesos pastorales de acogida y acompañamiento de los fieles que viven en situación matrimonial compleja o irregular, concretando estas dos acciones en un servicio de información, asesoramiento y mediación vinculado a la pastoral familiar (n. 244). Conscientes de la contribución que los tribunales pueden aportar a estos desafíos jurídico-pastorales, se dedicó una de las sesiones del Simposio a una *mesa redonda* en la que intervinieron el Centro de Orientación Familiar de Jaén

representado por D. Juan José Gay Torres, los fundadores del Proyecto *Amor Conyugal*, José Luis Gadea y Magui Gálvez, y por último, el SAMIC (Servicio de Acompañamiento y Mediación Familiar Canónica), en la persona de su director, D. Jorge García Montagud, que apuesta por una forma de acompañamiento integral y coordinado de profesionales especializados (psicólogos, juristas, médicos y sacerdotes).

Las páginas de este volumen se abren con la presentación del vicario judicial del Tribunal Metropolitano de Granada, D. Eduardo García López, y con las palabras de bienvenida del Obispo de Jaén, D. Sebastián Chico Martínez.

La primera ponencia responde a la intervención que tuvo Monseñor D. Juan Ignacio Arrieta de Chinchetrú, secretario del Dicasterio para los Textos Legislativos. Es una interesante exposición sobre la sinodalidad en cuanto “*comunión eclesial*”, entendida como la implicación de todos los bautizados en el cumplimiento de la misión de la Iglesia, tal y como propone el magisterio del Papa Francisco. Este espíritu ha de estar presente en el ámbito no sólo legislativo y ejecutivo sino también en el judicial.

Con el título de *Sinodalidad y mediación en la administración de justicia en la Iglesia*, Mons. Arrieta aborda, en primer lugar, cómo se proyecta esta sinodalidad en los tribunales eclesiásticos, vista la singularidad del hecho que se viene a dilucidar en el proceso canónico de nulidad matrimonial (el vínculo conyugal). Se va centrando en las distintas fases del proceso, exhortándose a los profesionales que intervienen y a los cónyuges para que colaboren sinceramente en averiguar la verdad con espíritu de caridad (art. 65 §2 DC). Este proceso acaba en una sentencia, fruto de un proceso deliberativo por mayoría de votos, expresión de un nuevo elemento sinodal.

No obstante, antes de introducirse la causa de nulidad matrimonial, existe una fase prejudicial en la que debe prestarse ayuda, acogida y acompañamiento a las parejas con dificultades, confiándose por los Obispos esa misión al párroco o a personas preparadas para acoger y acompañar. Se ha de intentar la reconciliación de los cónyuges.

Para Mons. Arrieta, el planteamiento de nulidad matrimonial exige retrotraerse a un momento anterior, reavivándose los sufrimientos que producen la ruptura. La sinodalidad «implica un ejercicio constante de escucha»¹ y un acompañamiento

¹ FRANCISCO, Discurso a los Oficiales del Tribunal de la Rota Romana con motivo de la Inauguración del Año Judicial, de 27 de enero de 2022, in: *Communicationes* 54 (2022) 102-106.

pastoral en las distintas fases del proceso. A raíz de los dos *motu proprio*, *Mitis Iudex Dominus Iesus* y *Mitis et Misericors Iesus* fue creciendo la conciencia sobre la interacción entre pastoral familiar y tribunales eclesiásticos, también vistos en su especificidad como organismos pastorales², tal y como ha reconocido el Papa Francisco.

En segundo lugar, nos hace reflexionar sobre el hecho de que una vez terminada la controversia judicial hay situaciones familiares, consecuencia de la actuación de los tribunales eclesiásticos, que hay que atender, aliviar y en las que la Iglesia no puede quedar al margen; la sinodalidad eclesial así lo exige. Entramos en una fase pastoral, formalmente separada del proceso, siendo los tribunales un perfecto observatorio. Se ha de tutelar la familia en cuanto realidad natural con sus vínculos permanentes de paternidad, filiación y fraternidad, con independencia de la subsistencia del vínculo matrimonial. El papa Francisco en su alocución a la Rota Romana de 29 de Enero de 2021³ apunta que *el bonum familiae* no puede extinguirse *in toto* por la declaración de nulidad porque el ser familia no puede considerarse un bien suspendido, en cuanto es fruto del plan divino al menos para la prole generada.

