



**DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI
A LOS PARTICIPANTES EN LA CONGREGACIÓN PLENARIA DEL
TRIBUNAL SUPREMO DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA
Sala del Consistorio. Viernes 4 de febrero de 2011¹**

*Señores cardenales,
venerados hermanos en el episcopado y en el sacerdocio;
queridos hermanos y hermanas:*

Ante todo deseo saludar cordialmente al prefecto de la Signatura apostólica, el señor cardenal Raymond Leo Burke, a quien agradezco las palabras con las que ha introducido este encuentro. Saludo a los señores cardenales, y a los obispos miembros del Tribunal supremo, al secretario, a los oficiales y a todos los colaboradores que desempeñan su ministerio cotidiano en el dicasterio. Dirijo también un cordial saludo a los referendarios y a los abogados.

Esta es la primera oportunidad de encontrarme con el Tribunal de la Signatura apostólica después de la promulgación de la *Lex propria*, que firmé el 21 de junio de 2008. Precisamente en el transcurso de la preparación de esa ley surgió el deseo de los miembros de la Signatura de poder dedicar —en la forma común de todo dicasterio de la Curia romana (cf. const. ap. *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, art. 11; Reglamento general de la Curia romana, 30 de abril de 1999, art. 112-117)— una periódica *congregatio plenaria* a la promoción de la recta administración de la justicia en la Iglesia (cf. *Lex propria*, art. 112). La función de este Tribunal, de hecho, no se limita al ejercicio supremo de la función judicial, sino que también lleva a cabo como oficio propio, en el ámbito ejecutivo, la supervisión de la recta administración de la justicia

¹ Versión en varios idiomas, la versión que aquí publicamos y comentamos está tomada de: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110204_segnatura-apostolica_sp.html. (Consulta 13 mayo 2011).

en el *Corpus Ecclesiae* (cf. const. ap. *Pastor bonus*, art. 121; *Lex propria*, art. 32). Esto implica, entre otras cosas, como la *Lex propria* indica, la recogida actualizada de información sobre el estado y la actividad de los tribunales locales a través del informe anual que cada tribunal tiene que enviar a la Signatura apostólica; la organización y elaboración de los datos que vienen de ellos; la identificación de estrategias para la valoración de los recursos humanos e institucionales en los tribunales locales, así como el ejercicio constante de la función de orientación dirigida a los moderadores de los tribunales diocesanos e interdiocesanos, a los que compete institucionalmente la responsabilidad directa de la administración de la justicia. Se trata de una obra coordinada y paciente, destinada sobre todo a proveer a los fieles una administración correcta de la justicia, rápida y eficiente, como pedí, respecto a las causas de nulidad matrimonial, en la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*: «Donde existan dudas legítimas sobre la validez del matrimonio sacramental contraído, se debe hacer todo lo necesario para averiguar su fundamento. Es preciso también asegurar, con pleno respeto del derecho canónico, que haya tribunales eclesiásticos en el territorio, su carácter pastoral, así como su correcta y pronta actuación. En cada diócesis ha de haber un número suficiente de personas preparadas para el adecuado funcionamiento de los tribunales eclesiásticos. Recuerdo que «es una obligación grave hacer que la actividad institucional de la Iglesia en los tribunales sea cada vez más cercana a los fieles» (n. 29). En esa ocasión me referí a la instrucción *Dignitas connubii*, que da a los moderadores y a los ministros de los tribunales, bajo la forma de *vademecum*, las normas necesarias para que las causas matrimoniales de nulidad se traten y definan de la manera más rápida y segura. La actividad de esta Signatura apostólica está dirigida a asegurar que los tribunales eclesiásticos estén presentes en el territorio y que su ministerio sea adecuado a las justas exigencias de rapidez y sencillez a las que los fieles tienen derecho en el tratamiento de sus causas, cuando, según su competencia, promueve la erección de tribunales interdiocesanos; provee con prudencia la dispensa de los títulos académicos de los ministros de los tribunales, aunque verificando su pericia real en el derecho sustantivo y procesal; concede las necesarias dispensas de leyes procesales cuando el ejercicio de la justicia requiere, en un caso particular, la *relaxatio legis* para conseguir el fin pretendido por la ley. Esta es también una obra importante de discernimiento y de aplicación de la ley procesal.

Ahora bien, la supervisión de la administración recta de la justicia sería insuficiente si no incluyera también la función de tutela de la recta jurisprudencia (cf. *Lex propria*, art. 111 § 1). Los instrumentos de conocimiento y de intervención, de los que la *Lex propria* y la posición institucional proveen a esta Signatura apostólica, permiten una acción que, en coordinación con el Tribunal de la Rota romana (cf. const. ap. *Pastor bonus*, art. 126), es providencial

para la Iglesia. Las exhortaciones y las prescripciones con las que esta Signatura apostólica acompaña las respuestas a los informes anuales de los tribunales locales, con frecuencia recomiendan a los respectivos moderadores el conocimiento y la adhesión tanto a las directrices propuestas en los discursos pontificios anuales a la Rota romana, como a la jurisprudencia rotal común sobre aspectos específicos que resultan urgentes para los diversos tribunales. Por tanto, aliento también la reflexión, a la que os dedicaréis en estos días, sobre la recta jurisprudencia que hay que proponer a los tribunales locales en materia de *error iuris* como motivo de nulidad matrimonial.

Este Tribunal supremo también está comprometido en otro ámbito delicado de la administración de la justicia, que le encomendó el siervo de Dios Pablo VI. En efecto, la Signatura conoce las controversias surgidas por una actuación de la potestad administrativa eclesiástica y a ella remitidas a través del recurso presentado legalmente contra algunos actos administrativos que provienen o han sido aprobados por dicasterios de la Curia romana (cf. const. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, n. 106; cic, can. 1445 § 2; const. ap. *Pastor bonus*, art. 123; *Lex propria*, art. 34). Este es un servicio de vital importancia: la predisposición de instrumentos de justicia —desde la solución pacífica de las controversias hasta el tratamiento y definición judicial de las mismas— constituye el ofrecimiento de un lugar de diálogo y de restablecimiento de la comunión de la Iglesia. Aunque es verdad que a la injusticia se la debe afrontar ante todo con las armas espirituales de la oración, la caridad, el perdón y la penitencia, no se puede excluir, en algunos casos, la oportunidad y la necesidad de que se la afronte con los instrumentos procesales. Estos constituyen, ante todo, lugares de diálogo, que a veces llevan a la concordia y a la reconciliación. No por casualidad el ordenamiento procesal prevé que *in limine litis*, más aún, en cada fase del proceso, haya espacio y ocasión para que «cuando alguien se considere perjudicado por un decreto, se evite el conflicto entre el mismo y el autor del decreto, y que se procure llegar de común acuerdo a una solución equitativa, acudiendo incluso a la mediación y al empeño de personas prudentes, de manera que la controversia se eluda o se dirima por un medio idóneo» (CIC, can. 1733 § 1). Con ese fin se impulsan iniciativas y normativas dirigidas a crear departamentos o consejos que tengan como función, según normas por establecer, buscar y sugerir soluciones equitativas (cf. *ib.*, § 2).

En los demás casos, es decir, cuando no sea posible dirimir la controversia pacíficamente, el desarrollo del proceso contencioso administrativo conllevará la definición judicial de la controversia: también en este caso la actividad del Tribunal supremo mira a la reconstitución de la comunión eclesial, o sea, al restablecimiento de un orden objetivo conforme al bien de la Iglesia. Sólo esta comunión restablecida y justificada a través de la motivación de la deci-

sión judicial puede llevar a una auténtica paz y armonía en la comunidad eclesial. Es lo que significa el conocido principio: *Opus iustitiae pax*. El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles, así como entre ellos y la autoridad eclesiástica. De hecho, la paz interior y la voluntariosa colaboración de los fieles en la misión de la Iglesia brotan de la restablecida conciencia de realizar plenamente la propia vocación. La justicia, que la Iglesia busca a través del proceso contencioso administrativo, puede considerarse como inicio, exigencia mínima y a la vez expectativa de caridad, indispensable y al mismo tiempo insuficiente, si se compara con la caridad de la que vive la Iglesia. Sin embargo, el pueblo de Dios peregrino en la tierra no podrá realizar su identidad como comunidad de amor si en su seno no se respetan las exigencias de la justicia.

Confío a María santísima, *Speculum iustitiae* y *Regina pacis*, el valioso y delicado ministerio que la Signatura apostólica realiza al servicio de la comunión de la Iglesia, a la vez que os expreso a cada uno la seguridad de mi estima y mi aprecio. Sobre vosotros y sobre vuestro compromiso diario invoco la luz del Espíritu Santo y os imparto a todos mi bendición apostólica.

COMENTARIO

Antecedentes

El 4 de febrero de 2011 el Papa Benedicto XVI dirigió un discurso a los miembros del Tribunal supremo de la Signatura apostólica, a quienes recibió en audiencia en la Sala del Consistorio del Palacio Apostólico.

El mismo hecho de este discurso papal es ya de por sí novedoso por el momento en que se produce, por el contexto y por sus destinatarios. Tal y como se enuncia en la misma locución es la primera oportunidad en la que el Papa se dirige a los cardenales, obispos, secretario, oficiales y colaboradores así como a los refrendarios y a los abogados del Tribunal de la Signatura Apostólica desde la promulgación de la *Lex propria* de este organismo, de 21 de junio de 2008.

Este tipo de intervención encuentra su paralelo en los discursos que anualmente el mismo Romano Pontífice dirige al Tribunal de la Rota Romana con motivo de la apertura del año judicial, tal y como expresamente refiere el discurso que ahora comentamos; son alocuciones que constituyen, como es bien sabido, una valiosa fuente de exhortaciones a quienes cooperan en la administración de la justicia eclesial para que revisen su actuación y la vayan ajustando a las exigencias de la Justicia.

Para comprender mejor el contexto e importancia de este discurso no podemos dejar de recordar a los lectores dos hechos importantes que ayuden a situar con cierta perspectiva el momento y los contenidos de este discurso.

De una parte la misma promulgación y entrada en vigor de la *Lex propria* en el año 2008, tras cuatro décadas de espera en las que se aplicaron las nunca oficialmente publicadas *Normae Speciales* de 1968, con todas las particularidades inherentes a tal situación a lo largo de años. De otra parte, en el referido período de cuatro décadas, son de destacar la elaboración de los dos códigos (latino y oriental), así como otra legislación que concernió a la Signatura Apostólica, destacadamente la C. Ap. *Pastor Bonus*.

De la nueva *Lex Propria* de la Signatura apostólica es imprescindible recordar las principales competencias de este Tribunal (arts. 32 a 35): provee a la recta administración de la justicia en la Iglesia, conoce de las cuestiones propiamente judiciales (las querellas de nulidad contra las decisiones definitivas o con fuerza de sentencia definitiva dadas por la Rota Romana, de la restitución *in integrum* contra las decisiones de la Rota Romana etc...), conoce de los recursos contencioso administrativos pudiendo en estos casos examinar, pre-

via petición, además del juicio de ilegitimidad, lo referente a la reparación de los daños causados por el acto ilegítimo, y también le corresponde examinar otras controversias administrativas que le presenten el Romano Pontífice o los Dicasterios de la Curia Romana, así como también los conflictos de competencia entre los mismos Dicasterios, y vigilar sobre la recta administración de la justicia.

El discurso papal se centra fundamentalmente en el desarrollo de esta última competencia, indicándose expresamente la conveniencia de una *Congregatio plenaria* periódica del tribunal para la promoción de la recta administración de la justicia en la Iglesia, contexto de este discurso.

Con estos antecedentes, podemos decir que en estos años se está iniciando una etapa nueva de este secular Tribunal Supremo de la Iglesia, en la que se enmarca este discurso papal. Más allá de las normas procesales y de las referencias concretas en pro de la actuación de la Signatura apostólica, la referida alocución nos atrevemos a decir que contiene prácticamente todos los rasgos sustancialmente definitorios del ser y del hacer de la Signatura apostólica.

Contenidos fundamentales del discurso papal

El discurso contiene como tres bloques temáticos, el primero de ellos sobre la promoción de la recta administración de justicia a favor de los tribunales inferiores; en segundo lugar trata de la tutela de la recta jurisprudencia buscando fomentar la continuidad de criterios; y finalmente trata el tema del recurso contencioso administrativo en cuanto que es tarea de la Signatura apostólica, con un recordatorio de los fundamentos de su actividad procesal y sustantiva.

Concretamente se recuerdan en primer lugar las tareas relacionadas con la *supervisión* de la administración recta de la justicia, marcando como objetivo del Tribunal de la Signatura apostólica el de *promover la recta administración de la justicia en la Iglesia*, pues su misión no es solo juzgar, sino también velar sobre la actuación de los otros tribunales, con el fin de mejorar su trabajo. En este punto se destaca la tarea de recogida de información sobre la actividad de los tribunales y la orientación a los moderadores de los mismos. Se extiende así a la Signatura apostólica, dentro de sus competencias, la obligación grave de hacer que la estructura institucional de la Iglesia en los tribunales sea cada vez más cercana a los fieles; de este modo se citan extremos tan nucleares como el aseguramiento de la existencia de tribunales, rapidez y simplicidad en los procedimientos, dispensa de títulos académicos de los ministros de los tribunales, incluso verificando su pericia real en el derecho sustantivo y procesal; dispensas necesarias de las leyes procesales, todo ello cuando el ejercicio de la justicia requiere, en un caso particular, la *relaxatio legis* para con-

seguir el fin pretendido por la ley. Esta es también una obra importante de discernimiento y de aplicación de la ley procesal.

Un segundo bloque del discurso viene determinado por otra misión de este tribunal que es la *tutela de la recta jurisprudencia*, concretada en velar porque la jurisprudencia de los tribunales locales y de la Rota sean coherentes con la doctrina y entre sí especialmente en los casos de nulidad. Hay una llamada, que entendemos que no es baladí, a la acción coordinada con la Rota Romana.

Entendemos que esta tarea deriva del hecho de que una recta jurisprudencia implica una interpretación recta de la ley. La jurisprudencia la hacen los órganos judiciales, mientras que la vigilancia es tarea de la Signatura apostólica en ejercicio del poder administrativo-ejecutivo. Por tanto la jurisprudencia es recta en tanto en cuanto deriva de la recta aplicación de la ley; y garantizar la recta interpretación de la ley no solo corresponde a los tribunales sino también a la autoridad eclesiástica.

Consideramos que en el sentido indicado, el Papa ratifica en el discurso la praxis de la Signatura apostólica de recomendar a los moderadores de los tribunales la adhesión a las directivas de los discursos pontificios anuales a la Rota Romana, así como también a la jurisprudencia rotal, concretando el objeto de estudio del encuentro: el *error iuris* como motivo de nulidad matrimonial.

Por tanto estas tareas de vigilancia de la administración recta de la justicia y de tutela de la recta jurisprudencia afectan a la ley tanto en su expresión de norma sustantiva como procesal, y en ello se van a ver implicados todos los tribunales de la Iglesia.

Un tercer bloque de la alocución lo constituye la referencia a uno de los campos de actuación de la Signatura, que es el de dirimir recursos contencioso-administrativos provenientes fundamentalmente de las controversias surgidas por una actuación de la potestad administrativa eclesiástica y a ella remitidas a través del recurso presentado legalmente contra algunos actos administrativos que provienen o han sido aprobados por dicasterios de la Curia romana (art. 34 LP). Esta tarea fue confiada a este tribunal por Pablo VI en la Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae* del año 1967. En este sentido, se hace una exhortación a la «*resolución pacífica*» como cauce previo al contencioso constituyendo «*un lugar de diálogo y de restablecimiento de la comunión de la Iglesia*».

A pesar de que el Tribunal Supremo de la Signatura apostólica conoce de los recursos con un margen limitado, a modo de lo que pueden hacer los Tribunales supremos o de casación de las naciones, no por ello el Romano Pontífice se sustrae en esta alocución de exponer con claridad enunciados de principios teológicos y pastorales que, según reiteradas alocuciones papales, no han de ser desconocidos en la tarea judicial, tampoco en la del Tribunal supremo de la Signatura apostólica.

A partir de la ya citada referencia expresa al recurso contencioso administrativo, expone el Santo Padre los rasgos definitorios del proceso en la Iglesia, y a los que no debe ser ajeno quien pretenda resolver las controversias que surjan con verdadera justicia. De este modo se aconseja el criterio de que se recurra a la vía procesal como recurso extremo, lo que expone en los términos de que aunque se ha de enfrentar la injusticia *«en primer lugar, con las armas espirituales de la oración, de la caridad, del perdón y de la penitencia, no se puede excluir, en algún caso, la oportunidad y la necesidad de que sea respondida con los instrumentos procesales»*. Para prevenir la controversia procesal, tanto administrativa como judicial, se citan los medios de evitación o prevención de conflictos, lo que en el discurso se denominan «instituciones de oficio o consejos» que busquen y sugieran soluciones equitativas, una especie de unidades de mediación y arbitraje ya contenidas en el canon 1733 del CIC, y que ahora son recordadas.

Permítasenos la digresión de considerar que la opción por favorecer la composición pacífica de las controversias cuyas materias puedan ser objeto de tal tratamiento, resulta sin duda un ámbito susceptible de ser potenciado, instaurado o institucionalizado en las iglesias particulares; si se crean instancias con estos fines y resulten bien configuradas, con personal adecuadamente preparado, y con la necesaria imparcialidad pueden cumplirse los fines que expone el Papa en este discurso y prevenirse litigios susceptibles de ser resueltos de este modo. Incluso en algunos ámbitos como el derecho de religiosos o de asociaciones de fieles pueden resultar instancias muy útiles en momentos delicados. Su necesidad y utilidad vendrá determinada no por la cuantía de los asuntos sino por la importancia del papel conciliador que se puede encomendar a estos organismos.

