

# DOCUMENTACIÓN





**CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE**  
**CARTA A LOS OBISPOS DE LA IGLESIA CATÓLICA Y A LOS**  
**DEMÁS ORDINARIOS Y JERARCAS INTERESADOS ACERCA DE**  
**LAS MODIFICACIONES INTRODUCIDAS EN LA CARTA**  
**APOSTÓLICA DADA MOTU PROPRIO**  
**«SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA»**

A nueve años de distancia de la promulgación de la Carta Apostólica *Motu Proprio data «Sacramentorum sanctitatis tutela»*, relativa a las *Normae de gravioribus delictis* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, este Dicasterio ha considerado necesario proceder a una reforma del texto normativo citado, enmendándolo no íntegramente, sino solamente en algunas de sus partes, con el fin de mejorar su operatividad concreta.

Después de un atento y cuidadoso estudio de las reformas propuestas, los Padres de la Congregación para la Doctrina de la Fe han sometido al Romano Pontífice el resultado de sus propias determinaciones, las cuales, con decisión del 21 de mayo de 2010, el mismo Sumo Pontífice ha aprobado, autorizando su promulgación.

Se anexa a la presente Carta una *breve Relación* en la que se exponen las enmiendas aportadas al texto de la normativa indicada, con el fin de poder individualar más fácilmente tales enmiendas.

*Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 21 de mayo de 2010.*

William Card. Levada

Prefecto

Luis F. Ladaria, s. j.

Arzobispo Tit. de Thibica Secretario

**BREVE RELACIÓN SOBRE LOS CAMBIOS INTRODUCIDOS EN  
LAS «NORMAE DE GRAVIORIBUS DELICTIS» RESERVADOS  
A LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE**

En el *nuevo texto* de las *Normae de gravioribus delictis*, modificado por decisión del Romano Pontífice Benedicto XVI del 21 de mayo de 2010, se encuentran varios cambios tanto en la parte que concierne a las normas sustanciales como en la que se refiere a las normas procesales.

Las modificaciones introducidas en el texto normativo son las siguientes:

A) Siguiendo la concesión del Santo Padre Juan Pablo II en favor de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de algunas facultades, confirmadas después por su sucesor Benedicto XVI el 6 de mayo de 2005, han sido introducidos:

1. El derecho, previo mandato del Romano Pontífice, de juzgar a los Padres Cardenales, a los Patriarcas, a los Legados de la Sede Apostólica, a los Obispos y a otras personas físicas a las que se refieren los cc. 1405 § 3 del CIC y 1061 del CCEO (art. 1 §2).
2. La ampliación del plazo de la prescripción de la acción criminal, que ha sido elevado a 20 años, salvando siempre el derecho de la Congregación para la Doctrina de la Fe de poder derogarlo (art. 7).
3. La facultad de conceder al personal del Tribunal y a los abogados y procuradores la dispensa del requisito del sacerdocio y del requisito del doctorado en derecho canónico (art. 15).
4. La facultad de sanar los actos en caso de violación de leyes procesales por parte de los tribunales inferiores, salvo el derecho de defensa (art. 18).
5. La facultad de dispensar de la vía procesal judicial, es decir, de poder proceder por decreto *extra iudicium*: en tal caso, la Congregación para la Doctrina de la Fe, evaluados los hechos, decide caso por caso, *ex officio* o a instancia del Ordinario o del Jerarca, cuándo autorizar el recurso a la vía extrajudicial (en todo caso, para imponer una pena expiatoria perpetua es necesario el mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe) (art. 21 § 2 n. 1).
6. La facultad de presentar directamente al Santo Padre para la *dimissio e statu clericali* o para la *depositio, una cum dispensatione a lege caelibatus*. En tales casos, salvado siempre el derecho de la defensa del acusado, debe resultar manifiesta la comisión del delito que se examina (art. 21 § 2 n. 2).

7. La facultad de recurrir a la instancia superior de juicio, esto es, a la Sesión Ordinaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en caso de recursos contra decisiones administrativas emanadas o aprobadas por las instancias inferiores de la misma Congregación, concernientes a delitos reservados (art. 27).

B) *Se han introducido en el texto otras modificaciones, a saber:*

8. Se han introducido los *delicta contra fidem*, es decir, apostasía, herejía y cisma, en relación a los cuales, a tenor del derecho, ya estaba prevista la competencia propia del Ordinario para poder proceder judicialmente en primera instancia o extrajudicialmente, incluido el derecho de apelar o de recurrir ante la Congregación para la Doctrina de la Fe (art. 1 § 1 e art. 2).
9. Los delitos contra la Eucaristía de «quien atenta realizar la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico» (can. 1378 § 2 n. 1 CIC) y la simulación de la Eucaristía (can. 1379 CIC y el can. 1443 CCEO) no serán considerados unitariamente bajo el mismo número, sino separadamente (art. 3 § 1, 2 y 3).
10. En relación a los delitos contra la Eucaristía, se han eliminado dos incisos del texto precedentemente en vigor: «*alterius materiae sine altera*», y «*aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem*», sustituidos respectivamente, por: «*unius materiae vel utriusque*» y por: «*aut extra eam*» (art. 3 § 2).
11. En los delitos contra el sacramento de la Penitencia, se han introducido los delitos a los que se refiere el can. 1378 § 2 n.2 del CIC («quien, fuera del caso de que se trata en el §1, no pudiendo administrar válidamente la absolución sacramental, trata de darla, u oye una confesión sacramental») y los cc. 1379 CIC y 1443 CCEO («quien simula la administración de un sacramento») (art. 4 § 1, 2 y 3).
12. Se han introducido los delitos de la violación indirecta del sigilo sacramental (art. 4 § 1 n. 5) y de la captación o divulgación maliciosa de la confesión sacramental (Según el decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 23 de febrero de 1988) (art. 4 § 2).
13. Se ha introducido como un tipo de delito penal la atentada ordenación sagrada de una mujer, según quedó establecido en el decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 19 de diciembre de 2007 (art. 5).

14. En los delitos contra la moral, se ha equiparado al menor la persona adulta que habitualmente posee un uso imperfecto de la razón, con expresa limitación al número de que se trata (art. 6 § 1 n. 1).
15. Se han añadido como delitos la adquisición, la posesión y la divulgación por parte de un clérigo, con finalidad libidinosa, en cualquier modo y con cualquier tipo de medio, de imágenes pornográficas de menores de edad inferior a los 14 años (art. 6 § 1 n. 2).
16. Se ha aclarado que las labores procesales preliminares pueden, y no necesariamente deben, ser efectuadas o realizadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe (art. 17).
17. Se ha introducido la posibilidad de adoptar las medidas cautelares, a las que se refieren los cc. 1722 del CIC y el 1473 del CCEO, también durante la fase de la investigación previa (art. 19).

*Del Palacio del Santo Oficio, 21 de mayo de 2010*

Gulielmus Cardinalis Levada

Prefecto

+ Luis F. Ladaria, S.I.

Arzobispo tit. de Thibica  
Secretario

**NORMAS SOBRE LOS DELITOS MÁS GRAVES RESERVADOS  
A LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE**

**Primera Parte  
NORMAS SUSTANCIALES**

**Art. 1**

§1. La *Congregación para la Doctrina de la Fe*, a tenor del art. 52 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, juzga los delitos contra la fe y los delitos más graves cometidos contra la moral o en la celebración de los sacramentos y, en caso necesario, procede a declarar o imponer sanciones canónicas a tenor del derecho, tanto común como propio, sin perjuicio de la competencia de la *Penitenciaría Apostólica* y sin perjuicio de lo que se prescribe en la *Agendi ratio in doctrinarum examine*.

§ 2. En los delitos de los que se trata en el § 1, por mandato del Romano Pontífice, la *Congregación para la Doctrina de la Fe* tiene el derecho de juzgar a los Padres Cardenales, a los Patriarcas, a los legados de la Sede Apostólica, a los Obispos y, asimismo, a las otras personas físicas de que se trata en el *can. 1405 § 3 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1061 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*.

§ 3. La *Congregación para la Doctrina de la Fe* juzga los delitos reservados de los que se trata en el § 1 a tenor de los siguientes artículos.

**Art. 2**

§ 1. Los delitos contra la fe, de los que se trata en el art. 1, son herejía, cisma y apostasía, a tenor de los *cann. 751 y 1364 del Código de Derecho Canónico* y de los *cann. 1436 y 1437 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*.

§ 2. En los casos de que se trata en el § 1, a tenor del derecho, compete al Ordinario o al Jerarca remitir, en caso necesario, la excomunión *latae sententiae*, y realizar el proceso judicial de primera instancia o actuar por decreto extra judicial sin perjuicio del derecho de apelar o de presentar recurso a la *Congregación para la Doctrina de la Fe*.

**Art. 3**

§ 1. Los delitos más graves contra la santidad del augustísimo Sacrificio y sacramento de la Eucaristía reservados al juicio de la *Congregación para la Doctrina de la Fe* son:

- 1º Llevarse o retener con una finalidad sacrílega, o profanar las especies consagradas, de que se trata en el *can. 1367 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1442 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*;
- 2º Atentar la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico, de que se trata en el *can. 1378 § n. 1 del Código de Derecho Canónico*;
- 3º La simulación de la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico de la que se trata en el *can. 1379 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1443 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*;
- 4º La concelebración del Sacrificio Eucarístico prohibida por el *can. 908 del Código de Derecho Canónico* y por el *can. 702 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, de la que se trata en el *can. 1365 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1440 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, con ministros de las comunidades eclesiales que no tienen la sucesión apostólica y no reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal.

§ 2. Está reservado también a la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito que consiste en la consagración con una finalidad sacrílega de una sola materia o de ambas en la celebración eucarística o fuera de ella. Quien cometa este delito sea castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o deposición.

#### **Art. 4**

§ 1. Los delitos más graves contra la santidad del Sacramento de la Penitencia reservados al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe son:

- 1º La absolución del cómplice en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo del que se trata en el *can. 1378 § 1 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1457 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*;
- 2º La atentada absolución sacramental o la escucha prohibida de la confesión de las que se trata en el *can. 1378 § 2, 2º Código de Derecho Canónico*;
- 3º La simulación de la absolución sacramental de la que se trata en el *can. 1379 del Código de Derecho Canónico* y en el *can. 1443 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*;
- 4º La sollicitación a un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo durante de la confesión o con ocasión o con pretexto de ella, de la que se trata en el *can. 1387 del Código de Derecho*



*Canónico* y en el can. 1458 del *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, si tal sollicitación se dirige a pecar con el mismo confesor;

- 5º La violación directa e indirecta del sigilo sacramental, de la que se trata en el *can. 1388 § 1* del *Código de Derecho Canónico* y en el 1456 § 1 del *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*.

§ 2. Sin perjuicio de lo dispuesto en el § 1 n. 5, se reserva también a la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito más grave consistente en la grabación hecha con cualquier medio técnico, o en la divulgación con malicia en los medios de comunicación social, de las cosas dichas por el confesor o por el penitente en la confesión sacramental verdadera o fingida. Quien comete este delito debe ser castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o la deposición, si es un clérigo.

#### **Art. 5**

A la Congregación para la Doctrina de la Fe se reserva también el delito más grave de la atentada ordenación sagrada de una mujer:

- 1º Quedando a salvo cuanto prescrito por el *can. 1378* del *Código de Derecho Canónico*, cualquiera que atente conferir el orden sagrado a una mujer, así como la mujer que atente recibir el orden sagrado, incurre en la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica;
- 2º Si quien atentase conferir el orden sagrado a una mujer o la mujer que atentase recibir el orden sagrado fuese un fiel cristiano sujeto al *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, sin perjuicio de lo que se prescribe en el can. 1443 de dicho Código, sea castigado con la excomunión mayor, cuya remisión se reserva también a la Sede Apostólica;
- 3º Si el reo es un clérigo, puede ser castigado con la dimisión o la deposición.

#### **Art. 6**

§ 1. Los delitos más graves contra la moral, reservados al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe, son:

- 1º El delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de 18 años. En este número se equipara al menor la persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón;

2º La adquisición, retención o divulgación, con un fin libidinoso, de imágenes pornográficas de menores, de edad inferior a 14 años por parte de un clérigo en cualquier forma y con cualquier instrumento.

§ 2. El clérigo que comete los delitos de los que se trata en el § 1 debe ser castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o la deposición.

### **Art. 7**

§ 1. Sin perjuicio del derecho de la Congregación para la Doctrina de la Fe de derogar la prescripción para casos singulares, la acción criminal relativa a los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe se extingue por prescripción en 20 años.

§ 2. La prescripción se inicia a tenor del *can. 1362 § 2 del Código de Derecho Canónico* y del *can. 1152 §§ 3 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*. Sin embargo, en el delito del que se trata en el art. 6 § 1 n. 1, la prescripción comienza a correr desde el día en que el menor cumple 18 años.

**Segunda Parte**  
**NORMAS PROCESALES**

**Título I**

**Constitución y competencia del tribunal**

**Art. 8**

§ 1. La Congregación para la Doctrina de la Fe es el Supremo Tribunal Apostólico para la Iglesia latina, así como también para las Iglesias Orientales Católicas, para juzgar los delitos definidos en los artículos precedentes.

§ 2. Este Supremo Tribunal juzga también otros delitos, de los cuales el reo es acusado por el Promotor de Justicia, en razón de la conexión de las personas y de la complicidad.

§ 3. Las sentencias de este Supremo Tribunal, emitidas en los límites de su propia competencia, no están sujetas a la aprobación del Sumo Pontífice.

**Art. 9**

§ 1. Los jueces de este Supremo Tribunal son, por derecho propio, los Padres de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

§ 2. Preside el Colegio de los Padres, como primero entre iguales, el Prefecto de la Congregación y, en caso de que el cargo de Prefecto esté vacante o el mismo Prefecto esté impedido, su oficio lo cumple el Secretario de la Congregación.

§ 3. Es competencia del Prefecto de la Congregación nombrar también a otros jueces estables o delegados.

**Art. 10**

Es necesario que los jueces nombrados sean sacerdotes de edad madura, con doctorado en derecho canónico, de buenas costumbres y de reconocida prudencia y experiencia jurídica, aun en el caso de que ejerzan contemporáneamente el oficio de juez o de consultor de otro dicasterio de la curia romana.

**Art. 11**

Para presenta y sostener la acusación se constituye un promotor de justicia que debe ser sacerdote, con doctorado en derecho canónico, de buenas costumbres y de reconocida prudencia y experiencia jurídica, que cumpla su oficio en todos los grados del juicio.

**Art. 12**

Para el cargo de notario y de canciller se pueden designar tanto sacerdotes oficiales de esta Congregación como externos.

**Art. 13**

Ejerce de Abogado y Procurador un sacerdote, doctorado en derecho canónico, aprobado por el Presidente del colegio.

**Art. 14**

En los otros tribunales, sin embargo, para las causas de las que tratan las presentes normas, pueden desempeñar válidamente los oficios de Juez, Promotor de Justicia, Notario y Patrono solamente sacerdotes.

**Art. 15**

Sin perjuicio de lo prescrito por *can. 1421* el del *Código de Derecho Canónico* y por el *can. 1087* del *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede conceder la dispensa del requisito del sacerdocio y también del requisito del doctorado en derecho canónico.

**Art. 16**

Cada vez que el Ordinario o el Jerarca reciba una noticia, al menos verosímil, de la comisión de un delito más grave, hecha la investigación previa, preséntela a la Congregación de la Doctrina de la Fe, la cual, si no avoca a sí misma la causa por circunstancias particulares, ordenará al Ordinario o al Jerarca proceder ulteriormente, sin perjuicio, en su caso, del derecho de apelar contra la sentencia de primer grado sólo al Supremo Tribunal de la misma Congregación.

**Art. 17**

Si el caso se lleva directamente a la Congregación sin haberse realizado la investigación previa, los preliminares del proceso, que por derecho común competen al ordinario o al Jerarca, pueden ser realizados por la misma Congregación.