Por último, su estudio nos propone acudir a otras fórmulas alternativas al juicio para solucionar los conflictos, como la transacción (can. 1714 del CIC), mediación, conciliación (can. 1733§2 del CIC). Se configuran como instrumentos al servicio de la sinodalidad, que están en sintonía con la naturaleza espiritual de la Iglesia para la adecuada protección de los derechos del fiel.

D. Francisco José Campos Martínez trata en su intervención del *Proceso de disolución del matrimonio in favorem fidei*, una institución canónica poco conocida en la pastoral familiar y muy poco utilizada en la mayoría de nuestras diócesis, pese a su potencialidad pastoral para dar respuesta a situaciones matrimoniales complejas. El autor de esta ponencia, juez del Tribunal Metropolitano de Granada y profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, desarrolla en un primer momento los aspectos procesales del procedimiento, a continuación, la dimensión pastoral de las disoluciones en favor de la fe por concesión pontificia y, finalmente, aborda múltiples cuestiones relativas a la determinación del carácter no sacramental del matrimonio a disolver y la tramitación del procedimiento. Resulta especialmente interesante el apartado dedicado a considerar cómo

² FRANCISCO, Discurso a los participantes en el curso de formación para juristas, promovido por el Tribunal de la Rota Romana, 18 de febrero de 2023, in: *Communicationes* 55 (2023) 108-111.

³ FRANCISCO, Discurso a los Oficiales del Tribunal de la Rota Romana con motivo de la Inauguración del Año Judicial, de 29 de enero de 2021, in: *Communicationes* 53 (2021) 105-110.

la ausencia de fe personal de los contrayentes repercute en la sacramentalidad de su matrimonio.

La aportación del vicario judicial del Obispado de Málaga, D. José Manuel Ferrary Ojeda, pone de manifiesto la importancia del servicio de los organismos de justicia en el gobierno de la Iglesia en aras del cumplimiento de su ley suprema, esto es, la salvación de las almas, can. 1752 CIC. Entre aquellos destaca el papel de la Rota Romana en cuanto instancia superior en grado de apelación de la Sede Apostólica. El autor parte del tenor del art. 200 §1 de la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, de 19 de marzo de 2022, en el que se reconoce su tarea de dar auxilio a los tribunales inferiores y dotar de unidad a la jurisprudencia en la Iglesia. La unidad en los criterios y decisiones judiciales, al ser un bien público para la vida interna del Pueblo de Dios, supone una garantía para los derechos de los fieles.

La siguiente intervención, bajo el título *El Derecho Matrimonial Canónico Actual: Punto de llegada y de partida*, correspondió a D. Nicolás Álvarez de las Asturias, rector y catedrático de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso. Su reflexión se desarrolla en torno a una de las prioridades que tiene la Iglesia en el servicio al hombre, como es el anuncio del evangelio del matrimonio y de la familia, así como el acompañamiento que hace posible vivirlo. El carácter misionero de la Iglesia constituye la razón última de su permanente reforma. El punto de partida del derecho matrimonial viene determinado por el carácter peculiar del sacramento del matrimonio, centrado en su constitución y sacramentalidad. La doctrina y praxis matrimonial en la Iglesia latina, tal y como está recogida en el vigente código de derecho canónico, es producto de la confluencia de distintos factores a lo largo de la historia (punto de llegada). Estos últimos cuarenta años del Código vienen determinados por una profunda crisis cultural en Occidente que también ha afectado al matrimonio y a la familia. Esto ha sido un desafío que se ha afrontado con reformas legislativas del proceso referidas a agilizar y facilitar el recurso a los procesos de nulidad matrimonial, y también a multiplicar las iniciativas de carácter pastoral que van más allá de la preparación inmediata al matrimonio, como el acompañamiento a personas separadas; todo ello ayudado por la aportación de los desarrollos jurisprudenciales y contribuciones académicas.