En la parte final del discurso, entendemos que muy reiterativamente, se recalca de nuevo cuanto subyace al proceso mismo, cuanto está en el cimiento de toda norma procesal e incluso sustantiva. Son ideas que la definición judicial de las controversias no puede olvidar tales como que la necesidad de reconstitución de la comunión eclesial y de justicia es objeto de los mismos procesos en la Iglesia —idea muy reiterada también en los discursos papales al Tribunal de la Rota romana—. Esta finalidad de reconstitución de la comunión eclesial se va a llevar a cabo por medio de las resoluciones judiciales a las que se exige expresamente la característica de que han de ser motivadas, algo que no siempre fue así.

Las palabras finales del discurso sintetizan brillantemente el núcleo que inspira el mismo proceso contencioso administrativo: la búsqueda de la caridad —excelso bien del que se vive la Iglesia— que se ayuda de la justicia que siempre ha de ser respetada.

Otras cuestiones

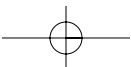
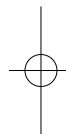
No podemos dejar de citar otras dos cuestiones o referencias: una transversal y otra ocasional, ambas contenidas en el discurso; ambas tienen su interés desde el punto de vista canónico. En varios lugares del discurso se revisa el tema de la administración correcta de la justicia, rápida (cuatro citas) y eficiente. Esta idea de la corrección y celeridad ya estaba contenida en el n° 29 de la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* del año 2007, y es expresamente reproducida. Además enlazando con esa cita se hace una referencia a la instrucción *Dignitas connubii* del año 2005 de la que se afirma en una más que interesante referencia al valor de la instrucción que la misma «*da a los moderadores y a los ministros de los tribunales, bajo la forma de vademecum, las normas necesarias para que las causas matrimoniales de nulidad se traten y definan de la manera más rápida y segura*».

La supervisión y tutela de la actividad de los tribunales inferiores, así como la resolución de los recursos por parte de la Signatura apostólica, habrán de orientarse en consecuencia a pautas como las contenidas en este discurso; habrá pues que considerar que estas actuaciones no pueden tener un fin distinto que ayudar a mejorar no solo el contenido de las resoluciones de los tribunales, sino además la misma existencia y cualidades de los mismos, respetándose sus respectivos ámbitos de actuación, y la legislación aplicable a cada caso.

En definitiva, esta intervención del Papa hace que la tarea del Tribunal supremo de la Signatura apostólica sea más divulgada y en definitiva potenciada. La *Lex propria* contiene en sí misma elementos muy valiosos en lo procesal y también en lo sustantivo, los cuales deben ser desarrollados no solamente por la aplicación procesal de los mismos, sino que también la divulgación, el estudio y la publicación de las actividades del tribunal contribuirán a este fin. Esta divulgación del ser y del hacer del Tribunal de la Signatura Apostólica tras cuarenta años de cierta «indefinición» por la anterior regulación de este Dicasterio, creemos que responde a la previsión de ofrecer a la Iglesia medios jurídicos que den respuesta funcional y ágil a los conflictos y a las cuestiones de diversa naturaleza que se someten a la Signatura apostólica; todo ello en aras a la tutela de los derechos de los fieles que no a una legitimación de la litigiosidad intraeclesial, como han apuntado varios autores. Sin duda alguna que esta intervención del Papa en el contexto de la promoción de la recta administración de la justicia en la Iglesia es una novedosa y valiosísima aportación a este Tribunal supremo y al logro de sus fines, en definitiva, a la tarea de la Justicia en la Iglesia.

Raúl Román Sánchez

Universidad Pontificia de Salamanca





**DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI A LOS
MIEMBROS DE LA ACADEMIA ECLESIASTICA PONTIFICIA**
Sala del Consistorio. Viernes 10 de junio de 2011

Venerado hermano en el episcopado, queridos sacerdotes:

Me alegra encontrarme también este año con la comunidad de los alumnos de la *Academia eclesiástica pontificia*. Saludo al presidente, monseñor Beniamino Stella, y le agradezco las amables palabras con las que ha interpretado también vuestros sentimientos. Os saludo con afecto a todos vosotros, que os preparáis para desempeñar un ministerio particular en la Iglesia.

La diplomacia pontificia, como se la suele llamar, tiene una larguísima tradición, y su actividad ha contribuido de modo notable a plasmar, en la edad moderna, la fisonomía misma de las relaciones diplomáticas entre los Estados. En la concepción tradicional, ya propia del mundo antiguo, el enviado, el embajador, es esencialmente el que ha recibido el encargo de llevar de manera autorizada la palabra del Soberano, y por esto, puede representarlo y negociar en su nombre. La solemnidad del ceremonial, los honores rendidos tradicionalmente a la persona del enviado, que asumían también rasgos religiosos, son en realidad un tributo dado a aquel que representa y al mensaje del que se hace intérprete. El respeto al enviado constituye una de las formas más altas de reconocimiento, por parte de una autoridad soberana, del derecho a existir, en un plano de igual dignidad, de sujetos distintos de sí mismo. Así pues, acoger a un enviado como interlocutor, recibir su palabra, significa poner las bases de la posibilidad de una coexistencia pacífica. Se trata de un papel delicado, que exige, por parte del enviado, la capacidad de transmitir esa palabra de manera fiel y, al mismo tiempo, lo más respetuosa posible de la sensibilidad y la opinión de los demás, y eficaz. Aquí radica la verdadera habilidad del diplomático y no, como a veces se cree erróneamente, en la astucia o en comportamientos que representan más bien degeneraciones de la práctica diplomática. Lealtad, coherencia y profunda humanidad son las virtudes fundamentales de todo enviado, que está llamado a poner no sólo su trabajo y sus cualidades, sino, en cierto modo, toda su persona al servicio de una palabra que no es suya.

Las rápidas transformaciones de nuestra época han cambiado profundamente la figura y el papel de los representantes diplomáticos, pero su misión sigue siendo esencialmente la misma: ser el intermediario de una correcta comunicación entre los que ejercen la función de gobierno y, por consiguiente, instrumento de construcción de la comunión posible entre los pueblos y de la consolidación entre ellos de relaciones pacíficas y solidarias.

¿Cómo se sitúan, en todo esto, la persona y la acción del diplomático de la Santa Sede, que obviamente presenta aspectos muy particulares? Este, en primer lugar —como se ha destacado muchas veces— es un sacerdote, un obispo, un hombre que ya ha elegido vivir al servicio de una Palabra que no es la suya. De hecho, es un servidor de la Palabra de Dios, y, como todo sacerdote, ha recibido una misión que no puede realizarse a tiempo parcial, sino que le exige ser, con toda su vida, una resonancia del mensaje que le ha sido confiado, el mensaje del Evangelio. Precisamente sobre la base de esta identidad sacerdotal, muy clara y vivida de modo profundo, se inserta, con cierta naturalidad, la tarea específica de hacerse portador de la palabra del Papa, del horizonte de su ministerio universal y de su caridad pastoral con respecto a las Iglesias particulares y frente a las instituciones en las que se ejerce legítimamente la soberanía en el ámbito estatal o de las organizaciones internacionales.

En el cumplimiento de esta misión, el diplomático de la Santa Sede está llamado a hacer fructificar sus dotes humanas y sobrenaturales. Se comprende bien que, en el ejercicio de un ministerio tan delicado, el cuidado de la propia vida espiritual, la práctica de las virtudes humanas y la formación de una sólida cultura vayan de la mano y se apoyen mutuamente. Son dimensiones que permiten mantener un profundo equilibrio interior, en un trabajo que exige, entre otras cosas, capacidad de apertura al otro, ecuanimidad de juicio, distancia crítica de las opiniones personales, sacrificio, paciencia, constancia y a veces también firmeza en el diálogo con todos. Por otro lado, el servicio a la persona del Sucesor de Pedro, que Cristo constituyó como principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión (cf. Concilio Vaticano I, *Pastor aeternus*, Denz. 1821 (3051); concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 18), permite vivir en constante y profunda referencia a la catolicidad de la Iglesia. Y donde hay apertura a la objetividad de la catolicidad, allí está también el principio de una auténtica personalización: la vida dedicada al servicio del Papa y de la comunión eclesial es, bajo este aspecto, sumamente enriquecedora.

Queridos alumnos de la Academia eclesiástica pontificia, al compartir con vosotros estos pensamientos, os exhorto a comprometeros a fondo en el camino de vuestra formación; y, en este momento, pienso, con particular reconocimiento, en los nuncios, en los delegados apostólicos, en los observadores permanentes y en todos los que prestan servicio en las representaciones pontificias esparcidas por el mundo. De buen grado os imparto la bendición apostólica a vosotros, al presidente, a sus colaboradores y a la comunidad de las religiosas Franciscanas Misioneras del Niño Jesús.

COMENTARIO¹

Como todos los años en el mes de junio, el Papa ha recibido en audiencia privada a los superiores y alumnos de la Pontificia Academia Eclesiástica. Este encuentro anual, además de estrechar la relación entre el Romano Pontífice y los futuros diplomáticos de la Santa Sede, como «*servidores Petrinos*», permite al Papa expresar sus líneas orientativas sobre la diplomacia pontificia.

Con un discurso sencillo e ideas claras, Benedicto XVI ha aprovechado esta ocasión para dirigirse tanto a la diplomacia vaticana, como al mundo diplomático en general. En este sentido podríamos dividir su discurso en dos partes: una primera, referida a la diplomacia en general, recordando el significado de la concepción tradicional del enviado o embajador, con una concreción específica en la persona y acción del diplomático pontificio; y otra segunda, en la que centra su discurso en la formación específica de los futuros miembros del cuerpo diplomático de la Santa Sede sobre la base de su identidad sacerdotal.

En la primera parte de su discurso, el Romano Pontífice recuerda la larga tradición de la diplomacia de la Santa Sede y cómo «*su actividad ha contribuido de modo notable a plasmar, en la edad moderna, la fisonomía misma de las relaciones diplomáticas entre los Estados*».

Con ello, el Papa no sólo reafirma la importancia de la presencia de la Santa Sede en los foros internacionales, tanto bilaterales como multilaterales, por su historia, tradición y voz de conciencia moral, sino que, además, manifiesta claramente su intención de defender la presencia pública de la Iglesia y su labor en el mundo actual, como había afirmado recientemente en su último Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, en el que recordaba que «*las comunidades cristianas con su patrimonio de valores y principios, han contribuido mucho a que las personas y los pueblos hayan tomado conciencia de su propia identidad y dignidad, así como a la conquista de instituciones democráticas y a la afirmación de los derechos del hombre con sus respectivas obligaciones. También hoy, en una sociedad cada vez más globalizada, los cristianos están llamados a dar su aportación preciosa al fatigoso y apasionante compromiso por la justicia, al desarrollo humano integral y a la recta ordenación de las realidades humanas, no sólo con un compromiso civil, económico y político responsable, sino también con el testimonio de su propia fe y caridad*»².

1 Benedicto XVI, Discurso a los miembros de la Pontificia Academia Eclesiástica: Vaticano, 10 de junio de 2011, en: L'Osservatore Romano, año XLIII (2.216), n. 25, 19 de junio de 2011, p. 5.

2 Benedicto XVI, La libertad religiosa, camino para la paz. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz: 1 de enero de 2011, en: L'Osservatore Romano, año XLII (2. 190), n. 51, 19 de diciembre de 2010, pp. 2-5.

La contribución de la Santa Sede a lo largo de la historia de la humanidad, se basa precisamente en el respeto por la dignidad y el valor de la persona humana, fundamento de la verdad moral que debe orientar toda acción política y diplomática. Así lo explicita en el citado Mensaje: *«La política y la diplomacia deberían contemplar el patrimonio moral y espiritual que ofrecen las grandes religiones del mundo, para reconocer y afirmar aquellas verdades, principios y valores universales que no pueden negarse sin negar la dignidad de la persona humana. Pero, ¿qué significa, de manera práctica, promover la verdad moral en el mundo de la política y de la diplomacia? Significa actuar de manera responsable sobre la base del conocimiento objetivo e íntegro de los hechos; quiere decir desarticular aquellas ideologías políticas que terminan por suplantar la verdad y la dignidad humana, y promueven falsos valores con el pretexto de la paz, el desarrollo y los derechos humanos; significa favorecer un compromiso constante para fundar la ley positiva sobre los principios de la ley natural. Todo esto es necesario y coherente con el respeto de la dignidad y el valor de la persona humana, ratificado por los Pueblos de la tierra en la Carta de la Organización de las Naciones Unidas de 1945, que presenta valores y principios morales universales como referencia para las normas, instituciones y sistemas de convivencia en el ámbito nacional e internacional»*³.

En lo que calificamos como primera parte del discurso, Benedicto XVI recuerda que en la *«concepción tradicional [...] el enviado o embajador, es esencialmente el que ha recibido el encargo de llevar de manera autorizada la palabra del Soberano»*, por lo que *«los honores rendidos tradicionalmente a la persona del enviado [...] son en realidad un tributo dado a aquél que representa y al mensaje del que se hace intérprete»*. Se trata de una delicada misión *«que exige, por parte del enviado, la capacidad de transmitir esa palabra de manera fiel y, [...] respetuosa»*. Precisamente —asevera el Papa— *«aquí radica la verdadera habilidad del diplomático [...] llamado a poner no sólo su trabajo y sus cualidades, sino, en cierto modo, toda su persona al servicio de una palabra que no es suya»*.

Dirigiéndose todavía al mundo diplomático en general, advierte que *«las rápidas transformaciones de nuestra época han cambiado profundamente la figura y el papel de los representantes diplomáticos, pero su misión sigue siendo esencialmente la misma: ser el intermediario de una correcta comunicación entre los que ejercen la función de gobierno y, por consiguiente, instrumento de construcción de la comunión posible entre los pueblos y de la consolidación entre ellos de relaciones pacíficas y solidarias»*.

3 Benedicto XVI, La libertad religiosa..., cit.

Sabemos que Benedicto XVI no es un político, ni tiene un programa estratégico geopolítico, pero sabe que la diplomacia puede y debe ser un *«instrumento de comunión entre pueblos»* y de *«consolidación de relaciones pacíficas y solidarias»*, como lo ha sido tantas veces en la historia. Esta concepción de la diplomacia sigue la misma línea de aquello que había expresado en su Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, en el año 2008: *«La diplomacia es, en cierta manera, el arte de la esperanza. Ella vive de la esperanza e intenta discernir incluso sus signos más tenués. La diplomacia debe dar esperanza»*⁴. Por este motivo, en el *«papel delicado»* del diplomático recae el éxito de la diplomacia como instrumento de comunión y de paz.

La actualidad del mensaje del Romano Pontífice queda corroborada por los preocupantes conflictos que persisten hoy en día en diversas partes del mundo, amenazando la paz y la comunión entre los pueblos. Ahí es donde la diplomacia debe actuar y llevar esperanza a tantos lugares e individuos concretos que sufren la violencia de las armas y de otras amenazas atroces.

En la segunda parte del discurso, dirigiéndose a sus futuros colaboradores como servidores de *«la persona del Sucesor de Pedro»* en el mundo, Benedicto XVI centra su reflexión en torno al perfil e identidad del diplomático pontificio, que debe *«hacerse portador de la palabra del Papa»*.

Refiere el Papa que el diplomático de la Santa Sede es, en primer lugar, *«un sacerdote, un obispo, un hombre que ya ha elegido vivir al servicio de una Palabra que no es la suya»*. Y en virtud de esta *«identidad sacerdotal»* tiene la *«tarea específica de hacerse portador de la palabra del Papa»*. Ésta es, justamente, la particularidad —o lo específico— de los diplomáticos pontificios, ser ante todo *«un sacerdote, un obispo»*, ser, en definitiva, un hombre que ha elegido dedicar su vida al servicio de la Palabra de Dios: *«una misión que no puede realizarse a tiempo parcial, sino que le exige ser, con toda su vida, una resonancia del mensaje que le ha sido confiado, el mensaje del Evangelio»*.

Sobre la base de esta identidad sacerdotal, que el Papa define como *«muy clara y vivida de modo profundo, se inserta, con cierta naturalidad, la tarea específica de hacerse portador de la palabra del Papa»*, es decir, de quien entra a formar parte de la diplomacia pontificia.

Resulta evidente que la característica esencial del diplomático pontificio que el Papa quiere subrayar en su discurso es la identidad sacerdotal, así como la primacía sacerdotal —primero es sacerdote y después diplomático—

⁴ Benedicto XVI, Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, con motivo de las Felicitaciones de Año Nuevo: Vaticano, 7 de enero de 2008, en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080107_diplomatic-corps_sp.html.

en la vida de los sacerdotes que sirven *«a la persona del Sucesor de Pedro»*. Por tanto, los alumnos de la Pontificia Academia Eclesiástica, cuando están en pleno ejercicio de su ministerio, son verdaderos diplomáticos, pero ante todo son sacerdotes; lo que, además de ser condición *sine qua non* para ingresar en la Diplomacia pontificia, es lo que caracteriza su identidad y naturaleza. Previamente, cada uno de ellos, *«ya ha elegido vivir al servicio de una Palabra que no es la suya»*, lo que les hace ya testigos y portadores de un mensaje divino, y *«como todo sacerdote, ha recibido una misión que no puede realizarse a tiempo parcial, sino que le exige ser, con toda su vida, una resonancia del mensaje que le ha sido confiado, el mensaje del Evangelio»*.

De esta forma, el asumir la tarea de diplomático pontificio, no es un simple añadido a la misión sacerdotal, sino que *«se inserta, con cierta naturalidad»* en el estado sacerdotal. En el caso del diplomático pontificio, la misión recibida por su ordenación sacerdotal se concreta al servicio de Cristo y de su Iglesia en *«la tarea específica de hacerse portador de la palabra del Papa, del horizonte de su ministerio universal y de su caridad pastoral con respecto a las Iglesias particulares y frente a las instituciones en las que se ejerce legítimamente la soberanía en el ámbito estatal o de las organizaciones internacionales»*. Su ministerio sacerdotal se formaliza y se realiza en esta misión específica que la Iglesia le ha confiado.