**Art. 18**

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en los casos legítimamente presentados a ella, puede sanar los actos, salvando el derecho a la defensa, si fueron violadas leyes meramente procesales por parte de Tribunales inferiores que actúan por mandato de la misma Congregación o según el art. 16.

**Art. 19**

Sin perjuicio del derecho del Ordinario o del Jerarca de imponer cuanto se establece en el *can. 1722 del Código de Derecho Canónico* o en el *can. 1473 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, desde el inicio de la investigación previa, también el Presidente de turno del Tribunal a instancia del Promotor de Justicia, posee la misma potestad bajo las mismas condiciones determinadas en dichos cánones.

**Art. 20**

El Supremo Tribunal de la Congregación para la Doctrina de la Fe juzga en segunda instancia:

- 1º Las causas juzgadas en primera instancia por los Tribunales inferiores;
- 2º Las causas definidas en primera instancia por el mismo Supremo Tribunal Apostólico.

## Título II El orden judicial

**Art. 21**

§ 1. Los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe se persiguen en un proceso judicial.

§ 2. No obstante, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede:

- 1º en ciertos casos, de oficio o a instancia del Ordinario o del Jerarca, decidir que se proceda por decreto extrajudicial del que trata el *can. 1720 del Código de Derecho Canónico* y el *can. 1486 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*; esto, sin embargo, con la mente de que las penas expiatorias perpetuas sean irro-

gadas solamente con mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

2º presentar directamente casos gravísimos a la decisión del Sumo Pontífice en vista a la dimisión del estado clerical o la deposición junto con la dispensa de la ley del celibato, siempre que conste de modo manifiesto la comisión del delito y después de que se haya dado al reo la facultad de defenderse.

#### **Art. 22**

El Prefecto constituya un Turno de tres o de cinco jueces para juzgar una causa.

#### **Art. 23**

Si, en grado de apelación, el Promotor de Justicia presenta una acusación específicamente diversa, este Supremo Tribunal puede, como en la primera instancia, admitirla y juzgarla.

#### **Art. 24**

§ 1. En las causas por los delitos de los que se trata en el art. 4 §§ 1, el Tribunal no puede dar a conocer el nombre del denunciante ni al acusado ni a su Patrono si el denunciante no ha dado expresamente su consentimiento.

§ 2. El mismo Tribunal debe evaluar con particular atención la credibilidad del denunciante.

§ 3. Sin embargo es necesario advertir que debe evitarse absolutamente cualquier peligro de violación del sigilo sacramental.

#### **Art. 25**

Si surge una cuestión incidental, defina el Colegio la cosa por decreto con la máxima prontitud.

#### **Art. 26**

§ 1. Sin perjuicio del derecho de apelar a este Supremo Tribunal, terminada de cualquier forma la instancia en otro Tribunal, todos los actos de la causa sean cuanto antes transmitidos de oficio a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

§ 2. Para el Promotor de Justicia de la Congregación, el derecho de impugnar una sentencia comienza a partir del día en que la sentencia de primera instancia es dada a conocer al mismo Promotor.

**Art. 27**

Contra los actos administrativos singulares emanados o aprobados por la Congregación para la Doctrina de la Fe en los casos de delitos reservados, se admite el recurso, presentado en un plazo perentorio de sesenta días útiles, a la Congregación Ordinaria del mismo Dicasterio, o FERIA IV, la cual juzga la sustancia y la legitimidad, eliminado cualquier recurso ulterior del que se trata en el art. 123 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*.

**Art. 28** Se tiene cosa juzgada:

- 1º si la sentencia ha sido emanada en segunda instancia;
- 2º si la apelación contra la sentencia no ha sido interpuesta dentro del plazo de un mes;
- 3º si, en grado de apelación, la instancia caducó o se renunció a ella;
- 4º si fue emanada una sentencia a tenor del art. 20.

**Art. 29**

§ 1. Las costas judiciales sean pagadas según lo establezca la sentencia.

§ 2. Si el reo no puede pagar las costas, éstas sean pagadas por el Ordinario o Jerarca de la causa.

**Art. 30**

§ 1. Las causas de este género están sujetas al secreto pontificio.

§ 2. Quien viola el secreto o, por dolo o negligencia grave, provoca otro daño al acusado o a los testigos, a instancia de la parte afectada o de oficio, sea castigado por el Turno Superior con una pena adecuada.

**Art. 31**

En estas causas, junto a las prescripciones de estas normas, a las cuales están obligados todos los tribunales de la Iglesia latina y de las Iglesias Orientales Católicas, se deben aplicar también los cánones sobre los delitos y las penas, y sobre el proceso penal de uno y de otro Código.





**INTRODUCCIÓN HISTÓRICA DE LA CONGREGACIÓN  
PARA LA DOCTRINA DE LA FE A LAS NORMAS DEL MOTU PROPRIO  
«SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA»**

El Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV en 1917 reconocía la existencia de un cierto número de reatos canónicos o «delitos» reservados a la competencia exclusiva de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, que, en cuanto tribunal, se gobernaba por una ley propia (cf. Can.1555 CIC 1917).

Pocos años después de la promulgación del Código de 1917, el Santo Oficio publicó una Instrucción, la «Crimen Sollicitationis» (1922), que daba instrucciones detalladas a las diócesis y a los tribunales sobre el procedimiento a adoptar cuando se debía tratar el delito canónico de sollicitación. Este gravísimo delito se refería al abuso de la santidad y de la dignidad del Sacramento de la Penitencia por parte de un sacerdote católico que solicitara al penitente a pecar contra el sexto mandamiento con el confesor o con una tercera persona. La normativa de 1922 tenía el fin de actualizar, a la luz del nuevo Código de Derecho Canónico, las indicaciones de la Constitución Apostólica «Sacramentorum Poenitentiae», promulgada por el Papa Benedicto XIV en 1741. Había que considerar diferentes elementos tendentes a subrayar la especificidad de la *factiespecie* (con detalles menos relevantes desde el punto de vista del derecho penal civil): el respeto a la dignidad del sacramento, la inviolabilidad del sigilo sacramental, la dignidad del penitente y del hecho de que en muchos casos el sacerdote acusado no podía ser interrogado sobre todo lo que hubiera sucedido sin poner en peligro el sigilo sacramental. Este procedimiento especial, por eso, se basaba en un método indirecto para alcanzar la necesaria certeza moral para llegar a una decisión definitiva en el caso. Este método indirecto incluía indagar sobre la credibilidad de la persona que acusaba al sacerdote y sobre la vida y el comportamiento del sacerdote acusado. La misma acusación era considerada como una de las acusaciones más graves que se podía poner contra un sacerdote católico. El procedimiento, por eso, tenía el cuidado de asegurar que el sacerdote, que podía ser víctima de una acusación falsa o calumniosa, fuese protegido de la infamia hasta que se probase su culpabilidad. Esto se garantizaba por la estricta

reserva del mismo procedimiento, dirigida a proteger de una publicidad indebida a todas las personas implicadas hasta la decisión definitiva del tribunal eclesiástico.

La Instrucción de 1922 incluía una breve sección dedicada a otro delito canónico: el «crimen pessimum», que trataba de la conducta homosexual por parte de un clérigo. Esta ulterior sección determinaba que el procedimiento especial para los casos de sollicitación también fuera aplicado para esta factiespecie, con las necesarias adaptaciones debidas a la naturaleza del caso. Las normas que se referían al «crimen pessimum» se extendían al delito odioso del abuso sexual de niños prepúberes y a la bestialidad.

La Instrucción «Crimen sollicitationis», por tanto, nunca ha pretendido representar la entera «policy» de la Iglesia católica sobre conductas sexuales impropias por parte del clero, sino sólo establecer un procedimiento que permitiera responder a la situación completamente singular y particularmente delicada que es la confesión, en la que a la completa apertura de la intimidad del alma por parte del penitente le corresponde, por ley divina, el deber de absoluta reserva por parte del sacerdote. Sólo progresivamente, y por analogía, se ha extendido a algunos casos de conducta inmoral de sacerdotes. La idea de que es necesaria una normativa orgánica sobre la conducta sexual de personas con responsabilidad educativa es bastante reciente; por eso representa un grave anacronismo querer juzgar en esta prospectiva los textos normativos canónicos de buena parte del siglo pasado.

La Instrucción de 1922 se envió a los Obispos que tuvieran necesidad de tratar casos particulares que se refiriesen a la sollicitación, la homosexualidad de un clérigo, el abuso sexual de niños y la bestialidad. En el año 1962, Juan XXIII autorizó una edición de la Instrucción de 1922 con un breve añadido sobre procedimientos administrativos en los casos que implicaban a clérigos religiosos. Las copias de la edición de 1962 deberían haberse distribuido a los Obispos reunidos en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Algunas copias de la edición fueron entregadas a los Obispos que, en el entretiem po, tenían necesidad de tratar casos reservados al Santo Oficio, aunque la mayor parte de las copias nunca fueron distribuidas. Las reformas propuestas por el Concilio Vaticano II comportaban también una reforma del Código de Derecho Canónico de 1917 y de la Curia Romana. El período entre 1965 y 1983 (año en que fue publicado el nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia latina) estuvo marcado por diferentes tendencias entre los estudiosos del derecho canónico en relación a los fines de la ley penal canónica y a la necesidad de una aproximación descentralizada a los casos, valorando la autoridad y el discernimiento de los Obispos locales. Se prefirió un «acercamiento pastoral» en las relaciones

con las conductas inapropiadas; los procesos canónicos eran considerados como anacrónicos por algunos. Prevalció incluso el «modelo terapéutico» en el tratamiento de los casos de conductas inapropiadas de los clérigos. Se esperaba que el Obispo estuviera en condiciones de «curar» más que de «castigar». Una idea, en fin, demasiado optimista a propósito de los beneficios de las terapias psicológicas determinó muchas decisiones que se referían al personal de las diócesis y de los institutos religiosos, a veces sin considerar adecuadamente la posibilidad de una reincidencia.

De todos modos, los casos referentes a la dignidad del Sacramento de la Penitencia, después del Concilio permanecieron en la Congregación para la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio; el nombre fue cambiado en 1965), y la Instrucción «Crimen sollicitationis» fue todavía usada para estos casos hasta las nuevas normas fijadas por el motu proprio «Sacramentorum sanctitatis tutela» de 2001.

En el período siguiente al Concilio Vaticano II, se presentaron a la Congregación para la Doctrina de la Fe pocos casos referente a conductas sexuales inapropiadas del clero relativas a menores: algunos de estos casos estaban vinculados al abuso del Sacramento de la Penitencia; otros podían enviarse tras las peticiones de dispensa de las obligaciones de la ordenación sacerdotal y del celibato (praxis a veces definida como «laxización»), y fueron tratados por la Congregación para la Doctrina de la Fe hasta 1989 (desde 1989 al 2005 la competencia para tales dispensas pasó a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos; desde 2005 hasta hoy, estos mismos casos son tratados por la Congregación para el Clero).

El Código de Derecho Canónico, promulgado por Juan Pablo II en 1983, renovó esta disciplina en el can.1395, §2: «El clérigo que haya cometido otros delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo, si el delito se ha cometido con violencia, o amenazas, o públicamente, o con un menor de 16 años, sea castigado con penas justas, no excluida la expulsión del estado clerical si el caso lo exige». Según el CIC de 1983, los procesos se celebraban en las diócesis. Las apelaciones de las sentencias judiciales se podían presentar ante la Rota Romana, mientras que los recursos administrativos contra los decretos penales se proponían ante la Congregación para el Clero.

En 1994, la Santa Sede concedió un indulto a los Obispos de los Estados Unidos: la edad, para configurar el delito canónico de abuso sexual de un menor, fue elevada a los 18 años. Además, el plazo para la prescripción fue ampliado a un período de 10 años calculado a partir del cumplimiento de los 18 años de edad de la víctima. Explícitamente se indicó a los Obispos que desarrollaran los procesos canónicos en las diócesis.

Las apelaciones se reservaron a la Rota Romana, los recursos administrativos a la Congregación para el Clero. Durante este período (1994-2001) no se hizo ninguna referencia a la antigua competencia del Santo Oficio para estos casos.

El indulto de 1994 para los Estados Unidos se amplió a Irlanda en 1996. Entretanto, la cuestión de procedimientos especiales para casos de abuso sexual se discutió en la Curia romana. Finalmente, Juan Pablo II decidió incluir el abuso sexual de un menor de 18 años cometido por un clérigo en el nuevo elenco de delitos canónicos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. La prescripción para estos casos se fijó en 10 años a partir del cumplimiento de los 18 años por la víctima. La nueva ley, en un motu proprio titulado «Sacramentorum sanctitatis tutela», fue promulgada el 30 de abril de 2001. Una carta firmada por el Cardenal Joseph Ratzinger y por el Arzobispo Tarsicio Bertone, Prefecto y Secretario respectivamente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, fue enviada a todos los Obispos católicos el 18 de mayo de 2001. La carta informaba a los Obispos de la nueva ley y de los nuevos procedimientos que sustituían a la Instrucción «Crimen sollicitationis».

En ella, ante todo, se indicaban cuales eran los delitos más graves, tanto contra la moral como en la celebración de los sacramentos, reservados a la Congregación; se indicaban, además, las especiales normas procesales que se debían observar en los casos referentes a tales delitos graves, comprendidas las normas relativas a la determinación de las sanciones canónicas y a su imposición.

Los «delicta graviora» reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe venían descritos así:

En el ámbito de los delitos contra la santidad del augustísimo sacramento y sacrificio de la Eucaristía:

- 1º El traslado o la retención con fines sacrílegos, o la profanación, de las especies consagradas (can.1367 CIC y can.1442 CCEO);
- 2º la atentada acción Litúrgica del sacrificio eucarístico o la simulación de la misma (can.1367 CIC y can.1442 CCEO);
- 3º la concelebración prohibida del sacrificio eucarístico junto con ministros de comunidades eclesiales que no tienen la sucesión apostólica ni reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal (cann.908 y 1365 CIC; cann.702 y 1440 CCEO);
- 4º la consagración con fines sacrílegos de una materia sin la otra en la celebración eucarística, o también de ambas fuera de la celebración eucarística (cf. Can.907 CIC).

En el ámbito de los delitos contra la santidad del sacramento de la Penitencia:

- 1º la absolución del cómplice en el pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo (can.1379, § 1 CIC y can.1457 CCEO);
- 2º la solicitación en el acto o con ocasión o con pretexto de la confesión al pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, si va dirigida a pecar con el mismo confesor (can.1387 CIC y 1458 CCEO);
- 3º la violación directa del sigilo sacramental (can.1388, §1 y 1456 CCEO).

Finalmente, en el ámbito de los delitos contra la moral:

- 1º el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de 18 años (cfr.can.1397, §2 CIC).

Las normas procesales que se debían observar en estos casos venían indicadas así:

- cuando el Ordinario o el Jerarca tuviere noticia, al menos verosímil, de la comisión de un delito reservado, después de haber realizado una investigación preliminar, lo debía comunicar a la Congregación para la Doctrina de la Fe, que (excepto en la hipótesis de, por circunstancias particulares, avocase para sí el caso) indicaría al Ordinario o al Jerarca cómo proceder, quedando firme el derecho de apelar la sentencia de primer grado únicamente ante el Supremo Tribunal de la misma Congregación;
- la acción criminal, en los casos de los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, se extinguía por prescripción de un decenio. Venía, además, previsto que la prescripción se contase a tenor de los cann.1362, §2 CIC y 1152, §3 CCEO, con la única excepción del delito «contra sextum cum minore», en cuyo caso venía sancionado que la prescripción se contase a partir del día en el que el menor hubiese cumplido los 18 años;
- en los tribunales establecidos ante los Ordinarios o los Jerarcas, en relación a estas causas, solamente podían ocupar válidamente el oficio de juez, de promotor de justicia, de notario y de patrono sacerdotes y que, cuando la instancia en el tribunal se concluyera de cualquier forma, todas las actas de la causa se debían enviar cuanto antes «ex officio» a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Se establecía, además, que todos los tribunales de la Iglesia latina y de las Iglesias orientales católicas estaban obligados a observar los cánones sobre los delitos y las penas y sobre el proceso penal de ambos Códigos, conjuntamente con las normas especiales dadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

A los nueve años de la promulgación del motu proprio «Sacramentorum sanctitatis tutela», la Congregación para la Doctrina de la Fe, con la finalidad de mejorar la aplicación de la ley, ha considerado necesario introducir algunos cambios a estas normas, sin modificar todo el texto sino sólo algunas de sus partes.