La doctora en psicología, perito y profesora en la Facultad de Psicología de la Universidad de Murcia, Dª María Guerrero Escusa hace una interesante exposición acerca de las *Actas como Fuente de conocimiento en el informe pericial*. La fase de instrucción del proceso de nulidad matrimonial, en cuanto investigación y alma del

proceso, exige unas cualidades en el instructor (conocimiento del derecho y cercanía para escuchar) que se reflejan en la calidad del interrogatorio que se hace a las partes y a los testigos de la causa. El perito psicólogo necesita indagar en la estructura psíquica de la persona para constatar si existe una deficiencia o alteración significativa del psiquismo que merezca la consideración de anomalía (etología, naturaleza, gravedad, intensidad de los síntomas...). Para ello, resulta fundamental que la pericia gire sobre hechos decisivos en el momento de contraer. Hay que ser conscientes de que el informe ha de analizar el caso concreto y para ello se necesitan datos objetivos, hechos, situaciones, manifestaciones y comportamientos concretos. La prueba pericial ha de conocer bien y valorar el desarrollo biográfico del sujeto y su natural secuencia cronológica, lo que implica el examen de su actividad personal, conyugal, familiar, social y profesional. De ahí la importancia de una correcta instrucción de la causa de nulidad matrimonial.

El cierre del simposio se hizo con la ponencia: *Los Tribunales Eclesiásticos y la solicitud por el bonum familiae*, ofrecida por la catedrática de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas, Dª Carmen Peña García. En su intervención, la Prof. Peña pone de manifiesto que la atención al *bonum familiae* en sentido amplio, en la actuación eclesial y, más concretamente, en la actividad pastoral y de los tribunales eclesiásticos, constituye uno de los principios inspiradores dentro del camino sinodal actual. Así se ha auspiciado por las aportaciones de los Sínodos sobre la Familia y del magisterio pontificio reciente, teniendo su reflejo en las últimas reformas procesales introducidas por el motu proprio *Mitis Iudex*, también con proyección en el derecho matrimonial sustantivo. Estas reformas ponen el acento en la dimensión no sólo misionera sino también profundamente pastoral (prevención y remedio del fracaso matrimonial) de la actividad judicial. Ello exige un estilo acogedor, personalista y *sanador* (reconfortador) *de la persona y de la familia* en la actuación de los miembros de los tribunales y sus colaboradores, sin renunciar al carácter judicial de aquellos. La Prof. Peña, a la vista de esa visión pastoral e integral del *bonum familiae*, propone una revisión de ciertos aspectos de la praxis de los tribunales que afectarían a la fase previa a la demanda (investigación prejudicial), a la redacción de la demanda, a la instrucción de la causa y al momento conclusivo del proceso (motivación, redacción y comunicación de sentencia). De esta manera se contribuirá con más peso en la pastoral familiar diocesana.

Este ejemplar acaba con tres comunicaciones, una de la profesora de la Universidad de Navarra, Dª Yolanda Latre Campos, titulada: *Hacia una pastoral judicial: tarea de los centros de orientación familiar, abogados, psicólogos y personal de*

tribunales eclesiásticos; la segunda con el nombre: *La diligencia en la marcha de los asuntos del tribunal ¿Responsabilidad de todos o de nadie?* de la abogada rotal D^a Rosa Corazón Corazón, y la última: *La incidencia del TDAH en el cónyuge y su valoración en los procesos de nulidad matrimonial*, que es una interesante y actual aportación de D. Vicente Benedito Morant, doctor en derecho y vicario judicial de Solsona. El señor arzobispo de Granada, D. José María Gil Tamayo pronunció las palabras de clausura de este encuentro.

Este volumen nos permite una mejor compresión de lo que supone la interacción entre la pastoral familiar y los tribunales eclesiásticos y sus colaboradores. El Papa Francisco nos recuerda que los operadores judiciales no pueden olvidar nunca que están tratando asuntos con una fuerte relevancia pastoral. Por tanto, todas las personas que se acerquen a los tribunales o se vean afectadas por sus decisiones, ya sean contrayentes o hijos, han de encontrarse con actitudes de acogida, concordia y sanación, reflejo del modelo sinodal, sin que esto suponga una renuncia a las exigencias propias del derecho.

Matilde PASTOR MORALES
Defensora del Vínculo
Tribunal Metropolitano de Granada