En este sentido, si *«lealtad, coherencia y profunda humanidad son las virtudes fundamentales de todo enviado»*, considera Benedicto XVI que deben estar presentes también y principalmente en el diplomático pontificio, no porque sea diplomático, sino porque antes es un sacerdote, y como tal, debe tener presentes y cultivar éstas y otras virtudes inherentes a su identidad sacerdotal.

Por consiguiente, el diplomático pontificio jamás podrá olvidar su identidad sacerdotal. Si lo hiciera provocaría una ruptura entre su misión y su vida, ya que él es una *vida sacerdotal* y tiene una *misión sacerdotal*; además, dañaría la acción y el servicio del sucesor de Pedro, *«que Cristo constituyó como principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión»* y que *«permite vivir en constante y profunda referencia a la catolicidad de la Iglesia»*.

En la fidelidad a la vocación sacerdotal, protagonizada por cada uno de los diplomáticos pontificios, radica la eficacia del servicio diplomático de la Santa Sede, ya que esta misión a ellos confiada se inserta plenamente en el ser sacerdotal, como expresa el Papa: *«En el cumplimiento de esta misión, el diplomático de la Santa Sede está llamado a hacer fructificar sus dotes humanas y sobrenaturales»*, por eso —continúa el Papa— *«se comprende bien que, en el ejercicio de un ministerio tan delicado, el cuidado de la propia vida espiritual, la práctica de las virtudes humanas y la formación de una sólida cultura vayan de la mano y se apoyen mutuamente. Son dimensiones que permiten*

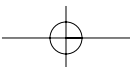
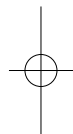
mantener un profundo equilibrio interior, en un trabajo que exige, entre otras cosas, capacidad de apertura al otro, ecuanimidad de juicio, distancia crítica de las opiniones personales, sacrificio, paciencia, constancia y a veces también firmeza en el diálogo con todos».

Concluye, pues, este discurso a los alumnos de la Pontificia Academia Eclesiástica con la siguiente exhortación: *«comprometeros a fondo en el camino de vuestra formación»*, humana y sacerdotal, para que hagan *«fructificar sus dotes humanas y sobrenaturales»*.

En definitiva, aunque Benedicto XVI no sea un político ni un diplomático de carrera, sí es un maestro de la fe que desea enseñar la grandeza y la alegría de ser cristiano hoy, testimoniando la esperanza y la humildad con palabras y gestos que no sólo tocan siempre el núcleo de la fe sino que, además, manifiestan cómo ésta puede inspirar toda vida humana.

Ricardo Cardoso

Universidad Pontificia de Salamanca





**DISCURSO DE BENEDICTO XVI
AL PARLAMENTO FEDERAL ALEMÁN¹
Berlín, 22 de Septiembre de 2011**

*Ilustre Señor Presidente
Señor Presidente del Bundestag
Señora Canciller Federal. Señor Presidente del Bundesrat
Señoras y Señores.*

Es para mi un honor y una alegría hablar ante esta Cámara alta, ante el Parlamento de mi Patria alemana, que se reúne aquí como representación del pueblo, elegido democráticamente, para trabajar por el bien común de la República Federal de Alemania. Agradezco al Señor Presidente del Bundestag su invitación a tener este discurso, así como sus gentiles palabras de bienvenida y aprecio con las que me ha acogido. Me dirijo en este momento a ustedes, estimados señoras y señores, también como un connacional que por sus orígenes está vinculado de por vida y sigue con particular atención los acontecimientos de la Patria alemana. Pero la invitación a tener este discurso se me ha hecho en cuanto Papa, en cuanto Obispo de Roma, que tiene la suprema responsabilidad sobre los cristianos católicos. De este modo, ustedes reconocen el papel que le corresponde a la Santa Sede como miembro dentro de la Comunidad de los Pueblos y de los Estados. Desde mi responsabilidad internacional, quisiera proponerles algunas consideraciones sobre los fundamentos del estado liberal de derecho.

Permítanme que comience mis reflexiones sobre los fundamentos del derecho con un breve relato tomado de la Sagrada Escritura. En el primer Libro de los Reyes, se dice que Dios concedió al joven rey Salomón, con ocasión de su entronización, formular una petición. ¿Qué pedirá el joven soberano

¹ Benedicto XVI, *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán*, 22 de Septiembre de 2011. *L'Observatore Romano*, edición en lengua española, n. 39, domingo 25 de Septiembre de 2011, 9-10.

en este momento tan importante? ¿Éxito, riqueza, una larga vida, la eliminación de los enemigos? No pide nada de todo eso. En cambio, suplica: «Concede a tu siervo un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal» (1 R 3, 9). Con este relato, la Biblia quiere indicarnos lo que en definitiva debe ser importante para un político. Su criterio último, y la motivación para su trabajo como *político*, no debe ser el éxito y mucho menos el beneficio material. La política debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz. Naturalmente, un *político* buscará el éxito, sin el cual nunca tendría la posibilidad de una acción política efectiva. Pero el éxito está subordinado al criterio de la justicia, a la voluntad de aplicar el derecho y a la comprensión del derecho. El éxito puede ser también una seducción y, de esta forma, abre la puerta a la desvirtuación del derecho, a la destrucción de la justicia. «Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?», dijo en cierta ocasión San Agustín². Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo. Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. En un momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. ¿Cómo podemos reconocer lo que es justo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho sólo aparente? La petición salomónica sigue siendo la cuestión decisiva ante la que se encuentra también hoy el político y la política misma.

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación. En el siglo III, el gran teólogo Orígenes justificó así la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor: «Si uno se encontrara entre los escitas, cuyas leyes van contra la ley divina, y se viera obligado a vivir entre ellos..., por amor a la verdad, que, para

2 *De civitate Dei*, IV, 4, 1.

los escitas, es ilegalidad, con razón formaría alianza con quienes sintieran como él contra lo que aquellos tienen por ley...»³.

Basados en esta convicción, los combatientes de la resistencia actuaron contra el régimen nazi y contra otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad. Para ellos era evidente, de modo irrefutable, que el derecho vigente era en realidad una injusticia. Pero en las decisiones de un político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil.

¿Cómo se reconoce lo que es justo? En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano⁴. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico del Iluminismo, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 «los inviolables e inalienables

³ *Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau); cf. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. En: Theol. Phil. 81 (2006) 321-338; citación p. 336; cf. también J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Salzburg-München 1971) 60.

⁴ Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (Augsburg 2010) 11ss; 31-61.

derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo».

Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición contra el derecho religioso, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos. Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su *Carta a los Romanos*, afirma: «Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos... son ley para sí mismos. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...» (*Rm 2, 14s*). Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el «corazón dócil» de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser. Si con esto, hasta la época del Iluminismo, de la Declaración de los Derechos humanos, después de la Segunda Guerra mundial, y hasta la formación de nuestra Ley Fundamental, la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara, en el último medio siglo se produjo un cambio dramático de la situación. La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término. Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. Si se considera la naturaleza —con palabras de Hans Kelsen— «un conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos», entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación que tenga de algún modo carácter ético⁵. Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el *Ethos* y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el *ethos* y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista —y éste es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública— las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del de-

5 Waldstein, op. cit., 15-21.

recho quedan fuera de juego. Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella.

El concepto positivista de naturaleza y razón, la visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso. Pero ella misma no es una cultura que corresponda y sea suficiente en su totalidad al ser hombres en toda su amplitud. Donde la razón positivista es considerada como la única cultura suficiente, relegando todas las demás realidades culturales a la condición de subculturas, ésta reduce al hombre, más todavía, amenaza su humanidad. Lo digo especialmente mirando a Europa, donde en muchos ambientes se trata de reconocer solamente el positivismo como cultura común o como fundamento común para la formación del derecho, reduciendo todas las demás convicciones y valores de nuestra cultura al nivel de subcultura. Con esto, Europa se sitúa ante otras culturas del mundo en una condición de falta de cultura, y se suscitan al mismo tiempo corrientes extremistas y radicales. La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los «recursos» de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo.

Pero ¿cómo se lleva a cabo esto? ¿Cómo encontramos la entrada en la inmensidad, o la globalidad? ¿Cómo puede la razón volver a encontrar su grandeza sin deslizarse en lo irracional? ¿Cómo puede la naturaleza aparecer nuevamente en su profundidad, con sus exigencias y con sus indicaciones? Recuerdo un fenómeno de la historia política reciente, esperando que no se malinterprete ni suscite excesivas polémicas unilaterales. Diría que la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años setenta, aunque quizás no haya abierto las ventanas, ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco, un grito que no se puede ignorar ni rechazar porque se perciba en él demasiada irracionalidad. Gente joven se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones. Es evidente que no hago propaganda de un determinado partido político, nada más lejos de mi intención. Cuando en nuestra relación con la realidad hay algo que no funciona, entonces debemos reflexionar todos seriamente sobre el conjunto, y todos

estamos invitados a volver sobre la cuestión de los fundamentos de nuestra propia cultura. Permitidme detenerme todavía un momento sobre este punto. La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que —me parece— se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana.

Volvamos a los conceptos fundamentales de naturaleza y razón, de los cuales hemos partido. El gran teórico del positivismo jurídico, Kelsen, con 84 años —en 1965— abandonó el dualismo de ser y de deber ser (me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable). Antes había dicho que las normas podían derivar solamente de la voluntad. En consecuencia —añade—, la naturaleza sólo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella. Por otra parte —dice—, esto supondría un Dios creador, cuya voluntad se ha insertado en la naturaleza. «Discutir sobre la verdad de esta fe es algo absolutamente vano», afirma a este respecto⁶. ¿Lo es verdaderamente?, quisiera preguntar. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?

A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico.

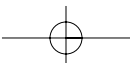
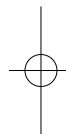
⁶ Citado según Waldstein, op. cit., 19.

Al joven rey Salomón, a la hora de asumir el poder, se le concedió lo que pedía. ¿Qué sucedería si nosotros, legisladores de hoy, se nos concediese formular una petición? ¿Qué pediríamos? Pienso que, en último término, también hoy, no podríamos desear otra cosa que un corazón dócil: la capacidad de distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz. Muchas gracias.

Reichstagsgebäude.

BERLÍN, 22 de Septiembre de 2011

Benedicto PP XVI



COMENTARIO

LA LEY NATURAL COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO Y LA MORAL EN EL DISCURSO DE BENEDICTO XVI AL PARLAMENTO FEDERAL ALEMÁN

1. Actualidad del tema tratado en el Discurso

En los últimos tiempos escuchamos cada día más voces que se levantan insistiendo en la necesidad fundamental de retomar con sistematicidad la doctrina de la *ley natural*, donde enraíza la teoría del Derecho Natural y de los Derechos Humanos¹, que expresan la dignidad trascendente de la persona como «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma» (GS 24 § 3)².

Esta insistencia en la necesidad de retornar a los *verdaderos fundamentos* del Derecho, es la clave de bóveda del edificio doctrinal sobre el que se levantan las enseñanzas del Papa Benedicto XVI en su *Discurso al Parlamento Alemán*, del 22 de Septiembre de 2011, durante su Viaje Apostólico a Alemania, y que será objeto inmediato de nuestra reflexión.

1 Tengamos en cuenta la multiplicidad de Conferencias y Congresos sobre el tema que se vienen celebrando en los últimos tiempos. Por ejemplo, en esta Universidad Pontificia de Salamanca —con motivo de la celebración del LX aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948)—, tuvo lugar, en octubre de 2008, un Congreso organizado por el *Instituto Superior de Estudios Europeos y Derechos Humanos*. Dos ejemplos: Mons. Giampolo Crepaldi, Secretario del Pontificio Consejo de Justicia y Paz, en la conferencia de inauguración insistió en la necesidad fundamental de retomar con sistematicidad la doctrina de la *Ley natural*; y Mons. Rino Fisichella, Rector de la Pontificia Universidad Lateranense y Presidente de la Pontificia Academia de la Vida, centró la conferencia de clausura en los Derechos Humanos y el Derecho Natural, señalando la urgencia de recuperar el tema de la *Ley natural* como principio necesario para fundamentar los derechos en una sociedad laica y pluralista. Cf *Ecclesia*, n. 3.439 [2008/XI] 10.

2 Esta afirmación taxativa de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* encierra una riqueza insospechada y una profunda teología de fondo, puesto que —si esto es así— entonces se presume que el resto de las criaturas, el resto de la creación, es amada por Dios en función de algo o de alguien: su finalidad sería servir al hombre, cuyo fin y origen tiene un solo Nombre. Por eso el hombre está en permanente tensión, en movimiento constante —Nos hiciste Señor para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti» (San Agustín, *Confesiones*, 1, 1, 1)—, es decir, hasta que alcance el fin para el que ha sido creado. De hecho, el mismo *Catecismo de la Iglesia Católica* nos lo recuerda: «De todas las criaturas visibles sólo el hombre es «capaz de conocer y amar a su Creador» (GS 12 § 3); es «la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (GS 24 § 3); sólo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad» (CIC n. 356).

Las diversas enseñanzas magisteriales sobre la *ley natural* jalonan la historia doctrinal de los diversos Pontificados. Basten, como ejemplo, las últimas declaraciones de Juan Pablo II durante su segundo *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* en el año 1995, donde sostuvo la existencia de una «ley moral universal inscrita en el corazón del hombre», base para un diálogo entre hombres y pueblos³. También Benedicto XVI, en el año 2008, ante esta misma Asamblea, defendió que «los derechos reconocidos y enunciados en la Declaración [...] se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones»⁴. Por eso la *ley natural*, su reconocimiento y respeto, se nos presenta como «la gran base para el diálogo» —en expresión de Benedicto XVI— no sólo interreligioso, sino también entre creyentes y no creyentes⁵.

Por su parte, el Secretario de Estado, cardenal Bertone, hacia finales de ese mismo año 2008, sostuvo que «la ley natural permite a todos hallar una raíz común, incluso a posiciones que, aun teniendo un fundamento ético diferente, no están dispuestas a ceder ante el abandono de la verdad que es co-

3 La primera vez fue el 3 de Octubre de 1979. El segundo discurso fue el 5 de octubre de 1995, con motivo del I aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Entonces sostuvo que «existen realmente unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal [...]. Nos recuerdan también que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos [...]. La ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de «gramática» que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro». Juan Pablo II, *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 5 de Octubre de 1995. *Ecclesia*, n. 2.759 [1995/II] 1575. Benedicto XVI volvería a utilizar esta expresión —«gramática»— (entendida como *ley natural* o *ley moral universal*: conjunto de normas morales inscritas en nuestra naturaleza) en el contexto de su *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del año 2007 recordando las palabras de su Predecesor, y explicando que esa «gramática» trascendente, es decir, el conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad, está inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios. Como he querido reafirmar recientemente, «creemos que en el origen está el Verbo eterno, la Razón y no la Irracionalidad» (cf *Homilía en la explanada de Isling en Ratisbona*, 12 de Septiembre de 2006). Por tanto, la paz es también una tarea que a cada uno exige una respuesta personal coherente con el plan divino. El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que *el respeto de la «gramática» escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*. Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, n. 3.

4 Benedicto XVI, *Discurso durante el encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 18 de Abril de 2008. *Ecclesia*, n. 3.411 [2008/I] 617-618.

5 Dice expresamente: «las normas del derecho natural no han de considerarse como directrices que se imponen desde fuera, como si coartaran la libertad del hombre. Por el contrario, deben ser acogidas como una llamada a llevar a cabo fielmente el proyecto divino universal inscrito en la naturaleza del ser humano. Guiados por estas normas, los pueblos —en sus respectivas culturas— pueden acercarse así al misterio más grande, que es el misterio de Dios. Por tanto, el reconocimiento y el respeto de la ley natural son también hoy la gran base para el diálogo entre los creyentes de las diversas religiones, así como entre los creyentes e incluso los no creyentes. Éste es un gran punto de encuentro y, por tanto, un presupuesto fundamental para una paz auténtica». Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, n. 3, § 2.

mún a todo el género humano»⁶. Y, a principios del año 2009, durante la conferencia impartida en la sede de la Conferencia Episcopal Española, con motivo del LX aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, recordó que el Magisterio de la Iglesia no se olvida de fundar los derechos humanos «en Dios, fuente y garantía de todos los derechos, ni tampoco se olvida de enraizarlos en la ley natural [...] que interpela nuestra razón y nuestra libertad, porque ella misma es fruto de verdad y de libertad: la verdad y la libertad de Dios»⁷.

2. El Discurso durante la Ceremonia de Bienvenida⁸, como introducción al Discurso ante el Parlamento Federal Alemán

Estamos ante un viaje del Papa que, a diferencia de los dos anteriores realizados a su Patria natal, se trata de una visita oficial por gentileza del Presidente de la República Federal de Alemania, el Sr. Wulff⁹. Aunque es una visita oficial, que obviamente reforzará las buenas relaciones entre la República Federal de Alemania y la Santa Sede, Benedicto XVI quiere dejar claro desde el primer momento, que no tiene como finalidad «obtener objetivos políticos o económicos, como hacen otros hombres de Estado, sino para encontrar a la gente y hablar con ella de Dios».

Nadie duda que, hoy en día, la sociedad se aparta cada vez más de Dios, huyendo de la verdad y centrándose en la sola utilidad. Por eso el Papa llama la atención sobre la progresiva indiferencia que la sociedad manifiesta respecto a la religión, hasta el punto de que a la hora de tomar decisiones no sólo da prioridad a lo que se considera útil, sino que la cuestión de la verdad llega a verse como un obstáculo. Esta actitud es un error, porque los hombres ne-

6 T. Bertone, *Intervención del Secretario de Estado en el Acto Conmemorativo del LX aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Sala Pablo VI del Vaticano, 10 de Diciembre de 2008. *Ecclesia*, n. 3.452 [2009/II] 24-27.

7 Id., Conferencia sobre *Los derechos humanos en el magisterio de Benedicto XVI*. CEE, Madrid, 5 de Febrero de 2008. *Ecclesia*, n. 3.454 [2009/2] 28-33.