Después de un atento y cuidadoso estudio de las modificaciones propuestas, los miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe han sometido al Romano Pontífice el resultado de sus propias determinaciones que el mismo Sumo Pontífice, el 21 de mayo de 2010, ha aprobado, ordenando su promulgación.

La versión de las Normas sobre los «delicta graviora» actualmente en vigor es la aprobada por el Santo Padre Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010.



**DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI  
A LOS MIEMBROS DEL TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA  
EN LA INAUGURACIÓN DEL AÑO JUDICIAL  
22 de enero de 2011**

*Queridos componentes del Tribunal de la Rota romana:*

Me alegra encontrarme con vosotros para esta cita anual con ocasión de la inauguración del año judicial. Dirijo un cordial saludo al Colegio de los preladados auditores, comenzando por el decano, monseñor Antonio Stankiewicz, a quien agradezco sus amables palabras. Saludo a los oficiales, a los abogados y a los demás colaboradores de este Tribunal, así como a todos los presentes. Este momento me brinda la oportunidad de renovar mi estima por la obra que lleváis a cabo al servicio de la Iglesia y de animaros a un compromiso cada vez mayor en un sector tan delicado e importante para la pastoral y para la *salus animarum*.

La relación entre el derecho y la pastoral ocupó el centro del debate posconciliar sobre el derecho canónico. La célebre afirmación del venerable siervo de Dios Juan Pablo II, según la cual «no es verdad que, para ser más pastoral, el derecho deba hacerse menos jurídico» (*Discurso a la Rota romana*, 18 de enero de 1990, n. 4: AAS 82 [1990] 874; *L'Ossevatore Romano*, edición en lengua española, 28 de enero de 1990, p. 11) expresa la superación radical de una aparente contraposición. «La dimensión jurídica y la pastoral —decía— están inseparablemente unidas en la Iglesia peregrina sobre esta tierra. Ante todo, existe armonía entre ellas, que deriva de la finalidad común: la salvación de las almas» (*ib.*). En el primer encuentro que tuve con vosotros en 2006, traté de evidenciar el auténtico sentido pastoral de los procesos de nulidad del matrimonio, fundado en el amor a la verdad (cf. *Discurso a la Rota romana*, 28 de enero de 2006: AAS 98 [2006] 135-138). Hoy quiero detenerme a considerar la dimensión

jurídica que está inscrita en la actividad pastoral de preparación y admisión al matrimonio, para tratar de poner de relieve el nexo que existe entre esa actividad y los procesos judiciales matrimoniales.

La dimensión canónica de la preparación al matrimonio quizás no es un elemento que se percibe inmediatamente. En efecto, por una parte se observa que en los cursos de preparación al matrimonio las cuestiones canónicas ocupan un lugar muy modesto, cuando no insignificante, puesto que se tiende a pensar que los futuros esposos tienen muy poco interés en problemáticas reservadas a los especialistas. Por otra, aunque a nadie se le escapa la necesidad de las actividades jurídicas que preceden al matrimonio, dirigidas a comprobar que «nada se opone a su celebración válida y lícita» (CIC, can. 1066), se ha difundido la mentalidad según la cual el examen de los esposos, las publicaciones matrimoniales y los demás medios oportunos para llevar a cabo las necesarias investigaciones prematrimoniales (cf. *ib.*, can. 1067), entre los cuales se hallan los cursos de preparación al matrimonio, constituyen trámites de naturaleza exclusivamente formal. De hecho, a menudo se considera que, al admitir a las parejas al matrimonio, los pastores deberían proceder con liberalidad, al estar en juego el derecho natural de las personas a casarse.

Conviene, al respecto, reflexionar sobre la dimensión jurídica del matrimonio mismo. Es un tema al que aludí en el contexto de una reflexión sobre la verdad del matrimonio, en la que afirmé, entre otras cosas: «Ante la relativización subjetivista y libertaria de la experiencia sexual, la tradición de la Iglesia afirma con claridad la índole naturalmente jurídica del matrimonio, es decir, su pertenencia por naturaleza al ámbito de la justicia en las relaciones interpersonales. Desde este punto de vista, el derecho se entrelaza de verdad con la vida y con el amor como su intrínseco deber ser» (*Discurso a la Rota romana*, 27 de enero de 2007, AAS 99 [2007] 90; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 2 de febrero de 2007, p. 6). No existe, por tanto, un matrimonio de la vida y otro del derecho: no hay más que un solo matrimonio, el cual es constitutivamente vínculo jurídico real entre el hombre y la mujer, un vínculo sobre el que se apoya la auténtica dinámica conyugal de vida y de amor. El matrimonio celebrado por los esposos, aquel del que se ocupa la pastoral y el regulado por la doctrina canónica, son una sola realidad natural y salvífica, cuya riqueza da ciertamente lugar a una variedad de enfoques, pero sin que se pierda su identidad esencial. El aspecto jurídico está intrínsecamente vinculado a la esencia del matrimonio. Esto se comprende a la luz de una noción no positivista del derecho, sino considerada en la perspectiva de la relacionalidad según justicia.



El derecho a casarse, o *ius connubii*, se debe ver en esa perspectiva. Es decir, no se trata de una pretensión subjetiva que los pastores deban satisfacer mediante un mero reconocimiento formal, independientemente del contenido efectivo de la unión. El derecho a contraer matrimonio presupone que se pueda y se quiera celebrarlo de verdad y, por tanto, en la verdad de su esencia tal como la enseña la Iglesia. Nadie puede reivindicar el derecho a una ceremonia nupcial. En efecto, el *ius connubii* se refiere al derecho de celebrar un auténtico matrimonio. No se negaría, por tanto, el *ius connubii* allí donde fuera evidente que no se dan las premisas para su ejercicio, es decir, si faltara claramente la capacidad requerida para casarse, o la voluntad se planteara un objetivo que está en contraste con la realidad natural del matrimonio.

A propósito de esto, quiero reafirmar lo que escribí tras el Sínodo de los obispos sobre la Eucaristía: «Debido a la complejidad del contexto cultural en que vive la Iglesia en muchos países, el Sínodo recomendó tener el máximo cuidado pastoral en la formación de los novios y en la verificación previa de sus convicciones sobre los compromisos irrenunciables para la validez del sacramento del matrimonio. Un discernimiento serio sobre este punto podrá evitar que los dos jóvenes, movidos por impulsos emotivos o razones superficiales, asuman responsabilidades que luego no sabrían respetar (cf. *Propositio* 40). El bien que la Iglesia y toda la sociedad esperan del matrimonio, y de la familia fundada en él, es demasiado grande como para no ocuparse a fondo de este ámbito pastoral específico. Matrimonio y familia son instituciones que deben ser promovidas y protegidas de cualquier equívoco posible sobre su auténtica verdad, porque el daño que se les hace provoca de hecho una herida a la convivencia humana como tal» (*Sacramentum caritatis*, 22 de febrero de 2007, n. 29: AAS 99 [2007] 130).

La preparación al matrimonio, en sus varias fases descritas por el Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, tiene ciertamente finalidades que trascienden la dimensión jurídica, pues su horizonte está constituido por el bien integral, humano y cristiano, de los cónyuges y de sus futuros hijos (cf. n. 66: AAS 73 [1981] 159-162), orientado en definitiva a la santidad de su vida (cf. *Código de derecho canónico*, can. 1063, n. 2). Sin embargo, no hay que olvidar nunca que el objetivo inmediato de esa preparación es promover la libre celebración de un verdadero matrimonio, es decir, la constitución de un vínculo de justicia y de amor entre los cónyuges, con las características de la unidad y la indisolubilidad, ordenado al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de la prole, y que entre los bautizados constituye uno de los sacramentos de la Nueva Alianza. Con ello no se dirige a la pareja un mensaje ideoló-

gico extrínseco, ni mucho menos se le impone un modelo cultural; más bien, se ayuda a los novios a descubrir la verdad de una inclinación natural y de una capacidad de comprometerse que ellos llevan inscritas en su ser relacional hombre-mujer. De allí brota el derecho como componente esencial de la relación matrimonial, arraigado en una potencialidad natural de los cónyuges que la donación consensuada actualiza. Razón y fe contribuyen a iluminar esta verdad de vida, aunque debe quedar claro que, como enseñó también el venerable Juan Pablo II, «la Iglesia no rechaza la celebración del matrimonio a quien está bien dispuesto, aunque esté imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio» (*Discurso a la Rota romana*, 30 de enero de 2003, n. 8: AAS 95 [2003] 397; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 7 de febrero de 2003, p. 6). En esta perspectiva debe ponerse un cuidado particular en acompañar la preparación al matrimonio tanto remota como próxima e inmediata (cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 66: AAS 73 [1981] 159-162).

Entre los medios para asegurar que el proyecto de los contrayentes sea realmente conyugal destaca el examen prematrimonial. Ese examen tiene una finalidad principalmente jurídica: comprobar que nada se oponga a la celebración válida y lícita de las bodas. Jurídico, sin embargo, no quiere decir formalista, como si fuera un trámite burocrático consistente en rellenar un formulario sobre la base de preguntas rituales. Se trata, en cambio, de una ocasión pastoral única —que es preciso valorar con toda la seriedad y la atención que requiere— en la que, a través de un diálogo lleno de respeto y de cordialidad, el pastor trata de ayudar a la persona a ponerse seriamente ante la verdad sobre sí misma y sobre su propia vocación humana y cristiana al matrimonio. En este sentido, el diálogo, siempre realizado separadamente con cada uno de los dos contrayentes —sin disminuir la conveniencia de otros coloquios con la pareja— requiere un clima de plena sinceridad, en el que se debería subrayar el hecho de que los propios contrayentes son los primeros interesados y los primeros obligados en conciencia a celebrar un matrimonio válido.

De esta forma, con los diversos medios a disposición para una esmerada preparación y verificación, se puede llevar a cabo una eficaz acción pastoral dirigida a la prevención de las nulidades matrimoniales. Es necesario esforzarse para que se interrumpa, en la medida de lo posible, el círculo vicioso que a menudo se verifica entre una admisión por descontado al matrimonio, sin una preparación adecuada y un examen serio de los requisitos previstos para su celebración, y una declaración judicial a veces igualmente fácil, pero de signo inverso, en la que el matrimonio

mismo se considera nulo solamente basándose en la constatación de su fracaso. Es verdad que no todos los motivos de una posible declaración de nulidad pueden identificarse o incluso manifestarse en la preparación al matrimonio, pero, igualmente, no sería justo obstaculizar el acceso a las nupcias sobre la base de presunciones infundadas, como la de considerar que, a día de hoy, las personas son generalmente incapaces o tienen una voluntad sólo aparentemente matrimonial. En esta perspectiva, es importante que haya una toma de conciencia aún más incisiva sobre la responsabilidad en esta materia de aquellos que tienen cura de almas. El derecho canónico en general, y especialmente el matrimonial y procesal, requieren ciertamente una preparación particular, pero el conocimiento de los aspectos básicos y de los inmediatamente prácticos del derecho canónico, relativos a las propias funciones, constituye una exigencia formativa de relevancia primordial para todos los agentes pastorales, en especial para aquellos que actúan en la pastoral familiar.

Todo ello requiere, además, que la actuación de los tribunales eclesiásticos transmita un mensaje unívoco sobre lo que es esencial en el matrimonio, en sintonía con el Magisterio y la ley canónica, hablando con una sola voz. Ante la necesidad de la unidad de la jurisprudencia, confiada al cuidado de este Tribunal, los demás tribunales eclesiásticos deben adecuarse a la jurisprudencia rotal (cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Rota romana*, 17 de enero de 1998, n. 4: AAS 90 [1998] 783). Recientemente insistí en la necesidad de juzgar rectamente las causas relativas a la incapacidad consensual (cf. *Discurso a la Rota romana*, 29 de enero de 2009: AAS 101 [2009] 124-128). La cuestión sigue siendo muy actual, y por desgracia aún persisten posiciones incorrectas, como la de identificar la discreción de juicio requerida para el matrimonio (cf. *Código de derecho canónico*, can. 1095, n. 2) con la deseada prudencia en la decisión de casarse, confundiendo así una cuestión de capacidad con otra que no afecta a la validez, pues concierne al grado de sabiduría práctica con la que se ha tomado una decisión que es, en cualquier caso, verdaderamente matrimonial. Más grave aún sería el malentendido si se quisiera atribuir eficacia invalidante a las decisiones imprudentes tomadas durante la vida matrimonial.

En el ámbito de las nulidades por la exclusión de los bienes esenciales del matrimonio (cf. *ib.*, can. 1101 § 2) es necesario también un serio esfuerzo para que las sentencias judiciales reflejen la verdad sobre el matrimonio, la misma que debe iluminar el momento de la admisión a las nupcias. Pienso, de modo particular, en la cuestión de la exclusión del *bonum coniugum*. Con respecto a esa exclusión parece repetirse el mismo peligro que amenaza la recta aplicación de las normas sobre la incapacidad, es decir, el de buscar motivos de nulidad en los comportamientos que no tie-

nen que ver con 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 consenso. De hecho, la verdadera exclusión sólo puede verificarse cuando se menoscaba la ordenación al bien de los cónyuges (cf. *ib.*, can. 1055 § 1), excluida con un acto positivo de voluntad. Sin duda, son del todo excepcionales los casos en los que falta el reconocimiento del otro como cónyuge, o bien se excluye la ordenación esencial de la comunidad de vida conyugal al bien del otro. La jurisprudencia de la Rota romana deberá examinar atentamente la precisión de estas hipótesis de exclusión del *bonum coniugum*.

Al concluir estas reflexiones, vuelvo a considerar la relación entre derecho y pastoral, la cual a menudo es objeto de malentendidos, en detrimento del derecho, pero también de la pastoral. Es necesario, en cambio, favorecer en todos los sectores, y de modo especial en el campo del matrimonio y de la familia, una dinámica de signo opuesto, de armonía profunda entre pastoralidad y juridicidad, que ciertamente se revelará fecunda en el servicio prestado a quien se acerca al matrimonio.

Queridos componentes del Tribunal de la Rota romana, os encomiendo a todos a la poderosa intercesión de la santísima Virgen María, para que nunca os falte la asistencia divina al llevar a cabo con fidelidad, espíritu de servicio y fruto vuestro trabajo diario, y de buen grado os imparto a todos una especial bendición apostólica.

## COMENTARIO

El 22 de enero de 2011 tuvo lugar la ya tradicional audiencia que el Romano Pontífice ofrece anualmente a los Prelados, Auditores, Oficiales y Abogados del Tribunal Apostólica de la Rota Romana con ocasión de la solemne inauguración del año judicial. También, como es tradicional, tuvo una alocución o discurso en el que se hace referencia a algunas cuestiones matrimoniales, sustantivas y procesales, que se consideran de interés por diferentes motivos y que a continuación comentamos.