8 Benedicto XVI, *Discurso de bienvenida en el castillo berlinés de Bellevue*, en: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, n. 39, 5. Este discurso —que consideramos antesala del posterior al Parlamento— viene a ser, en palabras del mismo Benedicto XVI, «una breve reflexión sobre la relación recíproca entre religión y libertad». Así lo calificaría pocos días más tarde en la *Audiencia* del miércoles 28 de Septiembre de 2011 en la Plaza de San Pedro. Véase el texto de la *Audiencia* en: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, n. 40, domingo 2 de Octubre de 2011, 1-2. Advertimos que toda frase entrecomillada en este apartado —salvo indicación contraria— es texto literal del *Discurso de bienvenida*.

9 Así comienza el Papa su discurso, reconociendo que se siente «muy honrado por la amable acogida» que le ha dispensado el Presidente de la República «en el Castillo Bellevue», además de «particularmente agradecido [...] por la invitación a esta visita oficial». Cf Benedicto XVI, *Discurso...*, en: *L'Osservatore...*, cit., n. 39, 5.

cesitamos de alguna «base vinculante para nuestra convivencia», pues sin ella el hombre viviría «solo para su individualismo». De ahí que «la religión sea una cuestión fundamental para una convivencia lograda». Ésta no es una afirmación gratuita o interesada del Papa, pues la misma historia nos lo demuestra con los hechos que guarda en su memoria¹⁰.

Recordando al obispo y reformador social Wilhelm von Ketteler, cita aquella frase suya, acertada entonces, actual hoy: «como la religión requiere la libertad, así la libertad tiene necesidad de la religión», puesto que sin «una referencia originaria a una instancia superior», sin poder remitirse a «valores que nada ni nadie pueda manipular», la libertad humana carecería de «auténtica garantía», porque «la libertad solo se desarrolla en la responsabilidad ante un bien mayor»; un bien que «solo existe si es para todos». Por eso todos deben interesarse por su prójimo: la libertad exige solidaridad y «no se puede vivir sin relaciones». De ahí que diga el Papa que «en la convivencia humana no es posible la libertad sin solidaridad». Cuanto hagamos en perjuicio de otros «no es libertad, sino una acción culpable que les perjudica a ellos, y con ello, también a mí». Por eso el hombre solo es auténticamente libre cuando usa sus «fuerzas también para el bien de los demás». Y esto que se predica del hombre y su «ámbito privado», vale «también en el social», puesto que «según el principio de subsidiaridad, la sociedad debe dar espacio suficiente para que las estructuras más pequeñas se desarrollen», al mismo tiempo que debe apoyarlas para que ellas mismas «un día puedan ser autónomas».

10 Ni siquiera las leyes positivas son una base vinculante suficiente para conseguir una «convivencia lograda». Recordemos estas palabras de John Locke (1632-1704), empirista inglés y padre del liberalismo moderno, cuando en uno de sus primeros ensayos intenta argumentar la existencia de una ley de naturaleza o regla de moral: «Ciertamente, las leyes positivas civiles no obligan por virtud de su propia naturaleza o fuerza, ni de ningún otro modo que no sea en virtud de la *ley de la naturaleza*, la cual ordena obedecer a los superiores y mantener la paz pública. De manera que, sin esta ley, los gobernantes quizá por la fuerza y con ayuda de las armas puedan exigir a la multitud que obedezca; pero no puede ponerla bajo una obligación moral» J. Locke, *La ley de la naturaleza*. Estudio preliminar y traducción de C. Mellizo. Ed. Tecnos: Madrid 2007, 13-14. Ya anteriormente, el gran estadista Nicolás Maquiavelo (1469-1527), conocido por su teoría política —sintetizada en la llamada *razón de Estado*, desarrollada y practicada por el cardenal Richelieu (+1642)—, propugnaba, como tantos otros, la separación de Iglesia y Estado. Según Maquiavelo, la acción política no ha de ajustarse a normas morales fijas, sino adoptar una moral política de situación que se atenga a la razón de Estado. En esto consiste el *maquiavelismo* al que no lograron escapar por completo los grandes gobernantes. No obstante —como Hobbes— aludirá a la *religión* por su incidencia social, es decir, por la influencia que ejerce sobre el comportamiento de los hombres en el Estado; de modo que, independientemente de su contenido, es siempre un *instrumentum regni*. Si el estadista puede sacrificar la moral común a la conveniencia política, el pueblo en cambio resulta ingobernable sin el imperio de una moral que, dotada de sanciones religiosas, opere en el mismo sentido que la coacción estatal para contener la inclinación humana al desorden. Cf A. Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental* (Ed. Marsiega: Madrid 1978) 435; cf A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Del Renacimiento a Kant*. Vol. II (Ed. Alianza: Madrid 2007) 16-17.

Concluye el Papa este breve discurso con una llamada de atención a tener en cuenta la Historia, porque también «las páginas oscuras» nos ayudan a «aprender del pasado y recibir impulso para el presente», considerando la «responsabilidad ante Dios y ante el prójimo». Alemania, dice el Papa «necesita de esta dinámica que abarca todos los ámbitos humanos para poder seguir desarrollándose en las circunstancias actuales. Lo requiere en «un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor» (Encíclica *Caritas in veritate*, 21)».

Aprovechando los encuentros que llevará a cabo durante este viaje oficial a Alemania —Berlín, Erfurt, Eichsfeld y Friburgo— Benedicto XVI intentará «ofrecer una pequeña contribución sobre este tema». De hecho, este mismo día por la tarde, durante el *Discurso ante el Parlamento Federal*, propone explícitamente unas «reflexiones sobre los fundamentos del derecho», dejando abierta la cuestión para una reflexión ulterior a nivel universal. Éste será uno de los objetivos del discurso ante el Parlamento —como veremos enseguida—, invitar urgentemente a una discusión pública, porque todavía hoy no está claro qué es lo justo —si consideramos las cuestiones antropológicas fundamentales— y, consiguientemente, qué puede convertirse en Derecho vigente.

3. Discurso ante el Parlamento Federal Alemán¹¹

Podríamos comenzar el comentario directo sobre el texto del *Discurso al Parlamento Federal Alemán* formulando una serie de preguntas que surgen espontáneas tras la lectura atenta del mismo, y que sintetizan toda la argumentación de este magistral discurso¹².

¿Cuáles son los fundamentos del Derecho, y concretamente del Estado liberado de derecho? ¿Qué es lo justo y cómo podemos reconocerlo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el aparente? ¿Existe un consenso general? ¿Hay una *ley natural*? ¿Pueden considerarse la naturaleza y la razón fuentes del Derecho? ¿Es solo una doctrina católica la idea del Derecho Natural? ¿Por qué no podemos dar por válida la

11 Advertimos al lector que toda frase entrecomillada en este apartado —salvo indicación contraria— es texto literal del *Discurso al Parlamento Federal Alemán*, objeto de nuestro trabajo, citado más arriba.

12 No deja de llamar la atención la capacidad de Benedicto XVI para plantear profundos y acuciantes problemas, con exposiciones que son claras para todos; algo propio de un buen maestro y pedagogo, que incluso es capaz de introducir notas de irónico humor —en este caso, por ejemplo, su referencia a la postura de Kelsen: «me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable—, haciendo todavía más amena y entrañable su lectura a los interlocutores, y motivándoles así a una seria consideración de lo expuesto.

concepción positivista de la naturaleza y de la razón? ¿Carece de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva manifestada en la naturaleza presupone una Razón creativa? ¿Qué pedirían a Dios los legisladores de hoy?

Si estas preguntas sintetizan —generalizando—, el contenido del discurso, obviamente los epígrafes que han servido de titular de noticia sobre el mismo, realmente no revelan el profundo y denso contenido que en él hallamos y, consiguientemente, todos ellos se muestran parciales. Podríamos citar algunos ejemplos, como el titular del *Vatican Information Service*: «Responsabilidad ante Dios y reconocimiento de la dignidad humana, fundamentos comunes del Derecho»¹³. O el de *L'Osservatore romano*: «Deber fundamental del político, servir al Derecho y combatir la injusticia»¹⁴.

Estos dos sencillos ejemplos nos revelan la parcialidad de los titulares por la siguiente argumentación: si bien es cierto que «la responsabilidad ante Dios y el reconocimiento de la dignidad humana» podrían ser fundamentos común del Derecho, sin embargo, los *positivistas* —una corriente hoy en día muy influyente a la que dedica el Papa una parte del discurso— en modo alguno aceptarían tal premisa así formulada, como veremos más adelante. En cuanto al segundo titular, es verdad que comienza dirigiéndose a los políticos, y termina con el deseo de que adquieran un «corazón dócil». En realidad, se podría decir que su discurso es una llamada de atención a los políticos —especialmente a los Parlamentos de Occidente—, para que consideren la verdadera base de nuestra Tradición occidental¹⁵ y redescubran los verdaderos criterios para la interpretación y aplicación recta del Derecho y la justicia. Pero este titular tampoco llega a expresar la riqueza ni el mensaje de fondo que nos transmite: la *ley natural* como fundamento común del Derecho y de la Moral, un criterio que en verdad puede servir de base para un fructífero diálogo entre todos los hombres y pueblos; y, por supuesto, para una recta interpretación y aplicación de lo justo y del Derecho.

Esta visita oficial se llevó a cabo bajo el lema «Donde está Dios, allí hay futuro»¹⁶, porque —como explicará pocos días más tarde en su *Audiencia* del 2 de octubre— solamente «Dios es quien da a nuestra vida el sentido más

13 Éste es el epígrafe del titular de sobre el discurso en *Vatican Information Service*, de la Oficina de Prensa de la Santa Sede. 23 de Septiembre de 2011, Año XXI, Núm. 160.

14 Cf *L'Osservatore...*, cit., n. 39, 9.

15 Sobre ésta puede leerse el trabajo del Profesor y actual Decano de la Facultad de Derecho Canónico: J. San José Prisco, *La «Tradición central de Occidente». Una propuesta necesaria*. En: Revista Española de Derecho Canónico, n. 165, vol. 65 (Universidad Pontificia de Salamanca: Salamanca 2008) 455-492.

16 Así ha vuelto a recordarlo Benedicto XVI durante la *Audiencia* del miércoles 28 de Septiembre de 2011, en la que quiso «como de costumbre, aprovechar la ocasión de esta audiencia para reparar juntamente con vosotros las intensas y estupendas jornadas transcurridas en mi país de origen». Cf *L'Osservatore...*, cit., n. 40, 1-2.

profundo, la verdadera plenitud, más aún, que sólo Él nos da a nosotros, nos da a todos un futuro»¹⁷. También había dicho por medio de un video mensaje grabado para la Televisión alemana en vísperas de su viaje, que su visita no era «turismo religioso, y menos todavía un «show» [...] debería tratarse del hecho de que Dios vuelva a nuestro horizonte, ese Dios con tanta frecuencia totalmente ausente, de quien, en cambio, tenemos tanta necesidad»¹⁸.

Benedicto XVI, que en el *Discurso de bienvenida* había dejado claro que no venía con los objetivos políticos o económicos propios de otros hombres de Estado, sino «para encontrar a la gente y hablar con ella de Dios», y fiel al lema de esta visita, es lo primero que recuerda a sus interlocutores parlamentarios: que su discurso será «en cuanto Papa» y, por tanto, como quien ostenta la «suprema responsabilidad sobre los cristianos católicos», sin olvidar el «papel que le corresponde a la Santa Sede como miembro dentro de la Comunidad de los Pueblos y de los Estados».

Así pues, desde su «responsabilidad internacional», comienza su propuesta acerca de «algunas consideraciones sobre los fundamentos del estado liberal de derecho». Y lo hace ante el Parlamento de su Patria alemana, reunido «como representación del pueblo, elegido democráticamente, para trabajar por el bien común de la República Federal». Unas primeras palabras que no están exentas de significado político, puesto que —ya de entrada— está dejando claro que los políticos son representantes del pueblo, elegidos democráticamente, cuya función es trabajar por el bien común de la comunidad a la que representan. Algo que, como sabemos por la Historia, ha hecho correr ríos de tinta entre los filósofos del derecho y otros pensadores, en su polémica sobre

17 Cf *Ibidem*.

18 Y continúa con otras ideas que recogemos por su máxima importancia y su clara exposición: «Tal vez me preguntarán: ¿Pero existe Dios? Y si existe, ¿se ocupa verdaderamente de nosotros? ¿Podemos llegar a Él?». Ciertamente, es verdad: no podemos poner a Dios en la mesa, no podemos tocarlo como un utensilio o tomarlo con la mano como un objeto cualquiera. Debemos desarrollar de nuevo la capacidad de percepción de Dios, capacidad que existe en nosotros. En la grandeza del cosmos podemos intuir algo de la magnitud de Dios. Podemos utilizar el mundo a través de la técnica, porque está construido de manera racional. En la gran racionalidad del mundo podemos intuir el espíritu creador de quien aquél deriva, y en la belleza de la creación podemos intuir algo de la belleza, de la grandeza y también de la bondad de Dios. En la Palabra de las Sagradas Escrituras podemos escuchar palabras de vida eterna que no vienen sencillamente de hombres, sino que vienen de Él, y en ellas oímos su voz. Y finalmente, casi vemos a Dios también en el encuentro con las personas que han sido tocadas por Él. No pienso sólo en los grandes: desde san Pablo hasta Francisco de Asís y la Madre Teresa; sino que pienso en las muchas personas sencillas de las que nadie habla. Y sin embargo, cuando las encontramos, emana de ellas algo de bondad, sinceridad, alegría, y nosotros sabemos que ahí está Dios y que Él nos toca también a nosotros. Así que, en estos días, deseamos empeñarnos en volver a ver a Dios, para nosotros mismos volver a ser personas desde las que entre en el mundo una luz de la esperanza, que es luz que viene de Dios y que nos ayuda a vivir». Benedicto XVI, «Volvamos a ver a Dios en el horizonte del mundo». Video mensaje para la Televisión pública alemana ARD. Castelgandolfo, 18 de Septiembre de 2011. En: *L'Osservatore...*, cit., n. 39, 4.

el origen del poder, la autoridad, la soberanía, independientemente de las diversas formas de gobierno.

Sus «reflexiones sobre los fundamentos del Derecho» comienzan con una referencia bíblica tomada del capítulo tercero del primer Libro de los Reyes, donde se relata la concesión que Dios hizo al joven rey Salomón con motivo de su entronización: «un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal» (1 Re 3, 9).

Con ello se indica que el primer criterio —desde el punto de vista bíblico— que todo político debe considerar, es la docilidad del corazón, es decir, según explicita el Papa al final del discurso: «la capacidad para distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz». Esto debe ser «su criterio último y la motivación para su trabajo». Obviamente todo político buscará el éxito y el beneficio material, pero siempre «subordinado al criterio de la justicia, a la voluntad de aplicar el Derecho y a la comprensión del Derecho», porque la finalidad de la política debe trascender los intereses personales del político y, consiguientemente, «debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz».

En efecto, si los intereses del político se superponen a la noble finalidad de la política, si se dejan seducir por un éxito interesado, puede abrirse «la puerta a la desvirtuación del Derecho, a la destrucción de la justicia. «Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?», dijo en cierta ocasión San Agustín». Como ejemplo, recuerda el Papa la experiencia alemana¹⁹ del gobierno nazi, cuando el «Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo».

Si no hay justicia no se puede hablar de Estado de Derecho. Las diversas corrientes *iusnaturalistas* siempre han enseñado que tiene que darse un requisito de orden moral, porque de lo contrario no habría diferencia entre un Estado de Derecho y la cuadrilla de ladrones de la que habla San Agustín. Los gobernantes han de tener en cuenta una ley pre-positiva anterior a su gobier-

19 Terrible experiencia a la que también haría referencia en su posterior *Discurso durante el Encuentro con los representantes de la Comunidad Judía*, Reichstagsgebäude, Berlín, 22 de Septiembre de 2011. El Papa apeló al ejemplo de la «espantosa memoria»: «El régimen de terror del nacionalsocialismo se fundaba sobre un mito racista, del que formaba parte el rechazo del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, del Dios de Jesucristo y de las personas que creen en Él. El «omnipotente» Adolf Hitler, que era un ídolo pagano y quería ponerse como sustituto del Dios bíblico, Creador y Padre de todos los hombres. Cuando no se respeta a este Dios único, se pierde también el respeto por la dignidad del hombre. Las horribles imágenes de los campos de concentración al final de la guerra mostraron de lo que puede ser capaz el hombre que rechaza a Dios y el rostro que puede asumir un pueblo en el «no» a ese Dios. *L'Osservatore...*, cit., n. 39.

no, una ley no escrita, una *ley natural* que nos vincula a todos de manera previa a la ley positiva. Esto, ciertamente, provoca una serie de problemas —como el gnoseológico, cómo podremos conocer esa ley— de los que es testigo privilegiado la historia de la Filosofía del Derecho, y que en este discurso el Papa nos apunta algunas soluciones.

Consiguientemente, ya tenemos un fundamento de Derecho que ha de ser común para todos los hombres: la justicia, puesto que ésta diferencia la organización social legítima de la corrupta. Por eso «servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político». Ahora bien, «¿Cómo podemos reconocer lo que es justo [...] distinguir entre el bien y el mal, entre el verdadero derecho y el sólo aparente?».

El político de hoy, y la misma política se encuentran ante la misma encrucijada que Salomón, por eso la petición de éste a Dios es del todo actual, máxime en un «momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable». El hombre tiene en sus manos el poder de regenerarse o de destruirse²⁰.

Teniendo en cuenta que una de las características de los Estados democráticos es el principio de la mayoría, es necesario no soslayar que la Historia nos muestra cómo en no pocas ocasiones han tenido que ser corregidos los desvíos impositivos de las mayorías, lo que a su vez ha traído a veces parejo el oportunismo —o, incluso, veladas dictaduras— de ciertas minorías. Es verdad que «para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente». Pero esto no implica que lo mismo deba suceder para con aquellas «cuestiones fundamentales del derecho, en las que está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad». En estos últimos casos «el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación». El Papa lo dice sin tapujos, y pone el ejemplo de cuando en el siglo III «Orígenes justificó la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor». Otro tema que también ha hecho correr ríos de tinta, como puede comprobar cualquiera que se acerque a la historia de la Filosofía del Derecho: la cuestión de la legitimidad de resistencia al poder soberano.

²⁰ Decía muy acertadamente, en un asequible manual de Ética, el profesor José Ramón Ayllón, que los hombres son como arqueros que buscan el blanco de sus vidas: apuntan libremente y con frecuencia yerran, porque la libertad que permite escoger no dice qué elección es la mejor. De hecho, hemos inventado la música de cámara y la cámara de gas. Por eso, la libertad necesita un minucioso ejercicio intelectual de puntería, y ésa es tarea de la Ética. Si la libertad implica el riesgo de escoger tanto una conducta digna como otra indigna y patológica, la Ética es la elección de la conducta digna, el esfuerzo por obrar bien, y también la ciencia y el arte de conseguirlo. Cf J. R. Ayllón, *Ética Razonada* (Palabra: Madrid, 2005) contraportada.

Ésta es otra de las experiencias recientes: «los combatientes de la resistencia actuaron contra el régimen nazi y contra otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad», porque «para ellos era evidente, de modo irrefutable, que el derecho vigente era en realidad una injusticia». Sin embargo, en una democracia no resulta tan fácil reconocer lo que es justo. Para un «político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley», especialmente respecto a las «cuestiones antropológicas fundamentales», algo que hoy en día se ha complicado sobre manera debido a los recientes avances científicos y tecnológicos.

Siempre se ha dicho que la Historia es maestra de vida —y Cervantes le agregaría otros calificativos como: depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente y advertencia de lo porvenir—. Pues bien, nos recuerda el Papa que «en la historia los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres».

Sin embargo, la Historia también es testigo fidedigno de que el Cristianismo nunca impuso —ni al Estado ni a la sociedad— un Derecho u ordenamiento jurídico revelado, aunque sí «se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del Derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios».

A continuación, Benedicto XVI describe —muy esquemáticamente— unos momentos cruciales para la historia occidental, partiendo del momento en que los teólogos cristianos, abandonando posibles teorías de un Derecho revelado, acuden a la Filosofía «reconociendo a la razón y a la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos». Así comienza su brevísimo recorrido por lo que es historia de la Filosofía del Derecho, recordando, en primer lugar, la anexión de estos teólogos cristianos al movimiento filosófico y jurídico que comenzó a formarse a partir del siglo II a.C., y que conllevó el «encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano». El Papa explica así el nacimiento de la cultura jurídica occidental: «A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico del Iluminismo, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 «los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo»».

Sin embargo, remitiéndose por segunda vez en este discurso a las Sagradas Escrituras —la primera fue su referencia a la oración salomónica (1 Re 3,

9)— refiere que ya San Pablo había dado este paso decisivo, como muestra el texto de su *Carta a los Romanos*, donde dice que «cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos... son ley para sí mismos. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...» (Rm 2, 14s).

Comentan algunos estudiosos de la Filosofía del Derecho que bien se podría decir que cuanto está implícito en el Evangelio o apuntado incidentalmente, es explicitado o desenvuelto por San Pablo. El que sería el Apóstol de las gentes, Pablo de Tarso, formado en la filosofía griega, fundamentalmente en el *estoicismo* como traslucen sus escritos —que nutrirán las doctrinas de los Padres de la Iglesia—, ha determinado de manera fundamental el ulterior desarrollo de la filosofía jurídica y política cristiana²¹. San Pablo admite el *derecho natural* como pauta de una justicia cognoscible por la razón humana. Los gentiles, que no conocen la Ley mosaica, obran en el sentido de ella movidos por la naturaleza. Pero la *ley natural* —que es para los gentiles lo que la Ley mosaica para los judíos— tiene su culminación en la ley evangélica. Así, la ética natural, que había alcanzado su más alta expresión en las *virtudes cardinales* de la filosofía moral griega, llega a su culmen con las *virtudes teologales* de la fe, esperanza y caridad (cf 1 *Cor* 13)²². En el orden jurídico-natural, legitima el poder político en su *Carta a los Romanos* recomendando la sumisión a los poderes civiles²³. Pero la obediencia al poder político no es incondicional —recuérdese el texto de *Hch* 5, 29: primero se debe obediencia a Dios, luego a los hombres—. También San Pedro, en relación con las autoridades, exhorta en la misma línea paulina²⁴. La autoridad política es un instrumento de la Providencia para asegurar en la sociedad un orden temporal que permita la

21 Cf A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la Baja Edad Media*. Vol. I (Ed. Alianza: Madrid 2004) 241-242; cf M^a S. De-Gregorio Burgos, «Cristianismo y Filosofía. La Patrística», en: AA. VV., *Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia* (Ed. UNED: Madrid 2005) 62.

22 Resaltando la primacía del amor: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad» (1 *Cor* 13, 13). Cf A. Truyol y Serra, *Historia...*, Vol. I, cit., 242.

23 Un texto de capital importancia en la historia del pensamiento político cristiano: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ellos elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio» (Rm 13, 1-6).

24 «Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea el rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien» (1 *Pe* 2, 13-14).

santificación de las almas, que la anarquía y el desenfreno de los apetitos impedirían. Partiendo de esta concepción *iusnaturalista* de la autoridad, podrán los autores cristianos distinguir el gobierno legítimo del tiránico, según que quien posea el poder lo ejerza en orden al bien común o bien en beneficio propio²⁵.

Así pues, explica el Papa que en la cita paulina descubrimos ya «los dos conceptos fundamentales: naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el «corazón dócil» de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser». A partir de aquí Benedicto XVI entra en el núcleo de la cuestión. Éste es el verdadero tema de su discurso, su auténtica preocupación: el retorno a la *ley natural*, a la ley de la naturaleza y a la *conciencia* —entendida la conciencia como *razón* abierta al lenguaje del ser que nos da la capacidad para distinguir entre el bien y el mal, y así establecer un verdadero Derecho, y que nos da la auténtica capacidad para servir a la justicia y la paz—. Ahora bien, para descubrir la medida de todo derecho —cuyo fundamento ha sido inscrito por el Creador en el ser mismo de su creación—, es necesario que ampliemos nuestro concepto de naturaleza, que es algo más que un conjunto de funciones, que es, en definitiva, el lenguaje del Creador que nos ayuda a discernir el bien del mal²⁶.

El Papa se pregunta por el cambio de la Tradición de Occidente. ¿Por qué cambió esta doctrina bimilenaria en el último medio siglo? ¿Por qué este «cambio dramático» sobre los fundamentos de la legislación? Hablando con rigor —y siendo fieles a la letra del discurso—, Benedicto XVI no plantea la pregunta que acabamos de formular, sino que constata una situación histórica: el cambio dramático de la situación en el último medio siglo debido a la influencia de las corrientes *positivistas*, pasando a considerar «la idea del derecho natural» como una «doctrina católica, más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico», más aún, una doctrina sobre la que «casi nos avergüenza hasta la sola mención del término».

Y cual maestro de vida en valiente diálogo²⁷ con una sociedad laica y pluralista —con una conciencia clara, como evidenciará en sus posteriores discursos

25 Cf A. Truyol y Serra, *Historia...*, Vol. I, cit., 243; cf M^a S. De-Gregorio Burgos, «Cristianismo y Filosofía...», cit., 62-63.

26 Así lo ha expresado el mismo Papa días más tarde en la *Audiencia* del miércoles 28 de septiembre de 2011. Al recordar este momento de su viaje a Alemania dice expresamente: «En esa ocasión expuse el fundamento del derecho y del libre Estado de derecho, es decir, la medida de todo derecho, inscrito por el Creador en el ser mismo de su creación. Es necesario, por tanto, ampliar nuestro concepto de naturaleza, comprendiéndola no sólo como un conjunto de funciones, sino más allá de esto como lenguaje del Creador para ayudarnos a discernir el bien del mal». Cf *L'Osservatore...*, cit., n. 40, 1-2.

27 «El Papa provoca, y eso es grandioso!», afirmó ayer Peter Seewald, autor de varios libros-entrevista con el Pontífice. «De repente, hace que la fe salga de los nichos privados para volver a ser nuevamente propuesta en una sociedad pluralista. Ésa es una auténtica provocación». Cita tomada del artículo de la periodista Rosalía Sánchez, «El Papa pide más Europa a Alemania. «Hitler fue un ídolo pagano»», en: Diario *El Mundo*, 23 de Septiembre de 2011, 24.

sos y homilías, de que la Iglesia no puede ni debe cambiar para adecuarse a los nuevos tiempos sociales—, ante los parlamentarios de su Patria natal marcada por el secularismo, creando un diálogo sin precedentes que traspasa las meras fronteras de la sociedad alemana, comienza la explicación de «cómo se llegó a esta situación».

Es fundamental la tesis *positivista* que sostiene que «entre ser y deber existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos». Esta tesis se fundamenta en la «concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente». De la naturaleza entendida «de manera puramente funcional» como —con palabras de Kelsen²⁸— «conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos» obviamente no pueden derivarse indicaciones de carácter ético. Pero esta visión positivista de la naturaleza —comprendida de manera funcional, como la entienden las mismas ciencias naturales— se extiende también al concepto de razón: «aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el *ethos* y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra».

Se entiende, pues, por qué en el *positivismo* —con su concepción de naturaleza y razón, con tanta influencia en la conciencia pública del último medio siglo—, «las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego». Ésta es la «situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública». Y, precisamente, dirá Benedicto XVI, «una intención especial de este discurso es invitar urgentemente a ella».

28 Hans Kelsen (Praga 1881-California 1973), jurista, político y filósofo del derecho austríaco de origen judío, fue defensor de la visión *iuspositivista* denominada (como su famosa obra) *Teoría pura del Derecho*: un análisis del Derecho como fenómeno autónomo de consideraciones ideológicas o morales, del que se excluye cualquier idea de Derecho natural. Kelsen considera el Derecho como un sistema de normas que regula el comportamiento humano. Ahora bien, si norma es orden —como ya dijera el positivista británico J. Austin— esto no pasa de ser un hecho, lo cual pretende rehuir Kelsen, porque a Austin esto le llevaba a caer en la falacia naturalista. Éste es el gran problema ¿cómo pasar del *ser* al *deber* sin caer en tal falacia? He aquí uno de los grandes problemas de la Filosofía moral, política, etc.: cómo pasar de *hechos* a *derechos*, o cómo pasar del *indicativo* al *imperativo*. Kelsen hablará de normas superiores que irán habilitando a otras inferiores; lo cual, aunque es un intento por evitar la falacia naturalista de saltar del *hecho* al *derecho* —que un hecho funde un derecho—, sin embargo, le hace caer en otra dificultad: la de un regreso infinito a otra norma que iría sosteniendo a la posterior. Esto se salvaría en el caso de sostener la existencia de una norma fundamental que, según Kelsen, debe ser postulada, pues de lo contrario se nos caería todo el sistema jurídico. No cabe duda de que tiene que haber una norma fundamental o última que no remita a otra superior. Kelsen dice que tal norma ha de ser postulada. Pero esto nos deja un poso de insatisfacción. En definitiva, el tema de fondo se reduce a la pregunta de por qué tengo que obedecer al Derecho. Los *positivistas* quieren responder sin apelar a lo pre-positivo, a la *ley natural*, en definitiva, sin apelar —como dice Benedicto XVI en su discurso— a una razón creativa, a un *Creator Spiritus*.

La concepción *positivista* del mundo forma parte de la capacidad del hombre, por eso no es necesario renunciar a ella. Pero esta visión «no es una cultura que corresponda y sea suficiente en su totalidad al ser hombres en toda su amplitud». Considerar la razón positiva como «única cultura suficiente, relegando todas las demás realidades culturales a la condición de subcultura» es una visión reducida del hombre que «amenaza su humanidad»²⁹.

En el paso de la tradicional concepción *naturalista* a ésta otra *positivista*, descubrimos la causa del cambio de mentalidad: el abandono de la Tradición de Occidente —donde la cuestión de los fundamentos de la legislación, enraizados en la *ley natural* y la *razón*, parecía clara— por esta otra concepción exclusivamente positivista. Y esto lo dice el Papa «mirando a Europa, donde en muchos ambientes se trata de reconocer solamente el positivismo como cultura común o como fundamento común para la formación del derecho, reduciendo todas las demás convicciones y valores de nuestra cultura al nivel de subcultura», sin darse cuenta de que con esta actitud «Europa se sitúa ante otras culturas del mundo en una condición de falta de cultura, y se suscitan al mismo tiempo corrientes extremistas y radicales».

El Papa compara esta visión exclusivista de la razón positivista —incapaz de percibir más que lo funcional— a un edificio de hormigón sin ventanas «en el que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya am-

29 En continuidad con Juan Pablo II —cuyo Pontificado ha sido un signo claro de la valiente defensa del hombre, de todo hombre, a la luz de la visión que del mismo se desprende del Concilio Vaticano II, especialmente del texto clave de la Constitución *Gaudium et Spes* en el n. 22 («cuyo misterio solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», pues es Cristo quien manifiesta al hombre su verdadera identidad y el camino para su plena realización, según el designio de Dios)—, Benedicto XVI ha criticado las concepciones restrictivas del hombre. Así ha hecho, por ejemplo, en el *Mensaje para la Jornada Mundial de la paz* de 2007, donde declaró: «Es apremiante, pues, incluso en el marco de las dificultades y tensiones internacionales actuales, el esfuerzo por abrir paso a una *ecología humana que favorezca el crecimiento del «árbol de la paz»*. Para acometer una empresa como ésta, es preciso dejarse guiar por una visión de la persona no viciada por prejuicios ideológicos y culturales, o intereses políticos y económicos, que inciten al odio y a la violencia. Es comprensible que la visión del hombre varíe en las diversas culturas. Lo que no es admisible es que se promuevan *concepciones antropológicas* que conlleven el germen de la contraposición y la violencia. Son igualmente inaceptables las *concepciones de Dios* que impulsen a la intolerancia ante nuestros semejantes y el recurso a la violencia contra ellos. Éste es un punto que se ha de reafirmar con claridad: nunca es aceptable una guerra *en nombre de Dios*. Cuando una cierta concepción de Dios da origen a hechos criminales, es señal de que dicha concepción se ha convertido ya en ideología. Pero hoy la paz peligra no sólo por el conflicto entre las concepciones restrictivas del hombre, o sea, entre las ideologías. Peligra también por la *indiferencia ante lo que constituye la verdadera naturaleza del hombre*. En efecto, son muchos en nuestros tiempos los que niegan la existencia de una naturaleza humana específica, haciendo así posible las más extravagantes interpretaciones de las dimensiones constitutivas esenciales del ser humano. También en esto se necesita claridad: una consideración «débil» de la persona, que dé pie a cualquier concepción, incluso excéntrica, sólo en apariencia favorece la paz. En realidad, impide el diálogo auténtico y abre las puertas a la intervención de imposiciones autoritarias, terminando así por dejar indefensa a la persona misma y, en consecuencia, presa fácil de la opresión y la violencia». Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, nn. 10-11.

bas cosas del gran mundo de Dios». Pero lo hacemos engañados porque nada hay nuestro que antes no fuera de Dios: porque «en este mundo autoconstruido» aquellos productos que «transformamos en productos nuestros» son «recursos» de Dios». Por eso Benedicto XVI invita a «a abrir las ventanas viendo de nuevo la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo».

Abriendo un pequeño paréntesis, recordemos que el *positivismo jurídico* procede habitualmente según una metodología empirista; es decir, se orienta por el estudio de los hechos: una determinada ley es hecha por determinado soberano y cumplida por una determinada comunidad. Este método no postula ninguna metafísica, por tanto, no puede postular ninguna *ley natural*, pues sólo se cree en los hechos comprobados por la vía de los cinco sentidos. Cuando Hobbes sostuvo la «rapacidad animal» (*homo hominis lupus*)³⁰ lo que hizo fue negar la existencia de una *ley natural*, pre-positiva, manifestándose como un claro partidario del absolutismo político: «*auctoritas, non veritas, facit legem*»³¹. Es decir, hay un soberano que es la fuente de la que emanan las únicas normas. Si esto es así —que la autoridad, no la verdad, hace la ley—, entonces toda ley que provenga del soberano es considerada justa, y no cabría decir que una ley sea injusta. Precisamente, otro de los grandes filósofos del Derecho, G. Radbruch³², debido a su dramática experiencia vital del horror na-

30 Thomas Hobbes (1588-1679) caracterizó el estado de naturaleza del hombre como un estado de «*guerra de todos contra todos*», donde «*el hombre es lobo para el hombre*», —según expresión de Plauto popularizada por Hobbes y en contra de la tradición aristotélica, que le consideraba un ser social por naturaleza—. Así dice en *De Cive*, en la dedicatoria al Conde de Devonshire: «Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: *el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre*. El primer dicho se aplica a la conducta de los ciudadanos; el segundo, a la de los Estados entre sí. En el primer caso, por la justicia, la caridad y las virtudes de la paz, se aproximan a la semejanza con Dios; en el segundo, por la depravación de los malos, incluso los buenos tienen que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra y al engaño, esto es, a la rapacidad animal». Th. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*. Edición de Joaquín Rodríguez Feo (Ed. UNED: Madrid 2008) 62. Por otra parte, dice en el capítulo XIII del *Leviatán*: «En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de *derecho e ilegalidad, justicia e injusticia* están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales». Th. Hobbes, *Leviatán*, en: «Antología de textos políticos: Del ciudadano y Leviatán». Selección de textos por E. Tierno Galván (Ed. Tecnos: Madrid 1965) 137.