La primera y principal cuestión que el Romano Pontífice trata en su alocución es la importancia de la adecuada preparación y admisión al matrimonio, que es un tema sobre el que la Iglesia viene insistiendo en su seriedad e importancia por diferentes motivos, sobre todo por parte del Consejo Pontificio para la Familia, pero que no suele ser un tema usual en estas alocuciones pontificias: después de resaltar la relación existente entre el derecho y la pastoral, tema ya abundantemente tratado en el Magisterio ordinario de los últimos Romanos Pontífices, Benedicto XVI se detiene a considerar más atentamente «la dimensión jurídica que está inscrita en la actividad pastoral de preparación y admisión al matrimonio, para intentar sacar a la luz el nexo que existe entre esta actividad y los procesos judiciales matrimoniales». Se resalta, ante todo, «la dimensión canónica de la preparación al matrimonio» que no es adecuadamente tenida en cuenta, ya que «por una parte se observa cómo en los cursos de preparación al matrimonio, las cuestiones canónicas ocupan un lugar muy modesto» porque se cree «que los futuros esposos tienen un interés muy reducido en problemáticas reservadas a los especialistas» y, por otra parte, aunque se reconoce la necesidad de comprobar que nada se opone a la válida y lícita celebración del matrimonio (c.1066), «está difundida la mentalidad según la cual... los medios oportunos para llevar a cabo las necesarias investigaciones prematrimoniales (c.1067)... constituirían trámites de naturaleza exclusivamente formal», por lo que «al admitir las parejas al matrimonio, los pastores deberían proceder con larguezas, estando en juego el derecho natural de las personas a casarse».

Benedicto XVI recuerda «la dimensión jurídica del matrimonio», tema que le es muy querido y sobre el que ya ha reflexionado varias veces, para rechazar la dualidad de «un matrimonio de la vida y otro del derecho», por lo que «el aspecto jurídico está intrínsecamente ligado a la esencia del matrimonio».

Indica, además, algo que es obvio: el «*ius connubii*», el derecho a casarse, «no se trata de una pretensión subjetiva que deba ser satisfecha por los pastores mediante un mero reconocimiento formal, independientemente del contenido afectivo de la unión», ya que «el derecho a contraer matrimonio presupone que se pueda y se pretenda celebrarlo de verdad, y por tanto en la verdad de su esencia así como lo enseña la Iglesia». El derecho a casarse, el «*ius connubii*», se refiere al derecho de celebrar un auténtico matrimonio por lo que obviamente no se negaría el «*ius connubii*» donde «faltase gravemente la capacidad requerida para casarse, o bien la voluntad de plantearse un objetivo que está en contraste con la realidad natural del matrimonio».

Benedicto XVI recuerda, en este sentido, un iluminador texto de la exhortación apostólica postsinodal «*Sacramentum caritatis*», del 22 de febrero de 2007, en el que se recomendaba «tener el máximo cuidado pastoral en la formación de los contrayentes y en la verificación previa de sus condiciones sobre los compromisos irrenunciables para la validez del sacramento del matrimonio». La finalidad, por otra parte, de la preparación del matrimonio es la de «promover la libre celebración de un verdadero matrimonio», que no es «un mensaje ideológico extrínseco» a la pareja sino que es «la verdad de una inclinación natural y de una capacidad de comprometerse que ellos llevan inscritos en su ser relacional hombre-mujer» por lo que no deben ser rechazados los que están imperfectamente preparados desde el punto de vista sobrenatural con tal de que tengan la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio.

El problema que se plantea es si durante la preparación al matrimonio se puede adquirir la suficiente certeza moral como para denegar a alguien el derecho a celebrar el matrimonio por los motivos ya indicados. Benedicto XVI indica que «entre los medios para asegurar que el proyecto de los contrayentes sea realmente conyugal, destaca el examen prematrimonial», señalando que «jurídico no quiere decir... formalista, como si fuese un trámite burocrático consistente en rellenar un módulo sobre la base de preguntas rituales», ya que es «una ocasión pastoral única... en la que, a través de un diálogo lleno de respeto y de cordialidad, el pastor intenta ayudar a la persona a ponerse seriamente ante la verdad sobre sí misma y sobre su propia vocación humana y cristiana al matrimonio». Se indica, finalmente, que en el diálogo con los contrayentes «se debería subrayar el hecho de que los propios contrayentes son los primeros interesados y los primeros obligados en conciencia a celebrar un matrimonio válido».

Una de las consecuencias de «una cuidadosa preparación y verificación» antes de la celebración del matrimonio es «una eficaz acción pastoral dirigida a la prevención de las nulidades matrimoniales», de forma que se rompa «el círculo vicioso que a menudo se verifica entre una admisión por descontado al matrimonio, sin una preparación adecuada y un examen serio de los

requisitos previstos para su celebración, y una declaración judicial también fácil, pero de signo inverso, en la que el mismo matrimonio es considerado nulo solamente en base a la constatación de su fracaso»: se recuerda, con sentido realista, «que no todos los motivos de una eventual declaración de nulidad pueden ser identificados o incluso manifestados en la preparación al matrimonio», así como que «no sería justo obstaculizar el acceso a las bodas sobre la base de presunciones infundadas, como la de considerar que, a día de hoy, las personas serían generalmente incapaces o tendrían una voluntad sólo aparentemente matrimonial».

La alocución de Benedicto XVI también trata de otras dos cuestiones, si bien con menos extensión e intensidad que el tema anteriormente expuesto. Recuerda, en primer lugar, que en relación con la incapacidad consensual aun permanecen posiciones no correctas «como la de identificar la discreción de juicio requerida para el matrimonio (cfr., can.1095, n.2) con la deseada prudencia en la decisión de casarse, confundiendo así una cuestión de capacidad con otra que no ataca la validez, ya que concierne el grado de sabiduría práctica con la que se ha tomado una decisión que es, con todo, verdaderamente matrimonial. Más grave aun sería el malentendido si se quisiera atribuir eficacia invalidante a las elecciones imprudentes realizadas durante la vida matrimonial». Tema complejo, sujeto a abundantes matizaciones, ya que el c.1095, n.2 en definitiva trata de garantizar que el consentimiento matrimonial se preste con la necesaria «facultad crítica y electiva». Delimitar este concepto, sobre todo en los casos concretos, no es fácil y, como es normal, siempre pueden producirse fallos en un sentido o en otro en casos concretos. Las advertencias que el Romano Pontífice hace en esta alocución van dirigidas a evitar posibles excesos, identificando la exigencia de una adecuada discreción de juicio prematrimonial «con la deseable prudencia en la decisión de casarse», ya que esta «concierne al grado de sabiduría práctica con la que se ha tomado una decisión que es, con todo, verdaderamente matrimonial», o «atribuir eficacia invalidante a las decisiones imprudentes realizadas durante la vida matrimonial».

La segunda reflexión, tratada también brevemente, versa sobre la exclusión del «*bonum coniugum*» (c.1101, &2). El bien de los cónyuges, el «*bonum coniugum*», es uno de los fines a los que está ordenado el matrimonio por su propia naturaleza (c.1055, &1), y, siendo esta una de las afirmaciones del actual CIC mejor acogidas en términos generales, su configuración teórica y práctica no está resultando nada fácil ni sencilla, especialmente si no se la quiere reducir, limitar, a conceptos del CIC de 1917 que, en mi opinión, han quedado claramente superados, o si se busca diferenciar sus contenidos del mismo consorcio heterosexual de toda la vida, tal como se define el mismo matrimonio (c.1055, &1). Esto ha hecho que, así como no son raras las declaraciones de nulidad por incapacidad de los contrayentes para asumir las obli-

gaciones esenciales conyugales del bien de los cónyuges, incapacidad originada por causas de naturaleza psíquica (c.1095, n.3), sin embargo han sido muy escasas y recientes las declaraciones de nulidad matrimonial dictadas por el Tribunal Apostólico de la Rota Romana por el capítulo de exclusión del «*bonum coniugum*».

Las palabras de Benedicto XVI, por tanto, se deben situar en este contexto con el que, poco a poco, se están planteando causas de nulidad matrimonial por exclusión del citado elemento esencial del matrimonio sin estar adecuadamente perfilado: «parece repetirse el mismo peligro que amenaza la recta aplicación de las normas sobre la incapacidad... buscar motivos de nulidad en comportamientos que no tienen que ver con la constitución del vínculo conyugal sino con su realización en la vida», siendo «necesario resistir a la tentación de transformar las simples faltas de los esposos en su existencia conyugal en defectos de consentimiento». El Romano Pontífice recuerda que la exclusión del «*bonum coniugum*» solo puede darse cuando haya un acto positivo de voluntad, previo al matrimonio, contrario al citado bien, recordando además que «son del todo excepcionales los casos en los que falta el reconocimiento del otro como cónyuge, o bien se excluye la ordenación esencial de la comunidad conyugal al bien del otro», debiendo tener en cuenta las precisiones que sobre este tipo de exclusión vaya estableciendo la jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana.

A nadie se le ocultan la importancia que tienen estas alocuciones pontificias anuales dirigidas al Tribunal Apostólico de la Rota Romana, adecuadamente entendidas, fruto del Magisterio ordinario del Romano Pontífice y a través de las cuales se dan oportunas orientaciones sobre cuestiones matrimoniales, sustantivas y procesales, que, por diferentes motivos, se considera necesario recalcar y aclarar. Como el propio Benedicto XVI recordaba recientemente en un discurso al Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, «las exhortaciones y las prescripciones con las cuales esta Signatura Apostólica acompaña las respuestas a los informes anuales de los tribunales locales, muy frecuentemente recomiendan a los respectivos moderadores el conocimiento y la adhesión tanto a las directivas propuestas en las alocuciones pontificias anuales a la Rota Romana, como a la común jurisprudencia rotal sobre los aspectos específicos que son urgentes para los tribunales eclesiásticos».

Federico R. Aznar Gil

Universidad Pontificia de Salamanca





## **MENSAJE DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI PARA LA XLV JORNADA MUNDIAL DE LAS COMUNICACIONES SOCIALES**

**Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital**

**5 de junio de 2011**

*Queridos hermanos y hermanas*

Con ocasión de la XLV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, deseo compartir algunas reflexiones, motivadas por un fenómeno característico de nuestro tiempo: la propagación de la comunicación a través de *internet*. Se extiende cada vez más la opinión de que, así como la revolución industrial produjo un cambio profundo en la sociedad, por las novedades introducidas en el ciclo productivo y en la vida de los trabajadores, la amplia transformación en el campo de las comunicaciones dirige las grandes mutaciones culturales y sociales de hoy. Las nuevas tecnologías no modifican sólo el modo de comunicar, sino la comunicación en sí misma, por lo que se puede afirmar que nos encontramos ante una vasta transformación cultural. Junto a ese modo de difundir información y conocimientos, nace un nuevo modo de aprender y de pensar, así como nuevas oportunidades para establecer relaciones y construir lazos de comunión.

Se presentan a nuestro alcance objetivos hasta ahora impensables, que asombran por las posibilidades de los nuevos medios, y que a la vez exigen con creciente urgencia una seria reflexión sobre el sentido de la comunicación en la era digital. Esto se ve más claramente aún cuando nos confrontamos con las extraordinarias potencialidades de *internet* y la complejidad de sus aplicaciones. Como todo fruto del ingenio humano, las nuevas tecnologías de comunicación deben ponerse al servicio del bien integral de la persona y de la humanidad entera. Si se usan con sabiduría,

pueden contribuir a satisfacer el deseo de sentido, de verdad y de unidad que sigue siendo la aspiración más profunda del ser humano.

Transmitir información en el mundo digital significa cada vez más introducirla en una red social, en la que el conocimiento se comparte en el ámbito de intercambios personales. Se relativiza la distinción entre el productor y el consumidor de información, y la comunicación ya no se reduce a un intercambio de datos, sino que se desea compartir. Esta dinámica ha contribuido a una renovada valoración del acto de comunicar, considerado sobre todo como diálogo, intercambio, solidaridad y creación de relaciones positivas. Por otro lado, todo ello tropieza con algunos límites típicos de la comunicación digital: una interacción parcial, la tendencia a comunicar sólo algunas partes del propio mundo interior, el riesgo de construir una cierta imagen de sí mismos que suele llevar a la autocomplacencia.

De modo especial, los jóvenes están viviendo este cambio en la comunicación con todas las aspiraciones, las contradicciones y la creatividad propias de quienes se abren con entusiasmo y curiosidad a las nuevas experiencias de la vida. Cuanto más se participa en el espacio público digital, creado por las llamadas redes sociales, se establecen nuevas formas de relación interpersonal que inciden en la imagen que se tiene de uno mismo. Es inevitable que ello haga plantearse no sólo la pregunta sobre la calidad del propio actuar, sino también sobre la autenticidad del propio ser. La presencia en estos espacios virtuales puede ser expresión de una búsqueda sincera de un encuentro personal con el otro, si se evitan ciertos riesgos, como buscar refugio en una especie de mundo paralelo, o una excesiva exposición al mundo virtual. El anhelo de compartir, de establecer “amistades”, implica el desafío de ser auténticos, fieles a sí mismos, sin ceder a la ilusión de construir artificialmente el propio “perfil” público.

Las nuevas tecnologías permiten a las personas encontrarse más allá de las fronteras del espacio y de las propias culturas, inaugurando así un mundo nuevo de amistades potenciales. Ésta es una gran oportunidad, pero supone también prestar una mayor atención y una toma de conciencia sobre los posibles riesgos. ¿Quién es mi “prójimo” en este nuevo mundo? ¿Existe el peligro de estar menos presentes con quien encontramos en nuestra vida cotidiana ordinaria? ¿Tenemos el peligro de caer en la dispersión, dado que nuestra atención está fragmentada y absorta en un mundo “diferente” al que vivimos? ¿Dedicamos tiempo a reflexionar críticamente sobre nuestras decisiones y a alimentar relaciones humanas que sean realmente profundas y duraderas? Es importante recordar siempre que el contacto virtual no puede y no debe sustituir el contacto humano directo, en todos los aspectos de nuestra vida.

También en la era digital, cada uno siente la necesidad de ser una persona auténtica y reflexiva. Además, las redes sociales muestran que uno está siempre implicado en aquello que comunica. Cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales. Por eso, puede decirse que existe un estilo cristiano de presencia también en el mundo digital, caracterizado por una comunicación franca y abierta, responsable y respetuosa del otro. Comunicar el Evangelio a través de los nuevos medios significa no sólo poner contenidos abiertamente religiosos en las plataformas de los diversos medios, sino también dar testimonio coherente en el propio perfil digital y en el modo de comunicar preferencias, opciones y juicios que sean profundamente concordantes con el Evangelio, incluso cuando no se hable explícitamente de él. Asimismo, tampoco se puede anunciar un mensaje en el mundo digital sin el testimonio coherente de quien lo anuncia. En los nuevos contextos y con las nuevas formas de expresión, el cristiano está llamado de nuevo a responder a quien le pida razón de su esperanza (cf. *1 P 3,15*).

El compromiso de ser testigos del Evangelio en la era digital exige a todos el estar muy atentos con respecto a los aspectos de ese mensaje que puedan contrastar con algunas lógicas típicas de la red. Hemos de tomar conciencia sobre todo de que el valor de la verdad que deseamos compartir no se basa en la “popularidad” o la cantidad de atención que provoca. Debemos darla a conocer en su integridad, más que intentar hacerla aceptable, quizá desvirtuándola. Debe transformarse en alimento cotidiano y no en atracción de un momento.

La verdad del Evangelio no puede ser objeto de consumo ni de disfrute superficial, sino un don que pide una respuesta libre. Esa verdad, incluso cuando se proclama en el espacio virtual de la red, está llamada siempre a encarnarse en el mundo real y en relación con los rostros concretos de los hermanos y hermanas con quienes compartimos la vida cotidiana. Por eso, siguen siendo fundamentales las relaciones humanas directas en la transmisión de la fe.

Con todo, deseo invitar a los cristianos a unirse con confianza y creatividad responsable a la red de relaciones que la era digital ha hecho posible, no simplemente para satisfacer el deseo de estar presentes, sino porque esta red es parte integrante de la vida humana. La red está contribuyendo al desarrollo de nuevas y más complejas formas de conciencia intelectual y espiritual, de comprensión común. También en este campo estamos llamados a anunciar nuestra fe en Cristo, que es Dios, el Salvador del hombre y de la historia, Aquél en quien todas las cosas alcanzan su plenitud (cf. *Ef 1, 10*). La proclamación del Evangelio supone una forma de comunicación respetuosa y discreta, que incita el corazón y mueve la

conciencia; una forma que evoca el estilo de Jesús resucitado cuando se hizo compañero de camino de los discípulos de Emaús (cf. *Lc 24, 13-35*), a quienes mediante su cercanía condujo gradualmente a la comprensión del misterio, dialogando con ellos, tratando con delicadeza que manifestaran lo que tenían en el corazón.

La Verdad, que es Cristo, es en definitiva la respuesta plena y auténtica a ese deseo humano de relación, de comunión y de sentido, que se manifiesta también en la participación masiva en las diversas redes sociales. Los creyentes, dando testimonio de sus más profundas convicciones, ofrecen una valiosa aportación, para que la red no sea un instrumento que reduce las personas a categorías, que intenta manipularlas emotivamente o que permite a los poderosos monopolizar las opiniones de los demás. Por el contrario, los creyentes animan a todos a mantener vivas las cuestiones eternas sobre el hombre, que atestiguan su deseo de trascendencia y la nostalgia por formas de vida auténticas, dignas de ser vividas. Esta tensión espiritual típicamente humana es precisamente la que fundamenta nuestra sed de verdad y de comunión, que nos empuja a comunicarnos con integridad y honradez.

Invito sobre todo a los jóvenes a hacer buen uso de su presencia en el espacio digital. Les reitero nuestra cita en la próxima Jornada Mundial de la Juventud, en Madrid, cuya preparación debe mucho a las ventajas de las nuevas tecnologías. Para quienes trabajan en la comunicación, pido a Dios, por intercesión de su Patrón, san Francisco de Sales, la capacidad de ejercer su labor conscientemente y con escrupulosa profesionalidad, a la vez que imparto a todos la Bendición Apostólica.

*Vaticano, 24 de enero 2011, fiesta de san Francisco de Sales.*

Benedictus PP. XVI

© Copyright 2011 - Libreria Editrice Vaticana

## COMENTARIO

El día de Navidad del pasado 2010 se cumplieron quince años desde que, en el recién creado portal de internet [www.vatican.va](http://www.vatican.va) se publicase el mensaje del Santo Padre, Juan Pablo II, con motivo de la Navidad de 1995. Se hacía así presente la Iglesia, por primera vez, en la red, con una idea muy clara: llegar hasta los confines de la tierra. A [vatican.va](http://vatican.va) han seguido toda una familia de páginas web *va*, que garantizan la presencia oficial del Pontífice y la Santa Sede en internet. Mucho se ha trabajado y avanzado, pero mucho queda por hacer, por renovar, por adaptar a los avances técnicos, por innovar para llegar a los nuevos foros, lo que exige una *ágil velocidad*, tan propia de nuestro tiempo como difícil de seguir. No hay, por tanto, un minuto que perder si quienes formamos el Pueblo de Dios queremos hacer llegar nuestra Gran Noticia a *todos*.

Ya el Concilio Vaticano II dio testimonio de la importancia de los medios de comunicación para la cultura y la evangelización con un Decreto (el *Inter Mirifica*, al que siguió por mandato suyo la Instrucción *Communio et progressio*, actualizada en su vigésimo aniversario por la también instrucción *Aetatis novae* y otros documentos posteriores del Santo Padre y del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales) así como con la instauración de la Jornada mundial de las comunicaciones sociales que viene celebrándose desde 1967 cada año en toda la Iglesia.

El 24 de enero de 2011, el Santo Padre daba a conocer el lema de la jornada mundial de las comunicaciones sociales para este año, que hace ya la número cuarenta y cinco. Proponía para esta ocasión una nueva reflexión sobre el anuncio del Evangelio en la era digital, especialmente a través de *internet*, con el título *Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital*. Apenas un mes después, el 28 de febrero, se dirigía a los participantes en la Plenaria del Pontificio Consejo para las Comunicaciones sociales, que habían elegido para su encuentro el tema del lenguaje en la comunicación. En este discurso, Benedicto XVI hacía referencia al recién publicado mensaje para el día de las comunicaciones, desarrollándolo en cierto modo con una profundización sobre el trascendental valor y función de los lenguajes que se utilizan en la

comunicación digital. Por ello haremos una reflexión basada en ambos discursos.

Encontramos en estos dos textos de Benedicto XVI algunas afirmaciones que, aunque no son nuevas, consideramos que deben ponerse de relieve, al ser claves de necesario conocimiento para que el mensaje evangélico se integre eficazmente en las nuevas tecnologías y llegue así a todos sus usuarios, para que la presencia y testimonio de los católicos, individualmente considerados, en el mundo digital sea coherente con nuestra condición de cristianos. Sólo así el anuncio responderá, como dice el lema de la Jornada mundial, a la verdad desde la autenticidad de vida.

Respecto a la primera cuestión podemos leer en el citado discurso del Santo Padre al Pontificio Consejo que el mundo de la comunicación interesa a todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana. Si los nuevos lenguajes tienen un impacto sobre el modo de pensar y de vivir, este afecta en todo caso también al mundo de la fe, su inteligencia y su expresión. Partiendo de esta insoslayable realidad, avanza más el Santo Padre en explicar la función y sentido del lenguaje en los nuevos medios, concluyendo que ciertamente el hombre no solo *usa*, sino que en cierto sentido *habita* el lenguaje.

Se pone así de relieve que el lenguaje no es solamente el medio a través del cual accedemos y utilizamos las nuevas tecnologías, sino que es expresión de un nuevo modo de vivir, de sentir, de comunicar y de compartir. Por ello es fundamental para que llegue el mensaje y cale, llegar a conocer bien, comprender y estar en condiciones de hablar el nuevo lenguaje. En otras palabras, zambullirse de lleno en ese otro mundo digital, que forma parte del nuestro, pero con sus reglas y lenguajes. Sin ello la comunicación no será eficaz, no se hará visible, no llegará.

Estas reflexiones de la Iglesia acerca del lenguaje para la comunicación no son nuevas. Ya en 1989, el Santo Padre planteaba seriamente esta cuestión en su mensaje para la Jornada mundial de las comunicaciones sociales, dedicada a la religión en los medios de comunicación, donde instaba a encontrar los mejores lenguajes de comunicación que permitan dar todo su impacto al mensaje evangélico. También en nuestro país el lenguaje ha sido objeto de reflexión permanente y objetivo constante en los Planes pastorales de la Conferencia a través de la Comisión episcopal de medios. Ella nos recordaba, muy certeramente, con ocasión de la Jornada de 1993 (cuyo lema fue *Vídeos y casetes en la formación de la cultura y de la conciencia*) que pocos mensajes pueden

encontrarse, en el gran foro de la comunicación humana, que encajen tan a la perfección en el mundo del fono —la palabra— y del vídeo —la imagen—, pues estos medios usan un lenguaje menos conceptual y más simbólico, más parecido al usado por Jesús en las parábolas, al lenguaje de los profetas y de los apóstoles, esto es, el mensaje bíblico en su conjunto.

Hemos de descubrir, pues, también hoy, los símbolos y metáforas que puedan ser útiles para hablar del Reino de Dios al hombre contemporáneo, inserto en la cultura digital. Pero está claro que es necesaria una preparación específica para que la transmisión del mensaje se haga inteligible. No olvidemos que uno de los motivos de alejamiento de la Iglesia de la nueva sociedad ha sido el lenguaje eclesial.

Pero también hemos de ser conscientes que no sólo es llegar, insertarse y transmitir. La Iglesia y los católicos tenemos una singular misión en el mundo digital: apelar a los valores espirituales, hacerlos presentes con nuestro modo de participar en la red para promover una comunicación verdaderamente humana. Como recuerda el Papa a la Plenaria del Pontificio Consejo este año, la comunicación bíblica según la voluntad de Dios está siempre ligada al diálogo y a la responsabilidad, como atestiguan, por ejemplo, las figuras de Abraham, Moisés, Job y los Profetas, y nunca a la seducción lingüística, como es en cambio el caso de la serpiente, o de incomunicabilidad y de violencia, como en el caso de Caín.

Si esos valores espirituales están presentes en el propio lenguaje y en su contenido, llenándolo de autenticidad, verdad y coherencia cristiana, estaremos imprimiendo, como dice el Papa en su mensaje para la Jornada del 2011, un estilo cristiano de presencia en el mundo digital, caracterizado por una comunicación franca y abierta, responsable y respetuosa del otro. Este testimonio debe darse no sólo ofreciendo contenidos religiosos, sino siendo coherentes con lo que se anuncia en el propio perfil digital, hablando de cualquier materia, aún no religiosa, con estilo evangélico. Porque es cierto, como decíamos antes, que el nuevo lenguaje que surge de las modernas redes necesita ser estudiado y empleado, pero nunca puede contradecir o dar un testimonio contrario al mensaje, que en nuestro caso será el católico.

De ahí que hemos de ser conscientes de las ventajas, pero también de los riesgos. Entre estos últimos cita el Santo Padre el peligro de perder la conciencia de quién es mi prójimo y estar menos presentes con quienes compartimos nuestra vida cotidiana, el peligro de caer en la dispersión y dejarnos absorber por un mundo distinto al que vivimos realmente, sustituyendo el contacto humano directo por el virtual, etc.

Tengamos también en cuenta la advertencia de Benedicto XVI: *el valor de la verdad que deseamos compartir no se basa en la popularidad o en la cantidad de atención que provoca. Debemos darla a conocer en su integridad, más que intentar hacerla aceptable, quizá desvirtuándola. Debe transformarse en alimento cotidiano y no en atracción de un momento.*

Sólo así, combinando la inmersión en el nuevo lenguaje con la fidelidad al Evangelio podremos acometer una verdadera *nueva evangelización*.

Myriam Cortés Diéguez  
Universidad Pontificia de Salamanca





**STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO**

**CXXXI**

**Legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso**

**22 febbraio 2011**

**BENEDETTO PP. XVI**

Per portare avanti sistematicamente l'adeguamento normativo dell'ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano, avviato con la legge fondamentale 26 novembre 2000 e proseguito con la legge sulle fonti del diritto 1° ottobre 2008, n. LXXI, e in considerazione della peculiare natura dello Stato e della realtà di fatto ivi esistente, di Nostro Motu Proprio e certa scienza, con la pienezza della Nostra Sovrana autorità, abbiamo ordinato ed ordiniamo quanto appresso, da osservarsi come legge dello Stato:

## **CAPO I CITTADINANZA**

### **ART. 1. ACQUISTO DELLA CITTADINANZA**

1. Sono cittadini dello Stato della Città del Vaticano:
  - a) i Cardinali residenti nella Città del Vaticano o in Roma;
  - b) i diplomatici della Santa Sede;
  - c) coloro che risiedono nella Città del Vaticano in quanto vi sono tenuti in ragione della carica o del servizio.

2. Il Sommo Pontefice e per lui il Cardinali Presidente del Governatorato attribuisce, a richiesta degli interessati, la cittadinanza dello Stato della Città del Vaticano:

- a) a coloro i quali risiedono nella Città del Vaticano in quanto vi sono autorizzati in ragione della carica o del servizio;
- b) a coloro che, indipendentemente dalle condizioni previste alla precedente lett. a), sono autorizzati dal Sommo Pontefice a risiedere nella Città del Vaticano;
- c) al coniuge ed ai figli di un cittadino che, a seguito di autorizzazione, risiedono con lui nella Città del Vaticano.

#### ART. 2. AUTORIZZAZIONE A RISIEDERE

1. L'autorizzazione di cui all'art. 1 n. 2 lett. a) è concessa dal Sommo Pontefice, e per Lui:

- a) dal Cardinale Segretario di Stato, quando si tratta di persona addetta ad un Organismo della Santa Sede o Istituzione ad essa collegata;
- b) dal Cardinale Presidente del Governatorato, negli altri casi.

2. L'autorizzazione per il coniuge e per i figli è concessa in base alla semplice constatazione del rapporto di famiglia.

3. L'autorizzazione cessa per il coniuge se il matrimonio sia dichiarato nullo o dispensato, oppure sia pronunciata la separazione coniugale.

4. Le autorizzazioni contemplate nel presente capo sono revocabili in ogni momento con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato.

#### ART. 3. PERDITA DELLA CITTADINANZA

1. La cittadinanza vaticana si perde:

- a) dai Cardinali, quando non risiedano più nella Città del Vaticano o in Roma;
- b) dai diplomatici della Santa Sede, quando lascino il servizio diplomatico;

- c) dalle persone indicate all'art 1, n. 1, lett. c) e n. 2 lett. a), quando cessino dalla carica o dal servizio in ragione dei quali avevano acquistato la cittadinanza vaticana;
- d) da qualsiasi cittadino con l'abbandono della residenza nella Città del Vaticano e comunque con la cessazione delle autorizzazioni a risiedere nella medesima;
- e) dal coniuge e dai figli di un cittadino vaticano a seguito della perdita della cittadinanza da parte del cittadino stesso.

2. I figli di un cittadino vaticano, salvo quanto disposto al precedente n. 1, lett. e), al compimento del 18<sup>o</sup> anno di età perdono la cittadinanza vaticana. Qualora continuino a risiedere nella Città del Vaticano, acquistano la condizione di cui all'art. 6 della presente legge.

3. La cittadinanza vaticana non si perde per il semplice fatto di una dimora temporanea altrove, non accompagnata dalla perdita dell'abitazione nella Città del Vaticano o, per i Cardinali, in Roma.

#### ART. 4. REGISTRO DEI CITTADINI

Il Governatorato tiene un registro dei cittadini vaticani, nel quale sono annotati:

- a) i nomi dei cittadini vaticani, con l'indicazione del titolo per il quale sono tali;
- b) le autorizzazioni previste nel presente capo e le revoche delle medesime;
- c) le dichiarazioni di volontario abbandono della residenza nella Città del Vaticano;
- d) gli accertamenti della perdita della cittadinanza vaticana per qualunque altro titolo.

#### ART. 5. CARTA D'IDENTITÀ

Il Governatorato rilascia ai cittadini vaticani una carta d'identità, secondo norme da stabilirsi per regolamento.

## **CAPO II**

### **RESIDENZA**

#### ART. 6. CONDIZIONE DI RESIDENTE E RELATIVE AUTORIZZAZIONI

1. Coloro che, pur avendone il diritto in base all'art. 1, n. 2, non avanzano la richiesta di acquisto della cittadinanza, divergono residenti nella Città del Vaticano, per il tempo determinato dall'autorità che rilascia la relativa autorizzazione.

2. Il Cardinale Presidente del Governatorato può rilasciare, senza che ciò comporti l'acquisto della cittadinanza, autorizzazioni a risiedere a tempo determinato:

- a) a persone di famiglia di cittadini vaticani o di residenti nella Città del Vaticano;
- b) a collaboratori domestici di cittadini vaticani o di residenti nella Città del Vaticano;
- c) in altri casi ritenuti opportuni.

3. Le autorizzazioni contemplate nel presente capo sono revocabili in ogni momento con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato.

#### ART. 7. REGISTRO DI ANAGRAFE

1. Il Governatorato tiene un registro di anagrafe, nel quale sono annotati:

- a) i nomi delle persone autorizzate a risiedere nella Città del Vaticano a tempo indeterminato o determinato;
- b) il titolo in base al quale è stata concessa l'autorizzazione;
- c) le revoche delle autorizzazione, e comunque la loro cessazione;
- d) i provvedimenti che comportano la perdita della residenza.

#### ART. 8. TESSERA DI RICONOSCIMENTO

Il Governatorato rilascia ai residenti nella Città del Vaticano una tessera di riconoscimento, secondo norme da stabilirsi per regolamento.

**CAPO III**  
**ACCESO ALLA CITTÀ DEL VATICANO**

ART. 9. TITOLO DI ACCESSO

1. Salva la parte del territorio vaticano in cui è consentito il libero accesso, coloro che non sono cittadini o non hanno la residenza nello Stato devono munirsi, per accedere ad esso, di un permesso, rilasciato dal Governatorato secondo le modalità che verranno stabilite con regolamento.