31 El Derecho no se basa en la naturaleza o en la razón, sino que se identifica con el decreto del soberano, una vez constituido éste mediante el contrato social: «*la autoridad, no la verdad, hace la ley*». Cf F. Contreras, «Individuo, Derecho, Occidente», en: *Annaeus: Anales de la tradición romanística*, ed. A. Fdz. Barreiro, A. Merchán Álvarez, A. Castro Sáenz (Ed. Tébar: Madrid 2007) 474.

32 G. Radbruch (1878-1949). Los escritos *iusnaturalistas* de Radbruch pertenecen al período que va de 1945-1949, período al que pertenece su obra *Filosofía del Derecho*, que comienza diciendo que *el Derecho es voluntad de justicia*, con lo cual, si no se cumple este requisito, no hay Derecho. Éste es un vuelco, de positivista a iusnaturalista; que, por otra parte, conlleva el no hacer acepción de personas, sino medir a todos por el mismo rasero; porque sino no se podría hablar de Derecho, ni el pueblo tampoco quedaría obligado a obedecer a ese pseudo derecho. Esta idea la vemos ya en Santo Tomás, cuando habla de la *corruptio legis*. Es decir, hay normas que parecen derecho, pero que no lo son. Así lo explicó él: «*Hay que decir*: Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*, *la ley que no es justa no parece*

zi, llegaría a la convicción de que el *iuspositivismo* —que él sostuvo hasta entonces—, no era aceptable. Si la doctrina positivista fuera verdadera, si cualquier acción pudiera ser mandada sin conciencia moral, entonces el concepto de ley injusta sería un círculo cuadrado. Pero, si sostenemos —con los *iusnaturalistas*— que hay una *ley natural*, entonces todo cambia.

Siguiendo con el discurso, surge esta doble cuestión: «¿Cómo puede la razón volver a encontrar su grandeza sin deslizarse en lo irracional? ¿Cómo puede la naturaleza aparecer nuevamente en su profundidad, con sus exigencias y con sus indicaciones?».

Esto solo es posible recuperando el concepto de *ley natural* entendida como principio necesario para fundamentar los derechos en una sociedad laica y pluralista. Debemos ampliar nuestro concepto de *naturaleza* —que es algo más que un conjunto de funciones—, y recuperar igualmente el concepto de *conciencia* entendida como *razón* abierta al lenguaje del ser —pues la naturaleza, además de ser todo ese conjunto de funciones, como sostienen los *positivistas*, también es el lenguaje del Creador que nos ayuda a discernir el bien del mal—, y, precisamente es la razón la que nos abre a ese lenguaje capacitándonos para distinguir entre el bien y el mal, de modo que podamos establecer un verdadero Derecho y sirvamos a la justicia y a la paz, auténtica y noble finalidad de todo ordenamiento jurídico.

Sin pretensión de hacer «propaganda política de un determinado partido político» y «esperando que no se malinterprete ni suscite excesivas polémicas unilaterales», Benedicto XVI recuerda un fenómeno de la historia política reciente, que es la aparición del movimiento ecologista que, «aunque quizás no haya abierto ventanas, ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco» porque, aunque «se perciba en él demasiada irracionalidad», hubo «gente joven [que] se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba [...] que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones». Precisamente, cuando «hay algo que no funciona» todos debemos reflexionar sobre el conjunto de nuestra relación con la realidad. Aquí entra la invitación explícita que hace «a volver sobre la cuestión de los fundamentos de nuestra propia cultura».

Nadie discute hoy en día la importancia de la ecología, por eso «debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente». Pero esto no debe hacernos olvidar que «hay también una ecología del hombre», es

que sea ley. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de razón. Mas la primera regla de la razón es la *ley natural*, como ya vimos (q. 91, a. 2 ad 2). Luego la *ley positiva humana* en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la *ley natural*. Y si en algo está en desacuerdo con la *ley natural*, ya no es ley, sino corrupción de la ley». *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 2, solución, § 1.

decir, una naturaleza humana que se debe respetar y que no podemos manipular a nuestro antojo, porque el hombre «es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana»³³.

Retomando los «conceptos fundamentales de naturaleza y razón», y aludiendo de nuevo al gran teórico del positivismo jurídico, recuerda que en 1965 Kelsen abandonó el dualismo de ser y deber ser. Anteriormente había sostenido que «las normas podían derivar solamente de la voluntad» y, «en consecuencia, la naturaleza sólo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella», lo cual «supondría un Dios creador, cuya voluntad se habría insertado en la naturaleza». Kelsen consideró que «discutir sobre la verdad de esta fe es algo absolutamente vano». Sin embargo, Benedicto XVI no cree que sea algo vano y lanza este nuevo desafío ante la concepción positivista tan extendida en la actual Europa: «¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?».

De hecho, el patrimonio cultural de Europa³⁴ nos demuestra que ha sido «sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, [que] se ha

33 Idea que retoma del n. 38 de la Encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II, ya constatada en otras ocasiones, como en el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del año 2007, donde —hablando de la ecología de la paz— dice: «Juan Pablo II, en su Carta encíclica *Centesimus annus*, escribe: «No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado». Respondiendo a este don que el Creador le ha confiado, el hombre, junto con sus semejantes, puede dar vida a un mundo de paz. Así, pues, además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar «humana», y que a su vez requiere una «ecología social». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que *toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana*, y viceversa. Cada vez se ve más claramente un nexo inseparable entre la paz con la creación y la paz entre los hombres. Una y otra presuponen la paz con Dios. La poética oración de San Francisco conocida como el «Cántico del Hermano Sol», es un admirable ejemplo, siempre actual, de esta multiforme ecología de la paz». Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, n. 8.

34 Benedicto XVI no deja de transmitir —cada vez que surge una oportunidad— su preocupación por Europa, por la pérdida de sus valores tradicionales: «Desde aquí, [...] deseo volver la mirada a la Europa que peregrinó a Compostela. ¿Cuáles son sus grandes necesidades, temores y esperanzas? ¿Cuál es la aportación específica y fundamental de la Iglesia a esa Europa, que ha recorrido en el último medio siglo un camino hacia nuevas configuraciones y proyectos? Su aportación se centra en una realidad tan sencilla y decisiva como ésta: que Dios existe y que es Él quien nos ha dado la vida. Solo Él es absoluto, amor fiel e indeclinable, meta infinita que se trasluce detrás de todos los bienes, verdades y bellezas admirables de este mundo; admirables pero insuficientes para el corazón del hombre [...]. Es una tragedia que en Europa, sobre todo en el siglo XIX, se afirmase y divulgase la convicción de que Dios es el antagonista del hombre y el enemigo de su libertad. [...] Los hombres no podemos vivir a oscuras, sin ver la luz del sol. Y, entonces, ¿cómo es posible que se le niegue a Dios, sol de las inteligencias, fuerza de las voluntades e imán de nuestros corazones, el derecho de proponer esa luz que disipa toda tinie-

desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta».

Todos estos —sostiene el Papa—, son «conocimientos de la razón [que] constituyen nuestra memoria cultural» y que no podemos ignorar o considerar como pasado. Europa, su cultura, es el resultado del «encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa».

Concluye el discurso de Benedicto XVI, siempre tan magistralmente, sin miedo ni concesiones fáciles, con simpatía pero sin complejos, hablando en un lenguaje asequible para todos y en permanente diálogo, no sólo con creyentes y no creyentes, sino también con la ciencia contemporánea, con la certeza de que «la responsabilidad del hombre ante Dios» y el reconocimiento de «la dignidad inviolable» de todo hombre, son «criterios del Derecho» cuya defensa es obligación nuestra en este momento histórico en el que el *positivismo*, cual edificio de hormigón sin ventanas —que impide entrar el aire y la luz *naturales* «sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios»—, pretende monopolizar nuestra cultura y relegar a la condición de subcultura todas las demás realidades, presentando así una visión reducida del hombre y de la verdad del patrimonio cultural europeo.

Termina con el deseo —que sin duda convertirá en oración—, de que a los legisladores de hoy se les conceda también ese «corazón dócil»: la capacidad de distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz».

Alejandro Cortés Diéguez

Juez diocesano

bla? Por eso, es necesario que Dios vuelva a resonar gozosamente bajo los cielos de Europa; [...] Europa ha de abrirse a Dios, salir a su encuentro sin miedo, trabajar con su gracia por aquella dignidad del hombre que habían descubierto las mejores tradiciones: además de la bíblica, fundamental en este orden, también las de época clásica, medieval y moderna, de las que nacieron las grandes creaciones filosóficas y literarias, culturales y sociales de Europa [...] La Europa de la ciencia y de las tecnologías, la Europa de la civilización y de la cultura, tiene que ser a la vez la Europa abierta a la trascendencia y a la fraternidad con otros continentes, al Dios vivo y verdadero desde el hombre vivo y verdadero». Benedicto XVI, *Homilía en la Misa con ocasión del Año Santo Compostelano*, Santiago de Compostela, 6 de Noviembre de 2010.



CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

Prot. n. 55/02 - 3-91727

Como es sabido, nuestra época está marcada por abundantes propuestas que buscan responder al anhelo de «espiritualidad» propio de nuestra época. Por eso, algunos Centros de espiritualidad dirigidos por miembros de la Iglesia Católica han integrado en sus programas sesiones donde se juntan ciertas técnicas de oración con terapias alternativas. Tales terapias se inscriben en el marco más vasto de las denominadas curaciones «espirituales» o de «wellness». Ahora bien, esta Congregación ha recibido de modo inintermitido noticias que demuestran que algunos contenidos de tales programas, propuestos incluso por sacerdotes o personas consagradas, no son conformes con la doctrina de la Iglesia.

En tal contexto, este Dicasterio ha decidido dirigirse a V.E. para rogarle que tenga a bien recordar a los Señores Obispos que componen la Conferencia Episcopal que Vd. preside la necesidad de vigilar que los programas propuestos en los centros de espiritualidad bajo la responsabilidad de la Iglesia, incluidos los que están dirigidos por Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, sean conformes con los principios de la fe católica. Al respecto, podrán encontrarse criterios de seguro discernimiento en la Carta siempre actual de esta Congregación sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, *Orationis formas* (15 de octubre de 1989: AAS 82 [1990]362-379), publicada junto a otros artículos de comentario en lengua italiana, dentro de la colección «Documenti e studi» n° 13, así como en la parte dedicada a la oración del Catecismo de la Iglesia Católica. Se adjunta a la presente copia de la Carta en cuestión y un ejemplar del opúsculo de comentarios (cf. anexos). En fin, esta Congregación le comunica que permanece siempre abierta a recibir las observaciones y noticias que los Señores Obispos deseen hacer a propósito de esta problemática.

918

Documentación

Agradeciendo desde ahora la atención prestada a las presentes indicaciones, le saludo con los sentimientos de mi mayor consideración y estima en el Señor.

A los Eminentísimos y Excelentísimos Presidentes de las Conferencias Episcopales Presidentes de las Conferencias Episcopales

William Cardenal Levada

Prefecto

00120 Citty del Vaticano,
Palazzo del S. Uffizio
5 de noviembre de 2010

COMENTARIO

La noticia de la carta remitida por el Cardenal Levada —Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe— a todas las Conferencias Episcopales del mundo el pasado mes de noviembre de 2010 se ha hecho pública ahora a través de la prensa católica que la ha catalogado como «alerta vaticana contra los centros de espiritualidad católicos que recurren a terapias alternativas». Aunque el titular parezca un poco sensacionalista, no está carente de razón, pues el tema viene de atrás.

La preocupación de la Santa Sede por la presencia de las denominadas «nuevas religiosidades» en centros católicos se viene poniendo de manifiesto desde que en Octubre de 1989 la misma Congregación para la Doctrina de la Fe enviara la Carta circular *Orationis formas* sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, para dar luz sobre el valor que pueden tener para los cristianos formas de meditación no cristianas, especialmente en lo que se refiere a los «métodos orientales», a los que algunos fieles recurren por motivos más terapéuticos y psicológicos que verdaderamente espirituales.

Con la expresión «métodos orientales» el documento entendía entonces aquellos «métodos inspirados en el hinduismo y el budismo, como el zen, la meditación trascendental o el yoga [...] métodos de meditación del Extremo Oriente no cristiano que, no pocas veces hoy en día, son utilizados también por algunos cristianos en su meditación». «Con la difusión de estos métodos orientales de meditación en el mundo cristiano y en las comunidades eclesiales —advertía el documento—, nos encontramos de frente a una aguda renovación del intento, no exento de riesgos y errores, de fundir la meditación cristiana con la no cristiana [...] Estas propuestas u otras análogas de armonización entre meditación cristiana y técnicas orientales deberán ser continuamente cribadas con un cuidadoso discernimiento de contenidos y de métodos, para evitar la caída en un pernicioso sincretismo».

A estos métodos orientales se han añadido después otras nuevas terapias que se inscriben en el marco más vasto de las denominadas «curaciones espirituales» o de «Wellness» [bienestar]. Son programas que conjugan la oración con terapias energéticas Reiki (en las que se utiliza la imposición de manos), terapias corporales y antiaging (técnicas como la hidrología, la aromaterapia, la reflexoterapia, el Shiatsu, la vertebroterapia, la acupuntura...). Una amalgama de «soluciones médicas» alternativas traídas de la mano de la *New age* que prometen una vida más armónica y equilibrada y que terminan, en no pocos casos, por remplazar una vida espiritual auténticamente cristiana, llevando a un sincretismo contrario a la fe católica.

Así lo advirtieron en el año 2003 el Consejo Pontificio de la Cultura y el Consejo Pontificio para el Diálogo Inter-religioso en un documento conjunto titulado: *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la «Nueva Era»*. Para ambos Dicasterios estas tradiciones que confluyen en la Nueva Era conforman una nueva religiosidad que, si bien en cierto modo intenta dar respuesta al legítimo anhelo espiritual de la naturaleza humana, es preciso reconocer que se opone a la revelación cristiana.

Y es que el concepto de curación espiritual parte de la creencia de la influencia de energías espirituales en el ser humano capaces de curar cualquier tipo de enfermedad, que no está vinculada a la presencia material de un sanador específico (médico) sino que depende de cómo la persona haga fluir la energía curativa a través de su cuerpo limpiando la enfermedad. Para seguir sanos, los pacientes se «sintonizan» diariamente y reciben así la energía curativa ya que un cuerpo sano es la base para una vida en armonía consigo mismo, con sus prójimos y con la naturaleza.

El Cardenal Paul Poupard, en la conferencia de prensa con motivo de la presentación del documento ya citado, previno contra esta falsificación de la espiritualidad auténtica: «la Nueva Era se presenta como una falsa utopía para responder a la sed profunda de felicidad del corazón humano, sometido al dramatismo de la existencia e insatisfecho ante la infelicidad profunda de la felicidad moderna. La Nueva Era se presenta como una respuesta engañosa a la esperanza más antigua del hombre, la esperanza de una Nueva Era de paz, armonía, reconciliación consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Esta esperanza religiosa, tan antigua como la humanidad misma, es una llamada que brota del corazón de los hombres especialmente en tiempos de crisis».

Existía entonces —y existe ahora— «una creciente obsesión en la cultura occidental por las religiones orientales y los caminos de sabiduría. Cuando ha resultado más fácil viajar fuera del propio continente, muchos europeos aventureros han comenzado a explorar lugares que antes sólo conocían repasando las páginas de textos antiguos [...] La creciente convicción de que existe cierta verdad de fondo, un núcleo de verdad en el centro de toda experiencia religiosa, ha llevado a la idea de que se pueden y deben captar los elementos característicos de las diversas religiones para llegar a una forma universal de religión. Una vez más, en ese ámbito hay poco espacio para las religiones institucionales, en particular, el judaísmo y el cristianismo».

A pesar de las diversas advertencias, parece que no ha cesado la preocupación de la Santa Sede al recibir «noticias que demuestran que algunos contenidos de tales programas propuestos incluso por sacerdotes o personas consagradas no son conformes con la doctrina de la Iglesia». Por eso la carta remite a la Circular *Orationis formas* como un documento «siempre actual» que los Obispos deben releer. De hecho, el Cardenal Levada adjunta a su car-

ta una copia del documento, dejando la puerta abierta a que los Obispos envíen las observaciones y noticias que consideren oportunas a propósito de esta problemática.

La misión de los Obispos en este punto, como señala la carta, es fundamental: «vigilar que los programas propuestos en los centros de espiritualidad bajo la responsabilidad de la Iglesia, incluidos los que están dirigidos por los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, sean conformes con los principios de la fe católica». Seguramente porque, con más frecuencia de la deseada, nos encontramos con anuncios donde aparecen monasterios, conventos y casas de espiritualidad dirigidos por instituciones católicas, elegidos por los grupos de la más diversa índole para hacer proselitismo de sus métodos y llevar a cabo retiros «espirituales» destinados tanto a neófitos como a practicantes habituales.

Aunque es una tarea de toda la Iglesia custodiar, profundizar y anunciar la verdad revelada (c. 747), el Código de Derecho Canónico señala que la vigilancia de la fe es un oficio especialmente encomendado a los Obispos en la Iglesia particular que gobiernan en nombre de Cristo (cc. 392 §2; 756 §2; 806; 810 §2 y 823). Por eso el encargo que hace carta va directamente dirigido a ellos. En medio de tanta confusión en gran parte del pueblo de Dios, es importante que haya claridad en el anuncio de la doctrina y firmeza en la aplicación de la disciplina, de modo que no se haga pasar por católico lo que no lo es, ni siquiera en apariencia. Lo contrario sería privar a los fieles del derecho fundamental que tienen de recibir de los Pastores el anuncio de la Palabra (c. 213) y a ser convenientemente educados en la fe (c. 217).