2. Il permesso può essere rifiutato qualora ricorrano giusti motivi.

3. Il permesso consente di rimanere nella Città del Vaticano per il tempo corrispondente alle esigenze in relazione alle quali è stato concesso.

ART. 10. TESSERE DI ACCESSO E PERMESSI PERMANENTI

1. Per coloro che prestano servizio nei vari Organismi della Santa Sede, nelle Istituzioni collegate e nello Stato della Città del Vaticano, oppure hanno un qualche rapporto di collaborazione con detti Organismi, è rilasciata una speciale tessera di accesso.

2. Alle persone che hanno motivo di accedere di frequente alla Città del Vaticano può essere rilasciato un permesso permanente.

ART. 11. SOGGETTI NON TENUTI AL PERMESSO

Sono dispensati dal permesso di accesso:

- a) I Cardinali, i Patriarchi, i Vescovi, e i loro accompagnatori;
- b) i membri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede;
- c) i congiunti del Sommo Pontefice.

ART. 12. DIVIETO DI ACCESSO

1. Quando sussistano giusti motivi, può essere interdetto l'accesso alla Città del Vaticano.

Per il divieto temporaneo di accesso si applicano le disposizioni della legge in materia di modifiche al sistema penale 14 dicembre 1994, n. CCXXVII.

2. Coloro che si trovano nella Città del Vaticano senza le necessarie autorizzazioni o dopo che esse siano scadute o revocate possono esserne allontanati.

#### ART. 13. ACCESO CON VEICOLI

1. I veicoli condotti da chi non è cittadino o residente possono entrare nella Città del Vaticano previa autorizzazione.

2. La circolazione dei veicoli all'interno dello Stato è disciplinata da apposita normativa.

### **CAPO IV DISPOSIZIONI GENERALI**

#### ART. 14. ASSEGNAZIONE DEGLI ALLOGGI

1. Gli alloggi nella Città del Vaticano sono assegnati dalle Amministrazioni competenti.

2. La concessione degli alloggi è revocabile con congruo preavviso, salvo che giusti motivi impongano la revoca immediata.

3. L'autorità che concede l'alloggio ha la facoltà di disporre il cambio, previo congruo preavviso agli interessati.

4. La revoca della concessione dell'alloggio implica di diritto la revoca dell'autorizzazione a risiedere nella Città del Vaticano, salvo che sia altrimenti disposto.

#### ART. 15. ALLOGGIO AD ALTRE PERSONE

I cittadini o i residenti nella Città del Vaticano non possono dare alloggio ad altre persone senza l'autorizzazione del Cardinale Presidente del Governatorato.

## ART. 16. SANZIONI

Le sanzioni da applicare in caso di violazione delle disposizioni della presente legge sono stabilite con legge o regolamento.

*La presente legge sostituisce integralmente la legge sulla cittadinanza e il soggiorno 7 giugno 1929, n. III. Parimenti sono abrogate tutte le norme vigenti nello Stato in contrasto con la presente legge.*

*Essa entrerà in vigore il 1° marzo 2011.*

*Comandiamo che l'originale della presente legge, munito del sigillo dello Stato, sia depositato nell'Archivio delle leggi dello Stato della Città del Vaticano, e che il testo corrispondente sia pubblicato nel Supplemento degli Acta Apostolicae Sedis, mandandosi a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare.*

Dato dal Nostro Palazzo Apostolico Vaticano il 22 febbraio 2011, festa della Cattedra di San Pietro, anno VI del Nostro Pontificato.

Benedetto PP. XVI





## COMENTARIO

El 1 de marzo de 2011 entró en vigor la nueva ley que regula *la ciudadanía, la residencia y el acceso al Estado de la Ciudad del Vaticano*. Esta ley, promulgada por el Papa Benedicto XVI el pasado 22 de febrero, sustituye a la Ley n. III, de 7 de junio de 1929, sobre ciudadanía y residencia, y al Reglamento n. XXXVI del 27 de septiembre de 1932, sobre la entrada en la Ciudad del Vaticano.

Pocos días después, el 17 de marzo, se celebraba la fiesta nacional italiana que conmemoraba el 150 aniversario de la unificación política del país. El Santo Padre hacía llegar al Presidente de la República un mensaje de felicitación lleno de afecto, en el que reflexiona sobre la recíproca contribución de la Iglesia y la sociedad civil así como acerca de la íntima relación entre Italia y la Santa Sede.

Haciendo un poco de historia, el origen de los Estados Pontificios se remonta a mitad del s. VIII, cuando el rey de los Francos Pipino el Breve entrega al Papa varios territorios de la Península italiana conquistados a los lombardos, como pago por la legitimación papal de su realeza. La donación fue confirmada por su hijo Carlomagno, coronado en Roma en la Navidad del 800 como emperador de los romanos por el Papa León III, dando lugar a la denominada *Cristiandad medieval*, entidad política y religiosa en la que, sobre la base de una religión común, se encarna la unidad del desaparecido Imperio romano de occidente.

La soberanía temporal sobre estas tierras, cuyas fronteras variaron no pocas veces, perduró hasta que comenzó el proceso de unificación de Italia, que se desarrolló a lo largo del s. XIX y que ha pasado a la historia con el calificativo de el *Risorgimento*. La declaración de la unidad se produjo el 17 de marzo de 1861, con la proclamación por el Parlamento italiano reunido en Turín de Víctor Manuel II, de la Casa de Saboya, que reinaba en el Piamonte, como Rey de Italia. El nuevo monarca llegará hasta las puertas de Roma el día 11 de septiembre de 1870, anexionando al Reino el último reducto del milenarismo poder temporal pontificio. Roma será proclamada capital del Estado.

La persona de Pío IX y los palacios vaticanos fueron respetados, quedando el Pontífice y su dominio temporal reducido a estos lugares. El

rechazo de la Santa Sede a la expoliación de sus territorios se mantuvo durante los años de la denominada *Cuestión romana (1870-1929)*, y fue expresamente manifestado por los Papas en diversas ocasiones. El enfrentamiento era inevitable, pues no se trataba solo de una cuestión de soberanía temporal del papado. Pío IX comprendía muy bien la causa de la unidad italiana y la apoyaba, pero tenía la obligación como Sumo Pontífice de defender la libertad de la Iglesia, y mientras esta no estuviese asegurada definitivamente de algún modo no podía plegarse a la pérdida de los territorios que la garantizaban. Por otra parte estaba el riesgo de una guerra con Austria, en cuyo poder estaban aún varias provincias de la península italiana. No menos importante era la legislación de contenido laicista, con clara intención secularizadora y limitadora de la actividad eclesial que intentaba imponerse en Italia y que ponía también en peligro la citada libertad de la Iglesia y el desarrollo de su misión.

El conflicto abierto entre Estado e Iglesia fue doloroso para el pueblo italiano, el cual siendo profundamente fiel a su Iglesia, tenía también una fuerte identidad nacional, identidad que a nadie se le oculta que hunde sus raíces más profundas también en la Iglesia. Sus obras, sus instituciones, sus artistas y sus grandes santos han dado forma al sentimiento italiano. Por ello, aún bajo dominio extranjero, nunca perdió su conciencia como pueblo. Tampoco el *non expedit* (no conviene) de la Santa Sede durante *la Cuestión romana*, que imponía a los católicos la abstención en las elecciones políticas generales (no en las locales), impidió que estos trabajasen en pro de la unidad del país con su compromiso social, manifestado en diversos ámbitos (educativo, sanitario, asistencial, etc.). Poco a poco, la prohibición de participar en la política nacional se fue suavizando a través de las dispensas que, en diversas elecciones generales de principios del s. XX, fueron otorgando los obispos en numerosos distritos. Benedicto XV suprime definitivamente el *non expedit* en 1919.

Ocupada Roma en 1870, en el intento por conciliar a ambas instituciones y tranquilizar a la ciudadanía, el Parlamento italiano, a través de la ley de Garantías de 13 de mayo de 1871 (sobre las prerrogativas del Sumo Pontífice y de la Santa Sede y sus relaciones con el Estado italiano), concedía al Papa los derechos y honores de un soberano, reconocía la extraterritorialidad de los palacios papales (del Vaticano, de Letrán y la Villa de Caselgandolfo), asignaba a la Iglesia una partida económica y garantizaba que todos los enviados de países extranjeros ante la Santa Sede gozarían en el reino de Italia de todas las prerrogativas e inmunidades atribuidas a los representantes diplomáticos por el Derecho internacional aplicable. Aunque la ley fue impuesta a la Santa Sede y, por

esa razón, rechazada formalmente por Pío IX (en la Encíclica *Ubi Nos*, 1871) estuvo vigente hasta que fue derogada expresamente por el art. 26 del *Tratado* de 1929.

A pesar de la nueva situación creada por la pérdida de los Estados pontificios, la posición de la Iglesia en el orden internacional no varió lo más mínimo durante los años que precedieron a la creación del actual Estado de la Ciudad del Vaticano. Pío IX, León XIII, San Pío X, Benedicto XV y Pío XI, los Papas *prisioneros* del Reino de Italia, mantuvieron intacta la situación diplomática existente, sin que ninguno de los Estados acreditados ante la Santa Sede<sup>1</sup> rompiese sus relaciones. Téngase en cuenta que la primera actividad de carácter diplomático de la Iglesia se produjo en el s. V y que a partir de ese momento será ininterrumpida. Los Papas acreditarán a sus representantes ante el Imperio romano bizantino (parte oriental del imperio romano que pervivió hasta su caída en manos otomanas en 1453), León X (1513-1521) es considerado el fundador de la actual diplomacia pontificia y Gregorio XIII (1572-1585) de las Nunciaturas permanentes. Desde 1492 se puede seguir, sin interrupciones, la lista de Nuncios en España. Igualmente, la actividad concordataria de la Iglesia, que tiene sus orígenes en el s. XII, no cesa entre 1870 y 1929, firmándose ocho Concordatos, y la Santa Sede interviene como mediadora en diversos conflictos internacionales.

Tampoco varió la especial consideración que los Estados católicos europeos venían dispensando a los Nuncios, otorgándoles, en virtud de la especial dignidad espiritual del Papa, a quien representaban, el decanato del cuerpo diplomático, costumbre que fue recogida por el *Reglamento de categorías de los agentes diplomáticos*, aprobado en el Congreso de Viena del año 1815, celebrado por los países signatarios del Tratado de París de 1814 que puso fin a la guerra entre Francia y la Sexta Coalición.

Esta larga tradición y el general reconocimiento, sin discusión, de la soberanía espiritual de la Sede Apostólica sobre los fieles católicos repartidos por todo el orbe, así como su potencial como referencia única y universal de proclamación y defensa de los principales valores en que se ha de basar la convivencia, han propiciado su permanente reconocimiento internacional, con independencia de su soberanía o posesión territorial.

El 11 de febrero de 1929, tras casi sesenta años de conflicto, se pone fin a la *Cuestión romana* con la firma, en el Palacio de Letrán de Roma, de los Pactos Lateranenses, entre la Santa Sede, como cabeza visible de la Iglesia, y el Estado italiano. Fueron suscritos por el Cardenal Secretario de Estado, Pedro Gasparri, como plenipotenciario de Pío XI, y Benito Mussolini, como Primer Ministro y Jefe del Gobierno de Italia, en repre-

sentación del rey Víctor Manuel III. Al ser acuerdos entre dos sujetos soberanos de derecho público internacional universalmente reconocidos, su modo de conclusión fue la propia de los Tratados internacionales y, por tanto, también su naturaleza jurídica será de derecho internacional. Los Pactos fueron tres: un *Concordato*, que reconocía la religión católica como único culto del Estado y su doctrina como fundamento de la instrucción pública; una *Convención Financiera*, para regular la compensación por las confiscaciones del Gobierno a la Iglesia; y un *Tratado político* que, al tiempo que reconocía la preexistente personalidad jurídica internacional de la Santa Sede, daba lugar al surgimiento de un nuevo sujeto de derecho internacional, el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tal y como se mantienen actualmente, Italia reconoció la propiedad eclesial de esos territorios y al Sumo Pontífice como Jefe del Estado con plenos poderes.

Lo minúsculo de su territorio, apenas 0,439 km<sup>2</sup>, no impide su funcionamiento como cualquier otro Estado con ordenamiento jurídico propio, y cumple una función primordial para la Iglesia, cual es hacer posible que el Papa, no siendo súbdito de ningún Estado sino soberano del suyo, goce de una completa y necesaria libertad de acción para el gobierno de la Iglesia universal, al tiempo que pueda asegurar a aquellos que se relacionan con él que es independiente de cualquier otra soberanía temporal. Esta independencia se apoya, en palabras del *Tratado político*, en una doble soberanía: la de la Santa Sede en el campo internacional (*como atributo inherente a su naturaleza, conforme a su tradición y a las exigencias de su misión en el mundo*, art. 2); y la absoluta y exclusiva potestad y jurisdicción soberana sobre el Vaticano (*creándose a tal efecto la Ciudad del Vaticano*, art. 3), lo que supone que en la misma no haya alguna injerencia por parte del Gobierno italiano y que no haya otra autoridad que no sea la de la Santa Sede, art. 4), siendo el Sumo Pontífice soberano (art. 26).

El *Tratado* también reconoce a la Santa Sede su derecho de legación activo y pasivo según las reglas generales del derecho internacional (art. 12). Actualmente, la disposición que regula la función diplomática es la Convención de Viena sobre relaciones diplomáticas de 1961, ratificada por la Santa Sede. Posteriormente también ratificará la Convención de Viena de 1969 relativa al derecho de los Tratados, en vigor desde 1980 y por la que se rigen los Concordatos firmados a partir de esa fecha.

Finalmente, en el art. 26 del *Tratado* la Santa Sede afirma que con los acuerdos de 1929 se asegura a la Iglesia cuanto necesita para proceder, con la debida libertad e independencia, al gobierno pastoral de la diócesis de Roma y de la Iglesia Católica en todo el mundo. Toda disposi-

ción legal contraria se declara derogada, expresamente la ley de Garantías de 13 de mayo de 1871.

Por su parte, el *Concordato* también garantizaba a la Iglesia la inmunidad de coacción y una libertad de actuación que era un lujo en la Italia de entonces, en la que la legislación autoritaria del fascismo limitaba hasta la eliminación el ejercicio de muchos derechos y libertades de los ciudadanos y de las asociaciones. El art. 43 del *Concordato* reconocía a las organizaciones dependientes de la Acción Católica una peculiar libertad de asociación que hizo posible que el régimen fascista, a pesar de que legalmente establecía el monopolio del partido en el asociacionismo juvenil, no pudiese gozar del control absoluto de la educación de los jóvenes.

Caído el régimen fascista finalizada la segunda guerra mundial, el nuevo sistema republicano conservó la vigencia de los Pactos de 1929, acogiéndolos en la nueva Constitución italiana que entró en vigor el día 1 de enero de 1948, adquiriendo así el estatus de la Iglesia también sanción en la norma fundamental. La Constitución garantizaba la libertad de profesión de la fe y el culto, pero mantenía la religión católica como la única del Estado. Esta solución normativa presentaba dos dificultades evidentes, cuales eran, por un lado, la nada despreciable distancia histórica entre las circunstancias en que se firmaron los pactos y la instauración de la República y, por otro, la diversidad de órdenes, pues mientras el régimen lateranense se enmarcaba en las normas del derecho internacional, la Constitución republicana constituye derecho interno del Estado italiano. Junto a ello, el avance de una sociedad plural ideológica y religiosamente, así como la celebración del Concilio Vaticano II y su doctrina sobre las relaciones de la Iglesia con el orden temporal, especialmente contenida en la *Gaudium et spes* y en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, son los principales detonantes de un cambio de principios y reglas que se materializará, ya promulgado el nuevo Código y concluido el preceptivo trámite parlamentario, en la firma de un Acuerdo de modificación del *Concordato lateranense*, el 18 de febrero de 1984, conocido como el Acuerdo de *Villa Madama*, por el lugar en que se celebró.

Sin modificar las garantías que ofrecía el *Tratado político* y la sanción constitucional de los Pactos, la actualización del *Concordato* dio paso a una nueva fase en las relaciones Iglesia-Estado en Italia caracterizada por los principios de libertad religiosa, independencia y colaboración para el mejor servicio del hombre. En palabras del Papa, pronunciadas con ocasión de los 150 años de la unidad política italiana, «el acuerdo contribuyó ampliamente a delinear esa sana laicidad que connota al Estado italiano y

su ordenamiento jurídico». Ciertamente, el Acuerdo establece en el art. 13, 1 que quedan derogadas todas aquellas disposiciones del *Concordato* no recogidas en el nuevo texto; y en el Protocolo adicional n. 1 se dice expresamente que queda sin vigor la afirmación contenida en el viejo art. 1 (*la religión católica, apostólica y romana es reconocida como la única religión del Estado*). De este modo se pone fin a una larga etapa de confesionalidad estatal, en sus fases fascista y democrática, para dar entrada en el ordenamiento italiano al principio de aconfesionalidad, más acorde con la libertad religiosa proclamada constitucionalmente y con la nueva doctrina conciliar. El 15 de noviembre de 1984 tuvo lugar el canje de los Instrumentos de ratificación entre Su Santidad, Juan Pablo II, y el Presidente de la República, Sandro Pertini.

El contexto social y legislativo democrático en el que se acuerda la modificación del *Concordato* hace que su función no sea directamente la de asegurar la libertad de la Iglesia o de los católicos, garantizadas convenientemente por la Constitución italiana y las demás leyes nacionales e internacionales, ni reafirmar sus soberanías sin más o tutelar sus respectivos fines, sino la de explicitar el objetivo común de su cooperación, la promoción del hombre (art. 1), y detallar los campos y las actuaciones concretas para hacer efectivos esos derechos y libertades. Así, por ejemplo, en diversos artículos se garantiza la función de enseñar de la Iglesia y su derecho a la formación de los laicos y del clero; su función de santificar tiene expresión en el reconocimiento civil del matrimonio canónico o en el régimen de los lugares de culto; finalmente, la afirmación y garantía de la libertad de la Iglesia para el ejercicio de la potestad de régimen se pone de manifiesto en su triple función legislativa, ejecutiva y judicial. No debe dejarse de resaltar que el acuerdo prevé futuros pactos, ya con la Santa Sede, ya con la Conferencia Episcopal italiana, muy en la línea del Vaticano II de revalorizar el papel de la Iglesia particular en su relación con la comunidad política.

Posteriormente, Juan Pablo II, con el ánimo de adecuar también la normativa interna, promulgó varias leyes de suma importancia para el diseño legal del Estado: *La Ley fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano*, de 26 de noviembre del 2000 (que sustituye a la ley de 7 de junio de 1929) y la *Ley sobre el gobierno del Estado de la Ciudad del Vaticano*, de 16 de julio de 2002 (que sustituye a la ley de 24 de junio de 1969). Benedicto XVI continuará la adecuación con la *Ley sobre las Fuentes del Derecho* de 1 de octubre de 2008 (que sustituye a la de 7 de junio de 1929) y la más reciente *Ley sobre la ciudadanía, residencia y acceso al Estado de la Ciudad del Vaticano*, mencionada al inicio.

En la ley sobre las Fuentes del Derecho se establece que el ordenamiento jurídico vaticano reconoce en el canónico su fundamental fuente normativa y el primer criterio de referencia para la interpretación de la ley (art. 1), quedando así de manifiesto que la realidad territorial de la Ciudad del Vaticano es un medio al servicio de la misión espiritual de la Iglesia. Las leyes y otras normas del Estado italiano podrán ser observadas como supletorias, siempre previa recepción explícita por la autoridad vaticana (art. 3), garantizándose así la autonomía del ordenamiento y su coherencia con la doctrina de la Iglesia. De acuerdo con ello, excluye expresamente varias normas civiles italianas, reservándose a la legislación vaticana, entre otras, la ciudadanía (que tendrá una ley propia), la capacidad de los clérigos y miembros de Institutos de vida consagrada o Sociedades de vida apostólica para realizar actos o negocios jurídicos, el matrimonio, etc. (que se regirán por el derecho canónico), la adopción (que autorizará el Papa), las relaciones laborales, que tendrán una ley especial del Estado Vaticano, etc. (art. 4).

La Ley Fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano del año 2000 se promulga con el ánimo de garantizar las finalidades institucionales del mismo, la libertad de la Sede Apostólica y la independencia del Santo Padre. Establece que el Pontífice, como soberano, ostenta la plenitud de poderes (art. 1) y a él corresponde la representación del Estado ante las naciones y demás sujetos de derecho internacional, las relaciones diplomáticas y la conclusión de los tratados (art. 2), actividades que ejercita a través de la *Secretaría de Estado* (art. 2).

El poder legislativo, salvo las reservas que haga el Sumo Pontífice, será desempeñado por la *Comisión Pontificia para el Estado de la Ciudad del Vaticano* (art. 3). El Cardenal Presidente de la *Comisión* asume también el título de Presidente del Palacio de la Gobernación (*Governatorato*), conjunto de los Organismos que ayudan al ejercicio del poder ejecutivo en el Estado del Vaticano, y será la cabeza del poder ejecutivo o de gobierno. Así se dispone en el art. 5 de la *Ley Fundamental* y en los arts. 1 y 2 de la *Ley sobre el gobierno del Estado de la Ciudad del Vaticano*, que desarrolla en este aspecto las disposiciones de aquella. La justicia se administra, en nombre del Sumo Pontífice, a través de los diversos tribunales constituidos según la ordenanza judicial del Estado del Vaticano y que actúan en su territorio (art. 15 de la *Ley Fundamental*).

En el nuevo marco diseñado por las mencionadas leyes dadas por Juan Pablo II y Benedicto XVI, la nueva *ley sobre la ciudadanía, residencia y acceso al Estado de la Ciudad del Vaticano*, sustituye a las viejas normas surgidas después de la firma de los pactos lateranenses. Como del propio título se deduce nace una nueva figura jurídica, la del residente,

no prevista en la vieja legislación pero que, de hecho, existía. La ley es breve, casi la mitad que la anterior, con 16 artículos y algunas remisiones a un futuro reglamento.

Por la peculiaridad del Estado de la Ciudad del Vaticano, de su función y de las personas que en él viven, la adquisición de la ciudadanía no se produce a causa del nacimiento o de la filiación sino por concesión. Por determinación legal son ciudadanos el Papa, los Cardenales residentes, los diplomáticos de la Santa Sede y aquellas otras personas que residan en la Ciudad por razón de su cargo o del servicio que presten (art. 1.1); las demás personas necesitarán concesión especial, bien sean ya residentes, hayan solicitado la residencia, o sean cónyuges o hijos de ciudadanos que residan con ellos previa autorización (art. 2.2). La pérdida de la ciudadanía se producirá por diversas circunstancias como el abandono definitivo de la residencia, la pérdida o cesación en el cargo o función, el fin de la autorización para residir, o el cumplimiento de los dieciocho años los hijos de ciudadanos (art. 3). La atribución de ciudadanía es competencia del Cardenal Presidente del *Governatorato* quien la concederá en nombre del Sumo Pontífice a petición de los interesados (art. 1.2). La autorización de residencia, que permite vivir en el Vaticano sin ser ciudadano, es igualmente concesión papal que se hará efectiva por el Cardenal Secretario de Estado, cuando se trate de personas adscritas a un Organismo de la Santa Sede, o por el Cardenal Presidente del *Governatorato* en el resto de casos. La autorización por razones familiares se concederá por la simple constatación de la relación marital o de filiación (art. 2). Cualquier autorización podrá ser revocada en cualquier momento (art. 2. 4).

El Vaticano tiene actualmente unos 800 habitantes, de los que cerca de 600 son ciudadanos. La Plaza y Basílica de San Pedro y los Museos Vaticanos son lugares de libre acceso y muchos millones de personas los visitan anualmente sin ningún tipo de restricción, pero para entrar en una parte del territorio destinada a servicios y oficinas de la Santa Sede y del Estado, a falta de la condición de ciudadano o residente, será necesario obtener un permiso del *Governatorato*, que podrá concederlo, denegarlo o retirarlo por justos motivos. Para un acceso puntual, el permiso consentirá permanecer el tiempo necesario para realizar la actividad para la cual se ha solicitado; los trabajadores o colaboradores de los diversos organismos de la Santa Sede o del Estado Vaticano recibirán una tarjeta especial de acceso e, incluso, un permiso permanente. Los Cardenales, Patriarcas, Obispos y sus acompañantes, así como los miembros del Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede y los parientes del Papa no requieren permiso de acceso (arts. 9-12). El acceso de



vehículos conducidos por no ciudadanos o no residentes, requerirá autorización (art. 13).

Finalmente, la ley regula también la concesión de alojamiento en la Ciudad, que será asignado por la autoridad competente, la cual puede revocarlo, perdiendo en ese caso también automáticamente la autorización de residencia, o cambiarlo previo aviso. Los ciudadanos o residentes no pueden dar alojamiento a personas sin autorización del Cardenal Presidente del *Governatorato* (arts. 14-15). El artículo 16 y último prevé el establecimiento por ley o reglamento de posibles sanciones contra la violación de las disposiciones de la ley.

Myriam Cortés Diéguez

Universidad Pontificia de Salamanca



## **CONFERENCIA EPISCOPAL PORTUGUESA DECRETO GENERAL PARA LAS MISERICORDIAS**

### **Preámbulo**

Las Misericordias Portuguesas, instituidas para ejercer la caridad, sobre todo a través de las catorce obras de misericordia, siempre lo hicieron en nombre del pueblo cristiano que las apoyó con generosas ofrendas y de la autoridad eclesiástica que les concedió erección canónica y les permitió el ejercicio del culto público en iglesias propias y con capellanes designados para ello.

En estas dos dimensiones de la vida de la Iglesia, las Misericordias han realizado a lo largo de los siglos una acción pastoral valiosa y de enorme testimonio de la vitalidad cristiana de las comunidades.

La naturaleza eclesial de las Misericordias Portuguesas jamás fue puesta en duda. Según la interpretación y concretización de los preceptos legales canónicos y civiles de cada época de la historia, siempre fueron reconocidas como Hermandades con la responsabilidad de la organización de actos de culto y del ejercicio de la caridad cristiana.

En lo que respecta al derecho estatal, las Misericordias portuguesas fueron configuradas, de acuerdo con su naturaleza cristiana, como Instituciones particulares de solidaridad social conforme a los artículos 68-71 del Decreto-ley 119/83, del 25 de febrero de 1983.

Con la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1983, surgieron dudas en cuanto a la naturaleza jurídica de algunas asociaciones de fieles, entre las cuales se encontraban las Misericordias, dada la nueva distinción entre asociaciones públicas y asociaciones privadas.

En esta conformidad, y teniendo en cuenta que la Autoridad eclesiástica intervino, habitualmente, en la existencia y acción de las Hermandades

de Misericordia a través de actos jurídicos; que las Misericordias tienen, en su mayor parte, erección canónica y estatutos aprobados por el Ordinario diocesano; que mantienen culto público en iglesias y capillas propias con capellán nombrado; que continúan dedicándose a actividades de pastoral social de gran alcance; la Conferencia Episcopal Portuguesa consideró, a través de una Declaración del 15 de noviembre de 1989, a las Misericordias Portuguesas como Asociación Públicas de Fieles, con los beneficios y exigencias que les corresponden del régimen del Código de Derecho Canónico, especialmente en los cánones 301 y siguientes, y 312 y siguientes.

En estos términos, de acuerdo con la doctrina y la opinión de los autores, siendo clara la actual legislación canónica y civil sobre las mismas instituciones y teniendo en cuenta las más recientes decisiones administrativas y judiciales de la Santa Sede, especialmente a través del Consejo Pontificio para los Laicos y del Tribunal Supremo a la Signatura Apostólica, además de la publicación por parte de la Conferencia Episcopal Portuguesa de las «Normas Generales de las Asociaciones de Fieles» (2008), mediante el presente Decreto General

Tenemos por bien determinar que:

En los términos del canon 455 del Código de Decreto Canónico y del artículo 6º de los Estatutos de la Conferencia Episcopal Portuguesa, las sujeciones canónicas a las que quedan vinculadas las Misericordias portuguesas son las siguientes:

1. Están sujetas a erección canónica por la autoridad eclesiástica competente (can.312, §1, 2º), considerándose asociaciones públicas a todos los efectos (can.313); «Normas Generales...», art. 19º).
2. Reciben de un decreto de erección la misión canónica para perseguir sus fines en nombre de la Iglesia católica (can.313).
3. Sus estatutos (compromisos) y su revisión o alteración necesitan la aprobación de la autoridad eclesiástica (can.313).
4. Se gobiernan libremente, bajo la dirección superior de la autoridad eclesiástica, a cuya vigilancia se encuentran sometidas y pudiendo ser visitadas por ella (cc.305, §1; 315).
5. Administran los propios bienes, que son eclesiásticos según el can.1257, §1, bajo la dirección superior de la autoridad eclesiástica (can.319, §1).
6. Tienen que presentar cuentas de la administración todos los años a la autoridad eclesiástica, después de haberlas aprobado la asamblea general (can.319, §2; «Normas Generales...», art.50 y 51).

7. Corresponde a la autoridad eclesiástica confirmar a los elegidos (cc.179 y 317).
8. Cabe recurso jerárquico a la autoridad eclesiástica contra las decisiones adoptadas por las mesas administrativas o por las asambleas generales de la Misericordia (cc.1732 y 1739), estando aquí obligados a los actos colegiales electorales (can.119, 1º).
9. La autoridad eclesiástica puede, con justa causa, remover a los dirigentes de las Misericordias (can.318, §2).
10. La autoridad eclesiástica puede nombrar su comisario o una comisión provisional de gestión para, por razones graves y en circunstancias especiales, dirigir temporalmente la Misericordia (can.318, §1; «Normas Generales...», art.23º).
11. Las Misericordias pueden ser suprimidas por la autoridad eclesiástica (can.320).

Dado en Fátima, el 23 de abril de 2009

Colocado al respectivo sello blanco, firman

El Presidente

D. Jorge Ferreira da Costa Ortiga

El Secretario

P. Manuel Morujao

**CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS**  
**PROT. N. 771/2005**  
**Sobre la «recognitio» del Decreto General de la Conferencia**  
**Episcopal de Portugal**

El Excmo. P. D. Jorge Ferreira da Costa Ortiga, Presidente de la Conferencia Episcopal de Portugal, en nombre de la misma Conferencia, pidió que las Normas sobre las comúnmente llamadas «Misericordias», aprobadas por la Asamblea Plenaria de la Conferencia a tenor del derecho y con mandato especial de la Sede Apostólica, fueran reconocidas adecuadamente.

La Congregación para los Obispos, en virtud de las facultades que tiene atribuidas por el artículo 82 de la Constitución Apostólica «Pastor Bonus» y consultados los Dicasterios, a los cuales interesa, encontró las citadas normas, según se contienen en el ejemplar anexo, acomodadas al derecho canónico general y las ratifica.

Por lo que estas normas pueden ser promulgadas en los modos y tiempos establecidos por la misma Conferencia.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para los Obispos, el día 17 de junio de 2010.

Juan. B. Cardenal Re  
Praef.  
A. Monteiro de Castro  
A Secr.

## **LA NATURALEZA CANÓNICA DE LAS «MISERICORDIAS» PORTUGUESAS\***

El día 15 de agosto de 1498, la Reina de Portugal D<sup>a</sup> Leonor, con el asesoramiento y ayuda del fraile trinitario Fray Miguel de Contreiras, creó la «Santa Irmandade de Misericórdia de Lisboa», en la capilla de Ntra. Sra. De la Piedad de la Catedral de Lisboa, con una clara finalidad caritativa y religiosa ya que estaba destinada al ejercicio de las catorce obras de misericordia, corporales y espirituales, reorganizando de esta forma toda la actividad asistencial que entonces se ejercía precariamente. Y, con el patrocinio tanto de la Monarquía portuguesa como de la Iglesia, a lo largo del s. XVI tomaron un gran incremento en las principales ciudades y villas de Portugal así como en sus territorios de ultramar<sup>1</sup>. Todavía en la actualidad, a pesar de todas las vicisitudes sufridas, existen unas 400 Misericordias.