La tendencia actual a considerar que todas las religiones son en el fondo lo mismo y que lo importante es creer en algo, sea lo que sea o sea quien sea, ha calado en no pocos bautizados de diferentes condiciones. Algunos son víctimas de una escasa o nula formación y práctica religiosa y buscan llenar ese vacío espiritual con técnicas que prometen un bienestar personal inmediato; otros, aún habiendo recibido una mejor formación religiosa, parecen ansiar novedades que les liberen de lo rutinario; otros —entre ellos también sacerdotes y consagrados— han realizado una lectura inadecuada del Concilio Vaticano II convirtiéndose en valedores de un diálogo interreligioso sin fronteras que termina por desdibujar la verdad de la fe y promueve el sincretismo.

Si a esto añadimos que en las sesiones se combinan las terapias alternativas con momentos de oración y que además estas actividades se desarrollan en instalaciones vinculadas a la Iglesia católica, la confusión puede ser mayúscula, pues el fiel tenderá naturalmente a identificar el «contenido» de lo que se transmite (una filosofía sobre el hombre con fundamentos antropológicos generalmente contrapuestos a la doctrina de la Iglesia) con el «continente» (la for-

ma de «oración» y en un centro católico), llegando a causar indiferentismo cuando no división o escándalo en el pueblo de Dios.

Estas fórmulas terapéuticas alternativas están en el *modus operandi* de movimientos conocidos y aparentemente inocuos (Movimiento del Potencial Humano, Teosofía, Gnosis, Zen, Sahaja Yoga, Taichi, Rei-ki, Control Mental, Tenseguridad...); pero también son promovidos en ocasiones por grupos que han sido declarados en varios países de nuestro entorno sectas perniciosas (Cienciología o Dianética, Asociación Mahikari (Luz verdadera), Sai Baba, o la Secta Moon). En último término lo más sensato será siempre informarse bien antes de proceder y, en caso de duda, consultar al Ordinario para evitar problemas.

José San José Prisco

Universidad Pontificia de Salamanca



CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CARTA DEL CARDENAL WILLIAM LEVADA PARA LA PRESENTACIÓN DE LA CIRCULAR A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES SOBRE LAS LÍNEAS GUÍA PARA LOS CASOS DE ABUSOS SEXUALES DE MENORES POR PARTE DEL CLERO 3 de mayo de 2011

Eminencia,
Excelencia:

El pasado 21 de mayo de 2010, Su Santidad, Benedicto XVI, promulgó la revisión del motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* sobre las normas concernientes a los delicta graviora, incluyendo el abuso sexual de menores por parte de clérigos.

Con el fin de facilitar la adecuada implementación de tales normas y demás cuestiones relacionadas con el abuso de menores, es conveniente que cada Conferencia Episcopal prepare unas líneas guía con el propósito de ayudar a los Obispos de la Conferencia a seguir procedimientos claros y coordinados en el manejo de los casos de abuso. Las líneas guía deberán tener en cuenta las respectivas circunscripciones dentro de la Conferencia Episcopal.

Para ayudar a las Conferencias de Obispos, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha preparado una Carta Circular (cf. anejo) con los temas generales que han de tenerse en cuenta para la redacción de las líneas guía o para la revisión que deberá hacerse si alguna Conferencia ya las tiene. Esta Carta Circular permanecerá bajo embargo hasta las 12:00 PM del 16 de mayo de 2011, aquí en Roma, cuando la Oficina de Prensa del Vaticano la divulgue.

Sería beneficiosa la participación de los superiores mayores de los Institutos de vida consagrada presentes en el territorio de la Conferencia Episcopal en la elaboración de tales líneas guía.

Finalmente, se pide a cada Conferencia Episcopal que envíe un ejemplar completo de las líneas guía a esta Congregación antes de la conclusión del mes de mayo de 2012. Este Dicasterio permanece a la disposición de las Conferencias Episcopales en caso de que haya necesidad de clarificar o asistir en la redacción de dichas líneas guía. En el caso de que la Conferencia Episcopal desee establecer normas vinculantes será necesario pedir la debida recognitio a los Dicasterios competentes de la Curia Romana.

Con mis mejores deseos, quedo suyo en el Señor,

William Card. Levada. Prefecto



CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CARTA CIRCULAR

SUBSIDIO PARA LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES EN LA PREPARACIÓN DE LÍNEAS GUÍA PARA TRATAR LOS CASOS DE ABUSO SEXUAL DE MENORES POR PARTE DEL CLERO

Entre las importantes responsabilidades del Obispo diocesano para asegurar el bien común de los fieles y, especialmente, la protección de los niños y de los jóvenes, está el deber de dar una respuesta adecuada a los eventuales casos de abuso sexual de menores cometidos en su Diócesis por parte del clero. Dicha respuesta conlleva instituir procedimientos adecuados tanto para asistir a las víctimas de tales abusos como para la formación de la comunidad eclesial en vista de la protección de los menores. En ella se deberá implementar la aplicación del derecho canónico en la materia y, al mismo tiempo, se deberán tener en cuenta las disposiciones de las leyes civiles.

I. Aspectos generales

a) *Las víctimas del abuso sexual*

La Iglesia, en la persona del Obispo o de un delegado suyo, debe estar dispuesta a escuchar a las víctimas y a sus familiares y a esforzarse en asistirles espiritual y psicológicamente. El Santo Padre Benedicto XVI, en el curso de sus viajes apostólicos, ha sido particularmente ejemplar con su disponibilidad a encontrarse y a escuchar a las víctimas de abusos sexuales. En ocasión de estos encuentros, el Santo Padre ha querido dirigirse a ellas con palabras de compasión y de apoyo, como en la Carta Pastoral a los católicos de Irlanda (n.6): «Habéis sufrido inmensamente y me apesadumbra tanto. Sé que nada puede bo-

rrar el mal que habéis soportado. Vuestra confianza ha sido traicionada y violada vuestra dignidad».

b) *La protección de los menores*

En algunas naciones se han comenzado, en el ámbito eclesial, programas educativos de prevención para propiciar «ambientes seguros» para los menores. Tales programas buscan ayudar a los padres, a los agentes de pastoral y a los empleados escolares a reconocer indicios de abuso sexual y a adoptar medidas adecuadas. Estos programas a menudo han sido reconocidos como modelos en el esfuerzo por eliminar los casos de abuso sexual de menores en la sociedad actual.

c) *La formación de futuros sacerdotes y religiosos*

En el año 2002, Juan Pablo II dijo: «no hay sitio en el sacerdocio o en la vida religiosa para los que dañen a los jóvenes» (cf. Discurso a los Cardenales Americanos, 23 de abril de 2002, n. 3). Estas palabras evocan la específica responsabilidad de los Obispos, de los Superiores Mayores y de aquellos que son responsables de la formación de los futuros sacerdotes y religiosos. Las indicaciones que aporta la Exhortación Pastores dabo vobis, así como las instrucciones de los competentes Dicasterios de la Santa Sede, adquieren todavía mayor importancia en vista de un correcto discernimiento vocacional y de la formación humana y espiritual de los candidatos. En particular, debe buscarse que éstos aprecien la castidad, el celibato y las responsabilidades del clérigo relativas a la paternidad espiritual. En la formación debe asegurarse que los candidatos aprecien y conozcan la disciplina de la Iglesia sobre el tema. Otras indicaciones específicas podrán ser añadidas en los planes formativos de los Seminarios y casas de formación por medio de las respectivas Ratio Institutionis sacerdotalis de cada nación, Instituto de Vida consagrada o Sociedad de Vida apostólica.

Se debe dar particular atención al necesario intercambio de información sobre los candidatos al sacerdocio o a la vida religiosa que se trasladan de un seminario a otro, de una Diócesis a otra, o de un Instituto religioso a una Diócesis.

d) *El acompañamiento a los sacerdotes*

1. El Obispo tiene obligación de tratar a sus sacerdotes como padre y hermano. Debe cuidar también con especial atención la formación permanente del clero, particularmente en los primeros años después de la

ordenación, valorizando la importancia de la oración y de la fraternidad sacerdotal. Los presbíteros deben ser advertidos del daño causado por un sacerdote a una víctima de abuso sexual, de su responsabilidad ante la normativa canónica y la civil y de los posibles indicios para reconocer posibles abusos sexuales de menores cometidos por cualquier persona.

2. Al recibir las denuncias de posibles casos de abuso sexual de menores, los Obispos deberán asegurar que sean tratados según la disciplina canónica y civil, respetando los derechos de todas las partes.
3. El clérigo acusado goza de la presunción de inocencia, hasta prueba contraria. No obstante, el Obispo en cualquier momento puede limitar de modo cautelar el ejercicio de su ministerio, en espera de que las acusaciones sean clarificadas. Si fuera el caso, se hará todo lo necesario para restablecer la buena fama del clérigo que haya sido acusado injustamente.

e) *La cooperación con la autoridad civil*

El abuso sexual de menores no es sólo un delito canónico, sino también un crimen perseguido por la autoridad civil. Si bien las relaciones con la autoridad civil difieren en los diversos países, es importante cooperar en el ámbito de las respectivas competencias. En particular, sin perjuicio del foro interno sacramental, siempre se sigan las prescripciones de las leyes civiles en lo referente a remitir los delitos a las legítimas autoridades. Naturalmente, esta colaboración no se refiere sólo a los casos de abuso sexual cometido por clérigos, sino también a aquellos casos de abuso en los que estuviera implicado el personal religioso o laico que coopera en las estructuras eclesíásticas.

II. Breve exposición de la legislación canónica en vigor con relación al delito de abuso sexual de menores cometido por un clérigo

El 30 de abril de 2001 Juan Pablo II promulgó el motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* [SST], en el que el abuso sexual de un menor de 18 años cometido por un clérigo ha sido añadido al elenco de los delicta graviora reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). La prescripción para este delito se estableció en 10 años a partir del cumplimiento del 18º año de edad de la víctima. La normativa del motu proprio es válida para clérigos latinos y orientales, ya sean del clero diocesano, ya del clero religioso.

En el 2003, el entonces Prefecto de la CDF, el Cardenal Ratzinger, obtuvo de Juan Pablo II la concesión de algunas prerrogativas especiales para ofrecer mayor flexibilidad en los procedimientos penales para los delicta graviora,

entre las cuales, la aplicación del proceso penal administrativo y la petición de la dimisión *ex officio* en los casos más graves. Estas prerrogativas fueron integradas en la revisión del *motu proprio* aprobada por el Santo Padre Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010. En las nuevas normas, la prescripción es de 20 años, que en el caso de abuso de menores se calcula desde el momento en el que la víctima haya cumplido los 18 años de edad. La CDF puede eventualmente derogar la prescripción para casos particulares. Asimismo, queda especificado como delito canónico la adquisición, posesión o divulgación de material pedo-pornográfico.

La responsabilidad para tratar los casos de abuso sexual de menores compete en primer lugar a los Obispos o a los Superiores Mayores. Si la acusación es verosímil, el Obispo, el Superior Mayor o un delegado suyo deben iniciar una investigación previa como indica el CIC, can. 1717; el CCEO, can. 1468 y el SST, art. 16.

Si la acusación se considera creíble, el caso debe ser enviado a la CDF. Una vez estudiado el caso, la CDF indicará al Obispo o al Superior Mayor los ulteriores pasos a cumplir. Mientras tanto, la CDF ayudará a que sean tomadas las medidas apropiadas para garantizar los procedimientos justos en relación con los clérigos acusados, respetando su derecho fundamental de defensa, y para que sea tutelado el bien de la Iglesia, incluido el bien de las víctimas. Es útil recordar que normalmente la imposición de una pena perpetua, como la *dimissio* del estado clerical, requiere un proceso judicial. Según el Derecho Canónico (cf. CIC can. 1342) el Ordinario propio no puede decretar penas perpetuas por medio de un decreto extrajudicial. Para ello debe dirigirse a la CDF, a la cual corresponderá en este caso tanto el juicio definitivo sobre la culpabilidad y la eventual idoneidad del clérigo para el ministerio como la imposición de la pena perpetua (Sst, Art. 21, §2).

Las medidas canónicas para un clérigo que es encontrado culpable del abuso sexual de un menor son generalmente de dos tipos: 1) Medidas que restringen el ejercicio público del ministerio de modo completo o al menos excluyendo el contacto con menores. Tales medidas pueden ser declaradas por un precepto penal; 2) penas eclesiásticas, siendo la más grave la *dimissio* del estado clerical.

En algunos casos, cuándo lo pide el mismo clérigo, puede concederse *pro bono Ecclesiae* la dispensa de las obligaciones inherentes al estado clerical, incluido el celibato.

La investigación previa y todo el proceso deben realizarse con el debido respeto a la confidencialidad de las personas implicadas y la debida atención a su reputación.

A no ser que haya graves razones en contra, antes de transmitir el caso a la CDF el clérigo acusado debe ser informado de la acusación presentada, para darle la oportunidad de responder a ella. La prudencia del Obispo o del Superior Mayor decidirá cuál será la información que se podrá comunicar al acusado durante la investigación previa.

Es deber del Obispo o del Superior Mayor determinar cuáles medidas cautelares de las previstas en el CIC can. 1722 y en el CCEO can. 1473 deben ser impuestas para salvaguardar el bien común. Según el Sst art. 19, tales medidas pueden ser impuestas una vez iniciada la investigación preliminar.

Asimismo, se recuerda que si una Conferencia Episcopal, con la aprobación de la Santa Sede, quisiera establecer normas específicas, tal normativa deberá ser entendida como complemento a la legislación universal y no como sustitución de ésta. Por tanto, la normativa particular debe estar en armonía con el CIC / CCEO y además con el motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 de abril de 2001) con la actualización del 21 de mayo de 2010. En el supuesto de que la Conferencia Episcopal decidiese establecer normas vinculantes será necesario pedir la recognitio a los competentes Dicasterios de la Curia Romana.

III. Indicaciones a los Ordinarios sobre el modo de proceder

Las Líneas Guía preparadas por la Conferencia Episcopal deberán ofrecer orientaciones a los Obispos diocesanos y a los Superiores Mayores en caso de que reciban la noticia de presuntos abusos sexuales de menores cometidos por clérigos presentes en el territorio de su jurisdicción. Dichas Líneas Guía deberán tener en cuenta las siguientes observaciones:

- a) El «concepto de abuso sexual de menores» debe coincidir con la definición del Motu Proprio Sst art. 6 («el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años»), así como con la praxis interpretativa y la jurisprudencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, teniendo en cuenta la leyes civiles del Estado;
- b) la persona que denuncia debe ser tratada con respeto. En los casos en los que el abuso sexual esté relacionado con un delito contra la dignidad del sacramento de la Penitencia (Sst, art.4), el denunciante tiene el derecho de exigir que su nombre no sea comunicado al sacerdote denunciado (SST, art. 24);
- c) las autoridades eclesíásticas deben esforzarse para poder ofrecer a las víctimas asistencia espiritual y psicológica;

- d) la investigación sobre las acusaciones debe ser realizada con el debido respeto del principio de la confidencialidad y la buena fama de las personas;
- e) a no ser que haya graves razones en contra, ya desde la fase de la investigación previa, el clérigo acusado debe ser informado de las acusaciones, dándole la oportunidad de responder a las mismas;
- f) los organismos de consulta para la vigilancia y el discernimiento de los casos particulares previstos en algunos lugares no deben sustituir el discernimiento y la potestas regiminis de cada Obispo;
- g) las Líneas Guía deben tener en cuenta la legislación del Estado en el que la Conferencia Episcopal se encuentra, en particular en lo que se refiere a la eventual obligación de dar aviso a las autoridades civiles;
- h) en cualquier momento del procedimiento disciplinar o penal se debe asegurar al clérigo acusado una justa y digna sustentación;
- i) se debe excluir la readmisión de un clérigo al ejercicio público de su ministerio si éste puede suponer un peligro para los menores o existe riesgo de escándalo para la comunidad.

Conclusión

Las Líneas Guía preparadas por las Conferencias Episcopales buscan proteger a los menores y ayudar a las víctimas a encontrar apoyo y reconciliación. Deberán también indicar que la responsabilidad para tratar los casos de delitos de abuso sexual de menores por parte de clérigos, corresponde en primer lugar al Obispo Diocesano. Ellas servirán para dar unidad a la praxis de una misma Conferencia Episcopal ayudando a armonizar mejor los esfuerzos de cada Obispo para proteger a los menores.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 3 de mayo de 2011.

William Card. Levada

Prefecto

+ Luis F. Ladaria, s.j.

Arzobispo Tit. de Thibica
Secretario

COMENTARIO

«Naturalmente, también son necesarias otras muchas medidas e iniciativas por parte de diversas instancias eclesíásticas. La Congregación para la Doctrina de la Fe, por su parte, está estudiando cómo ayudar a los episcopados de todo el mundo a formular y poner en práctica con coherencia y eficacia las indicaciones y directrices necesarias para afrontar el problema de los abusos sexuales por parte del clero o en el ámbito de actividades o instituciones relacionadas con la Iglesia, teniendo en cuenta la situación y los problema de la sociedad en que trabajan»¹. Estas palabras del director de la Sala de Prensa de la Santa Sede, hechas públicas con motivo de la presentación de las nuevas normas del m.pr. «Sacramentorum sanctitatis tutela» promulgado el 21 de mayo de 2010 por S. S. Benedicto XVI², ya anticipaban la publicación de un nuevo documento por la Santa Sede para la prevención y el castigo de los clérigos que han cometido el delito de abusos sexuales de menores. De hecho, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ya informó sobre la preparación de este documento en la reunión de cardenales durante el Consistorio celebrado el mes de noviembre de 2010.