Estas instituciones eclesiásticas caritativas, asistenciales y religiosas tuvieron, como decimos, un gran arraigo en las poblaciones portuguesas y, con el paso del tiempo, incrementaron su patrimonio financiero así como su prestigio social: tal como señalaba la Conferencia Episcopal Portuguesa en el año 1998<sup>2</sup>, tanto su vinculación con la Iglesia como el interés del poder público en ellas porque resolvían delicados problemas sociales, aseguraron a estas instituciones una extraordinaria resistencia a las diferentes vicisitudes histórica y sociopolíticas que han sufrido, tales como el liberalismo masónico de los ss. XVIII y XIX que por las leyes desamortizadoras de 1861 y 1866 las expoliaron de gran parte de su patrimonio<sup>3</sup>; O como el anticlericalismo de la I República y las tendencias esta-

\* Conferencia Episcopal Portuguesa, «Decreto Geral para as Misericordias», 23 de abril de 2009. La «recognitio» fue dada por la Congregación para los Obispos y lleva fecha del 17 de junio de 2010. Textos originales en: Lumen 71, 2010, 36-39. Traducción de la REDC.  
1Cfr. J. Quelhas Bigotte, Situação Jurídica das Misericordias Portuguesas, Coimbra 1959, 67-97; J. Verissimo Serrao, «Nos 5 séculos de Misericórdia de Lisboa: un percurso na História», in: Oceanos 35, 1998, 8-22.

2 Conferencia Episcopal Portuguesa, «Nota Pastoral sobre as Misericórdias Portuguesas em Ano Jubilar», 31 de Maio de 1998, in: Lumen 59, 1998, nn. 1-3, 50-53.

3 Se indica que fue durante este período, en el año 1851, cuando se produjo la disolución de la Hermandad de la Santa Casa de Misericordia de Lisboa, que pasó a depender del Gobierno como un servicio del Estado.

talizadoras del «Estado Novo»; o la nacionalización de sus hospitales en 1974 y 1975 que les privó de una de su más tradicionales actividades... Canónicamente, con la promulgación del CIC de 1917, quedaba clara la naturaleza canónica de las «Misericordias» portuguesas ya que eran consideradas como asociaciones canónicas de fieles en el marco de la normativa entonces vigente<sup>4</sup>.

La promulgación del actual CIC de 1983, como ya es sabido, introdujo importantes novedades en la regulación canónica de las asociaciones de los fieles: una de estas novedades es la distinción entre personas jurídicas públicas, que cumplen «en nombre de la Iglesia... la misión que se les confía mirando al bien público», y personas jurídicas privadas (c.116). Esta distinción implica importantes diferencias en la regulación canónica de ambos tipos de personas jurídicas (cfr. cc.298-326), no siendo la menor de ellas el hecho de que los bienes temporales de las personas jurídicas públicas son denominados como «bienes eclesiásticos», rigiéndose por las normas generales de la Iglesia y por sus propios estatutos (c.1257, §1), mientras que los bienes temporales de la persona jurídica privada se rigen «por sus propios estatutos, y no por estos cánones, si no se indica expresamente otra cosa» (c.1257, §2), lo que tiene importantes consecuencias prácticas ya que las personas jurídicas privadas tienen una mayor autonomía en la administración de sus bienes temporales que las personas jurídicas públicas, que por su propia naturaleza, están sometidas a un mayor control por la autoridad eclesiástica competente<sup>5</sup>. Lógicamente, este mayor control de la autoridad eclesiástica también se aplica al resto de la vida y actividad de las personas jurídicas públicas.

Muy pronto se planteó el debate sobre si las «Misericordias» portuguesas debían ser asociaciones de fieles con personalidad jurídica pública o privada, ya que un sector de las mismas defendía la personalidad jurídica privada de las mismas, abogando por ello mismo una casi completa libertad y autonomía en su actividad en relación con la autoridad eclesiástica. Ello implicaba, lógicamente, una mayor autonomía e independencia en la administración de sus bienes y un menor control por parte de la autoridad eclesiástica. Se trataba, en suma, de una polémica similar a la que un sector planteó en nuestro país en relación con las Cofradías y

4 J. Quelhas Bigotte, *Situação Jurídica das Misericórdias Portuguesas*, o.c., 90 y ss.

5 Cfr. *Consilium Pontificium de Legum Textibus*, «Nota: la funzione dell'autorità eclesiastica sui beni ecclesiastici», 12 febbraio 2004, in: *Comunicaciones* 36, 2004, 24-32, donde se recuerdan las principales diferencias en la regulación canónica de los bienes temporales de ambos tipos de personas jurídicas canónicas.



Hermandades defendiendo que éstas gozaban de personalidad canónica privada<sup>6</sup>.

La Conferencia Episcopal Portuguesa, el 15 de noviembre de 1989, publicó una Declaración sobre la dimensión pastoral y canónica de las Misericordias portuguesas<sup>7</sup>, donde después de destacar sus siglos de historia entregados al servicio de los más pobres, subrayan que, «instituidas para ejercer la caridad, sobre todo a través de las catorce obras de misericordia, siempre lo hicieron en nombre del pueblo cristiano que las apoyó con generosas ofertas y de la autoridad eclesiástica que les concedió erección canónica y les permitió el ejercicio del culto público en iglesias propias y con capellanes designados para ello», recordando además que los dos objetivos de las Misericordias, en pie de igualdad, son «satisfacer carencias sociales y practicar actos de culto católico». Recuerdan que, a pesar de las crisis sufridas por las Misericordias y que culminaron con la nacionalización de sus hospitales, «la naturaleza eclesial de las Misericordias portuguesas jamás fue puesta en duda... siempre fueron reconocidas como Hermandades con la responsabilidad de la organización de actos de culto y del ejercicio de la caridad cristiana».

También reconocían que, con la promulgación del actual CIC, surgieron algunas dudas sobre su naturaleza canónica: por ello, teniendo en cuenta que la autoridad eclesiástica ha intervenido habitualmente en la existencia y acción de las Hermandades de Misericordia, que tienen, en su mayor parte, erección canónica y estatutos aprobados por el Ordinario diocesano; que mantienen culto público en iglesias y capillas propias con capellanes nombrados para ello; y que continúan dedicándose a actividades de pastoral social de gran alcance, «la Conferencia Episcopal Portuguesa, sin desconocer la fisionomía propia de las Misericordias forjada a través de la historia y deseando que las conserven, considera a las Misericordias Portuguesas Asociaciones Públicas de Fieles, con los beneficios y exigencias que le advienen del régimen del Código de Derecho Canónico»<sup>8</sup>, invitando a las Hermandades de Misericordia que modificaran su situación canónica y estatutos según las nuevas exigencias del CIC. Ideas recordadas en otro documento de la misma Conferencia Episcopal donde se subrayaba que «las Misericordias no son meras instituciones filantrópicas, por muy beneméritas que sean, ni se pueden reducir a satélites

6 Véase, por ejemplo, A. Ribelot, *Realidad canónica y actualidad jurídica de las hermandades y cofradías de Sevilla*, Sevilla 2000; A. Ribelot, *El derecho de las cofradías de Sevilla*, Sevilla 2000.

7 Conferencia Episcopal Portuguesa, «Declaração conjunta sobre a dimensao pastoral e canónica das Misericordias portuguesas», 15 de novembro de 1989, in: *Lumen* 50, 1989, 334-46.

8 *Ibid.*, n.4.

de las estructuras de la seguridad social del Estado... ellas deben considerarse expresiones organizadas del ejercicio de la caridad por el Pueblo de Dios a favor de los hermanos necesitados»<sup>9</sup>.

El conflicto, sin embargo, no tardó en estallar: el Obispo de Algarve, mediante un Decreto del 19 de julio de 1991, aplicó las anteriores disposiciones, declarando que las Misericordias de su diócesis eran Asociaciones Públicas de Fieles<sup>10</sup>. Y frente a este Decreto episcopal, que fue confirmado por el propio Obispo el 24 de agosto de 1991, quince Hermandades de esta diócesis interpusieron recurso jerárquico ante el Consejo Pontificio de Laicos que, el 30 de noviembre de 1992, resolvió mediante un Decreto<sup>11</sup>: después de señalar que el objeto real del contencioso era determinar el régimen jurídico-canónico a que están sujetas estas asociaciones de fieles, recuerda que los elementos esenciales que caracterizan las Misericordias son: asociaciones de fieles, dotadas de personalidad jurídica, y que esta personalidad es también canónica<sup>12</sup>. Se recuerda, igualmente, la legislación del CIC de 1917, concluyendo que un estudio atento de las disposiciones del Código de 1983 lleva a constatar que se trataba de un régimen sustancialmente idéntico a la actual disciplina jurídica para las asociaciones públicas de fieles, por lo que «las Misericordias portuguesas, en cuanto a su sustancia, tienen que ser necesariamente consideradas asociaciones públicas de fieles». El Decreto también indicaba que era «evidente la legitimidad jurídica de los actos administrativos de las autoridades eclesiásticas para reconocer y declarar (y no para constituir) el carácter público de las asociaciones», por lo que consideraba que el decreto episcopal contra el que se interpuso el recurso es legítimo «in procedendo» e «in decernendo»<sup>13</sup>.

Las Hermandades de Misericordia, el 21 de abril de 1993, nuevamente interpusieron recurso contra este Decreto del Consejo Pontificio para los Laicos ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica<sup>14</sup>. El Tribunal consideró que «las Misericordias recurrentes no han probado que, teniendo en cuenta su historia, sólo pueden ser consideradas como asociaciones privadas», así como que ni el Obispo de Algarve ni el Consejo

9 Conferencia Episcopal Portuguesa, «Nota Pastoral sobre as Misericórdias Portuguesas em Ano Jubilar», art. cit., n.5.

10 Obispo de Algarve, «Decreto: as Misericórdias sao associações públicas», 19 de julio de 1991, in; Lumen 53, 1992, 39.

11 Texto en: Lumen 54, 1993, 11-12.

12 Ibid., nn.3-4.

13 Ibid., nn.5-6.

14 Suprema Signaturae Apostolicum Tribunal, «Sententia definitiva», 24 aprilis 1999 (Prot.N.23966/93 C.A. «De natura publica Misericordiarum diócesis Pharaonensis»).

Pontificio para los Laicos violaron la ley al dar los decretos recurridos, ya que, entre otras consideraciones, «las obras que han ejercido las Misericordias y que distinguen a las mismas Misericordias son las que, según el Código vigente, pueden ejercer las asociaciones públicas», por lo que se confirmaba la legitimidad de la Declaración conjunta de los Obispos Portugueses y del Obispo de Algarve declarando que las Misericordias portuguesas eran asociaciones públicas de fieles<sup>15</sup>.

Esta sentencia, sin embargo, no hizo cambiar la opinión de algunos sectores vinculados a las Misericordias que, al mismo tiempo que subrayaban la eclesialidad de las mismas, manifestaban la personalidad jurídica privada de las mismas en clara oposición tanto a lo declarado por los Obispos portugueses como a lo decretado por el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica. Mucho más recientemente, la Conferencia Episcopal Portuguesa publicó un Decreto General sobre las Asociaciones de Fieles en el que se detallaban las normas canónicas que específicamente afectaban a las asociaciones públicas y a las asociaciones privadas<sup>16</sup>.

El Decreto General sobre las Misericordias portuguesas, ratificado mediante la preceptiva «recognitio» por la Congregación para los Obispos mediante decreto del 17 de junio de 2010, recopila toda esta doctrina y resuelve las dudas que pudieran existir sobre la naturaleza canónica de estas asociaciones de fieles. En el preámbulo del mismo se indican, brevemente, las ideas ya expuestas anteriormente: «las Misericordias Portuguesas, instituidas para ejercer la caridad, sobre todo a través de las catorce obras de misericordia, siempre lo hicieron en nombre del pueblo cristiano... y de la autoridad eclesiástica que les concedió erección canónica y les permitió el ejercicio del culto público en iglesias propias y con capellanes designados para ello», por lo que su naturaleza eclesial «jamás fue puesta en duda... siempre fueron reconocidas como Hermandades con la responsabilidad de organización de actos de culto y del ejercicio de la caridad cristiana», y que con la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1983 surgieron dudas «en cuanto a la naturaleza jurídica de... las Misericordias, dada la nueva distinción entre asociaciones públicas y asociaciones privadas». Por ello, y teniendo en cuenta que:

15 Decisión similar a la de otro Decreto, del 15 de septiembre de 2000, del Consejo Pontificio de Laicos por el que se declaraba que las Cofradías y Hermandades españolas eran asociaciones públicas de fieles. Véase el texto en: BOA Sevilla 141, 2000, 439-44.

16 Conferência Episcopal Portuguesa, «Decreto Geral: Normas Gerais das Associações de Fieis», 4 de abril de 2008, in: Lumen 2, 2008, 6-27.

- «la Autoridad eclesiástica intervino, habitualmente, en la existencia y acción de las Hermandades de Misericordia a través de actos jurídicos»;
- «las Misericordias tienen, en su mayor parte, erección canónica y estatutos aprobados por el Ordinario diocesano»;
- «mantienen culto público en iglesias y capillas propias con capellán nombrado»;
- «continúan dedicándose a actividades de pastoral social de gran importancia».

Por todo ello, como ya hemos indicado, la Conferencia Episcopal Portuguesa consideró, a través de una Declaración del 15 de noviembre de 1989, que las Misericordias portuguesas eran asociaciones públicas de fieles, con los derechos y obligaciones que se derivan de este régimen canónico. Y, de acuerdo con la doctrina y teniendo en cuenta las decisiones ya citada del Consejo Pontificio para los Laicos y del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, así como las «Normas Generales de las Asociaciones de Fieles», promulgadas por la Conferencia Episcopal Portuguesa en el año 2008, señalan que, de acuerdo con su personalidad jurídica pública, las Misericordias portuguesas están sujetas a las obligaciones concretas, que son las típicas de las asociaciones públicas de fieles y que se enumeran para, creemos, intentar evitar inútiles conflictos: su erección canónica se realiza por la autoridad eclesiástica competente, a la que quedan sujetas, recibiendo «la misión canónica para perseguir sus fines en nombre de la Iglesia católica»; sus estatutos, así como su revisión o modificación, necesitan la aprobación de la autoridad eclesiástica competente; se gobiernan libremente estando sometidas a la vigilancia de la «superior dirección de la autoridad eclesiástica»; administran libremente sus propios bienes temporales pero, al ser considerados como bienes eclesiásticos, también están sujetos a la dirección superior de la autoridad eclesiástica competente, por lo que le deben rendir cuentas de su administración todos los años y están sujetos a otros controles; los cargos elegidos deben ser confirmados por la autoridad eclesiástica ante la que cabe presentar recurso jerárquico «contra las decisiones tomadas por las mesas administrativas o por las asambleas generales de las Misericordias»; la autoridad eclesiástica puede, con justa causa, «remover a los dirigentes de las Misericordias»; puede «nombrar un comisario y una comisión provisional de gestión para... dirigir temporalmente la Misericordia», y puede también suprimirlas siguiendo para ello los cauces establecidos en la legislación canónica.

El Decreto General, en suma, ratifica la personalidad canónica pública de las Misericordias portuguesas, añadiendo la preceptiva «recognitio»

de la Sede Apostólica, y enumera las principales obligaciones que se deben de esta naturaleza canónica, y que son obligaciones comunes a todas las asociaciones públicas de fieles. La Conferencia Episcopal Portuguesa pretende con ello clarificar, una vez más, la naturaleza canónica de las Misericordias y evitar futuros conflictos inútiles.

Federico R. Aznar Gil

Universidad Pontificia de Salamanca