Finalmente, el 16 de mayo de 2011, el Card. W. Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presentaba el documento titulado «Lettera circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici», promulgado el 3 de mayo de 2011 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. La finalidad del mismo, en palabras del mismo Cardenal en su carta de presentación, es facilitar la adecuada aplicación de las normas del m.pr. «Sacramentorum sanctitatis tutela», promulgado por S. S. Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010, y demás cuestiones relacionadas con el abuso de menores por parte de clérigos, siendo necesario para ello que cada Conferencia Episcopal prepare unas «líneas guía» con el propósito de ayudar a los Obispos a seguir procedimientos claros y coordinados cuando deban tratar los casos de abusos sexuales de menores cometidos por clérigos. Y, para ayuda a las Conferencias Episcopales en su redacción, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha preparado la Carta circular objeto de nuestro comentario, con los temas generales que han de tener en cuenta para la redacción de estas «líneas guía» o para la revisión, que deberá hacerse, si la Conferencia Episcopal ya las tiene. Se recomienda, ade-

1 F. Lombardi, «Nota della Sala Stampa della Santa Sede sul significato della pubblicazione delle nuove 'Norme sui delitti più gravi'», 15 luglio 2010, in: L'Osservatore Romano, 16 luglio 2010.

2 Véase el texto y comentario en: REDC 68, 2011, 399-438.

más, la participación de los Superiores Mayores de los institutos de Vida Consagrada presentes en el territorio de la Conferencia Episcopal en la elaboración de tales «líneas guía»³. Y esta misma idea se recalca en la presentación de este documento: «la circular es... un paso muy importante para promover en toda la Iglesia la conciencia de la necesidad y de la urgencia de responder de manera más eficaz y con visión de futuro al flagelo de los abusos sexuales por parte de miembros del clero, renovando así la plena credibilidad del testimonio y de la misión educativa de la Iglesia, y contribuyendo a crear en la sociedad en general aquellos ambientes educativos seguros de los que existe una necesidad urgente»⁴.

Hay que recordar que, en contra de lo que pudiera parecer, ya desde los años noventa bastantes Conferencias Episcopales vienen estableciendo normas, directrices, procedimientos, protocolos, etc., de distinto valor jurídico y contenido, para la prevención y el castigo de los clérigos que han cometido abusos sexuales con menores de edad⁵. El nuevo documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe quiere establecer esta praxis como norma general para toda la Iglesia, presentando un esquema o guía básica para su redacción o revisión de las ya existentes donde se resume la legislación de la Iglesia sobre esta materia. El título del documento, de hecho, no puede ser más sencillo y claro: «Líneas guía para los casos de abuso sexual de menores por clérigos». Y en la introducción a las mismas se subraya que, entre las importantes responsabilidades del Obispo diocesano, para asegurar el bien común de los fieles y especialmente la protección de los niños y de los jóvenes, «está el deber de dar una respuesta adecuada a los eventuales casos de abuso sexual a menores cometidos por clérigos en su diócesis». Ello implica «la institución de procedimientos adecuados para asistir a las víctimas de tales abusos, así como la formación de la comunidad eclesial en vista de la protección de los menores», debiendo aplicar la legislación canónica sobre la materia y teniendo en cuenta las disposiciones de las leyes civiles correspondientes. El documento se divide en tres partes.

La primera parte del documento trata de algunas cuestiones generales⁶: se habla de las víctimas del abuso sexual afirmando que «la Iglesia, en la persona del Obispo o de un delegado suyo, debe mostrarse pronto a escuchar a las víctimas y a sus familiares, y a esforzarse para su asistencia espiritual y psico-

3 Card. W. Levada, «Lettera per la presentazione della Circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici», 3 maggio 2011.

4 Sala di Stampa, «Nota di sintesi sulla lettera circolare della Congregazione per la Dottrina della Fede», 16 maggio 2011.

5 Véase, por ejemplo: Conferencia Episcopal Alemana, «Direttive su come affrontare i casi di abuso sessuale su minori da parte di ecclesiastici, membri di ordini religiosi e del personale laico della Chiesa», 23 agosto 2010, in: *Il Rego* 17, 2010, 567-70.

6 Un claro antecedente de ello: Benedicto XVI, «Carta a los católicos de Irlanda», 19 de marzo 2010, in: *Ecclesia*, 3 de abril de 2010, 516-20.

lógica», tal como ha venido haciendo el Santo Padre Benedicto XVI en sus viajes apostólicos; la protección de los menores mediante la creación en el ámbito eclesial de «programas educativos de prevención, para asegurar ‘ambientes seguros’ para los menores», buscando con ello ayudar a los padres, a los trabajadores pastorales y a los empleados escolares «a reconocer los signos del abuso sexual y adoptar las medidas adecuadas»; la formación de los futuros sacerdotes y religiosos, tal como viene insistiendo la Iglesia, para que «adquieran una creciente importancia en vista de un correcto discernimiento espiritual y de una sana formación humana y espiritual de los candidatos... para que éstos aprecien la castidad y el celibato y la responsabilidad de la paternidad espiritual por parte del clérigo y puedan profundizar en el conocimiento de la disciplina de la Iglesia sobre el tema». Y se recalca que «una diligencia particular se debe dar al obligatorio intercambio de informaciones sobre los candidatos al sacerdocio o a la vida religiosa que se trasladan de un seminario a otro, de una diócesis a otra, o de un Instituto Religioso a una diócesis».

También se recalca la importancia de acompañar a los sacerdotes a través de la formación permanente del clero «especialmente en los primeros años después de la ordenación, valorando la importancia de la plegaria y del mutuo sostén en la fraternidad sacerdotal», debiendo ser educados los sacerdotes «sobre el daño causado por un clérigo a la víctima de abuso sexual y sobre la propia responsabilidad frente a la normativa canónica y civil, como también a reconocer posibles abusos sexuales de menores cometidos por cualquier persona». Se recuerda, igualmente, que los Obispos deben poner todo su empeño para tratar los posibles casos de abusos que fueran denunciados «según la disciplina canónica y civil, respetando los derechos de todas las partes». Y se recuerda que «el clérigo acusado goza de la presunción de inocencia, hasta prueba contraria», si bien «puede cautelarmente limitarse el ejercicio de su ministerio» y que «si fuera el caso, se haga todo lo necesario para rehabilitar la buena fama del clérigo que haya sido acusado injustamente». Y el último apartado se dedica a la cooperación con la autoridad civil⁷: claramente se indica que, aunque las relaciones con las autoridades civiles son distintas en los diferentes países, «es importante cooperar con ellas en el ámbito de las respectivas competencias», estableciendo que, salvado el fuero interno sacramental⁸, siem-

7 Cuestión que, hasta ahora, no se había tratado en ningún documento oficial de la Iglesia sobre el abuso sexual de menores por clérigos: únicamente en la «Guía sobre el procedimiento en los casos de abusos sexuales a menores», publicados por la Santa Sede el 24 de abril de 2010, se indicaba taxativamente que «debe seguirse siempre el derecho civil en materia de información de los delitos a las autoridades competentes» (Ecclesia, 24 de abril de 2010, 613).

8 Se refiere, lógicamente, al sigilo sacramental, que es inviolable y por lo que está terminantemente prohibido al confesor descubrir al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo (c. 983, &1), y cuya violación directa conlleva la pena de excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica (c. 1388, &1).

pre se deben seguir las prescripciones de las leyes civiles en lo referente a remitir los delitos a las legítimas autoridades, especificando que esta colaboración «no se refiere sólo a los casos de abusos cometidos por clérigos, sino que se refiere también a los casos que implican al personal religioso o laico que trabaja en las estructuras eclesíásticas»⁹.

La segunda parte del documento es una breve exposición de la legislación canónica vigente relativa al delito de abuso sexual de menores cometido por un clérigo¹⁰, lo cual parece muy oportuno dados los recientes cambios que ha habido en esta materia. Se recuerda cómo S. S. Juan Pablo II, el 30 de abril de 2001, promulgó el m. pr. «Sacramentorum sanctitatis tutela» en el que el abuso sexual de un menor de 18 años cometido por un clérigo¹¹ venía incluido entre los «delicta graviora» reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, determinando además que esta normativa valía tanto «para los clérigos latinos como para los clérigos orientales, tanto para el clero diocesano como para el clero religioso». Se indica como posteriormente, en el año 2003, el mismo Romano Pontífice concedió a la Congregación para la Doctrina de la Fe «algunas facultades especiales para ofrecer mayor flexibilidad en los procedimientos penales para los ‘delicta graviora’, entre las cuales estaba el uso del proceso penal administrativo y la petición de la expulsión ‘ex officio’ en los casos más graves». Finalmente, el actual Romano Pontífice, el 21 de mayo de 2010, incorporó estas facultades en la revisión del m. pr. «Sacramentorum santitatis tutela», estableciendo además algunas normas nuevas tales como que el plazo de la prescripción de la acción criminal de este delito se ampliaba a los 20 años; que la Congregación para la Doctrina de la Fe pueda derogar eventualmente la prescripción en casos particulares; que también se tipificaba como delito canónico la adquisición, retención o divulgación de material pedófilo-pornográfico... Se subrayan, además, algunas ideas importantes.

Se recuerda que la responsabilidad para tratar los casos de abuso sexual a menores compete, ante todo, a cada Obispo o a los Superiores Mayores: «si la acusación parece verosímil, el Obispo, el Superior Mayor o su delegado deben iniciar una investigación previa»¹². Y si, una vez investigada, la acusación se considera creíble, el caso debe ser enviado a la Congregación para la Doctrina de la Fe que, una vez estudiado, indicará al Obispo o al Superior Mayor

9 Parece que no quedan exentos de esta obligación ni los que están sujetos al secreto de la confesión (cc. 983, &2; 1388, &2), ni los que están exentos de la obligación de responder en un proceso canónico por razón del secreto de oficio (c. 1548, &2).

10 Véase: F. R. Aznar Gil, «Abusos sexuales a menores cometidos por clérigos y religiosos», in: REDC 67, 2010, 827-50.

11 Modificando así lo establecido en el c. 1395, &2 del CIC.

12 Tal como establecen el c. 1717 del CIC; el c. 1468 del CCEO; y el art. 16 del m. pr. «Sacramentorum sanctitatis tutela» (2010).

los siguientes pasos que se deben realizar: «mientras tanto, la Congregación para la Doctrina de la Fe ofrecerá una guía para asegurar las medidas apropiadas, tanto para garantizar un procedimiento justo en relación con los clérigos acusados, respetando su derecho fundamental de defensa, como para tutelar el bien de la Iglesia, incluido el bien de las víctimas». Y la imposición de una pena perpetua al clérigo, como es la expulsión del estado clerical debe hacerse por un procedimiento penal judicial (c. 1342): únicamente la Congregación para la Doctrina de la Fe puede autorizar el empleo de decretos extrajudiciales (proceso penal administrativo) para la imposición de este tipo de penas, perteneciendo a ella «el juicio definitivo sobre la culpabilidad y la eventual inidoneidad del clérigo para el ministerio, además de la consiguiente imposición de la pena perpetua».

Se indica, además, que las medidas canónicas aplicadas a un clérigo culpable del delito de abuso sexual de un menor son, generalmente, de dos tipos: 1) medidas que restringen completamente su ministerio público, o al menos excluyen las relaciones con menores, y que pueden ser declaradas por un precepto penal (proceso penal administrativo); y 2) las penas eclesiásticas, entre las cuales la más grave es la expulsión del estado clerical. También, en algunos casos, a petición del mismo clérigo, se le puede conceder «pro bono Ecclesiae» la dispensa de las obligaciones inherentes al estado clerical incluido el celibato.

Otras ideas recordadas son las generales de todos los procesos: tanto la investigación previa como todo el proceso deben desarrollarse con la debida confidencialidad para las personas implicadas y la debida atención a su reputación; el clérigo acusado debe ser informado de la acusación realizada contra él, para darle la posibilidad de responder a la misma, antes de enviar el caso a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Y el Obispo o el Superior Mayor tienen la obligación de proveer al bien común «determinando qué medidas cautelares previstas en el c. 1722 CIC... deben ser impuestas», lo que ya se puede hacer una vez iniciada la investigación previa. Finalmente, si la Conferencia Episcopal, con la aprobación de la Santa Sede, «quiere darse normas específicas, tal normativa particular debe ser entendida como complemento a la legislación universal y no como sustitución de esta última», debiendo por ello estar en armonía con el CIC y con el m. pr. «Sacramentorum sanctitatis tutela» actualizado el 21 de mayo de 2010. Si la Conferencia Episcopal «decidiese establecer normas vinculantes será necesario solicitar la 'recognitio' a los Dicasterios competentes de la Curia Romana».

La tercera parte, finalmente, está dedicada a dar a los Ordinarios unas indicaciones concretas sobre el modo de proceder en estos casos y que las Conferencias Episcopales deben incluir en la preparación de sus «líneas guía»: «deberán ofrecer a los Obispos diocesanos y a los Superiores Mayores para el

caso de que fueran informados de presentes abusos sexuales de menores, cometidos por clérigos presentes en el territorio de su jurisdicción¹³, teniendo en cuenta las siguientes indicaciones:

- a) debe quedar claro el concepto de «abuso sexual de menores», dadas las múltiples definiciones y descripciones existentes sobre el mismo: la Congregación para la Doctrina de la Fe recuerda que, canónicamente, es «el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años», conjuntamente con la praxis interpretativa y jurisprudencial de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y teniendo en cuenta las leyes civiles del país;
- b) la persona que denuncia ese delito deberá ser tratada con respeto;
- c) las autoridades eclesíásticas deben ofrecer asistencia espiritual y psicológica a las víctimas;
- d) la investigación previa sobre las acusaciones debe hacerse con el debido respeto al principio de la privacidad y de la buena fama de las personas;
- e) el clérigo acusado, ya en la fase de la investigación previa, debe ser informado de las acusaciones presentadas contra él y se le debe dar la oportunidad de responder a las mismas, salvo que haya graves razones en contra;
- f) los órganos de consulta para la vigilancia y el discernimiento de estos casos, previstos en algunos lugares, no deben sustituir al discernimiento y a la «protestas regiminis» de cada Obispo;
- g) se debe tener en cuenta la legislación del país correspondiente, especialmente en lo que se refiere a la eventual obligación de avisar a las autoridades civiles¹⁴;
- h) se debe asegurar al clérigo acusado una justa y digna sustentación en cualquier momento de los procesos disciplinarios o penales¹⁵;
- i) finalmente, se debe excluir el retorno del clérigo al ministerio público si ello puede ser un peligro para los menores o escándalo para la comunidad.

13 Hay que recordar que el c. 1717 habla de clérigos sujetos a la jurisdicción del Ordinario, mientras que este documento para ampliar su jurisdicción ya que habla de «clérigos presentes en el territorio de su jurisdicción».

14 Sobre esta cuestión, puede verse Ph. J. Brown, «Confidential Communications and the Law», in: Canon Law Society of America Proceedings, Washington 2011, 83-114.

15 Sobre esta problemática en las diócesis norteamericanas, véase: P. R. Lagges, «Canonical Issues of Remuneration and Sustenance for Priests Accused of Sexual Misconduct», in: Canon Law Society of America, Washington 2009, 109-30.

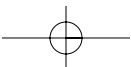
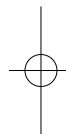
La conclusión del documento recalca que la finalidad de las «líneas guía» preparadas por cada Conferencia Episcopal tienden «a proteger a los menores y a ayudar a las víctimas a encontrar asistencia y reconciliación», subrayando, una vez más, que deben indicar «que la responsabilidad para tratar los delitos de abuso sexual de menores por parte de los clérigos pertenece en primer lugar al Obispo diocesano». Se recuerda, además, que estas «líneas guía» «deberán llevar a una orientación común en el interior de una Conferencia Episcopal ayudando a armonizar mejor los esfuerzos de cada Obispo proteger a los menores». Finalmente, el Card. W. Levada, en la carta de presentación de este documento, indicaba que cada Conferencia Episcopal debe enviar a la Congregación para la Doctrina de la Fe un ejemplar de las «líneas guía» aprobadas por la misma antes del fin del mes de mayo del año 2012, recordando, como ya hemos dicho, que si se desea establecer normas vinculantes para los Obispos será necesario pedir la debida «recognitio» a los Dicasterios competentes de la Curia Romana¹⁶.

El documento publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe es un paso más para establecer una unidad de criterios en la Iglesia para responder uniformemente a los delitos de abusos sexuales de menores cometidos por clérigos, adaptando esta unidad básica de actuación a las peculiaridades que presentan las legislaciones civiles de los diferentes países en este tema. Se ha adoptado, de esta forma, la praxis ya establecida en bastantes países, principalmente por los Obispos católicos de los USA¹⁷, estableciendo una unidad de actuación pero respetando y subrayando la responsabilidad que tienen los Ordinarios en esta cuestión.

Federico R. Aznar Gil
Universidad Pontificia de Salamanca

¹⁶ Card. W. Levada, «Lettera per la presentazione della Circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici», 3 maggio 2011.

¹⁷ Cfr. F. R. Aznar Gil – A. J. Chong Aguila, «Abusos sexuales a menores realizados por clérigos: normas a los Obispos de los Estados Unidos de América (2002). Textos y comentario», in: REDC 62, 2005, 9-87. Sus «Essential Norms for Diocesan-Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons», fueron aprobadas el 14 de junio de 2002, y obtuvieron la «recognitio» de la Santa Sede el 8 de diciembre de 2002.





COMUNICADO DE LA SANTA SEDE SOBRE LA DESAPARECIDA UNIÓN CATÓLICA INTERNACIONAL DE PERIODISTAS (UCIP)

Los presidentes de los Consejos Pontificios para los Laicos y para las Comunicaciones han hecho público el siguiente comunicado en el que señalan su descontento con la UCIP, organización internacional que ha de retirar su denominación de católica

La Unión Católica de Prensa (UCIP), tras décadas de importantes servicios de evangelización a través de la prensa, en los últimos años ha vivido una progresiva crisis de gestión. El Consejo Pontificio para los Laicos y el Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, en base a sus respectivos ámbitos de competencia, han seguido muy de cerca este proceso, que ha tenido como consecuencia invalidar las Asambleas Generales desarrolladas en el 2007 en Canadá, en 2008 en Roma y en 2010 en Burkina Faso.

En varias ocasiones, la Santa Sede, ha expresado a los dirigentes de UCIP su preplejidad ante la inaceptable falta de transparencia y claridad en la gestión de esta Asociación, bajo el control de su Secretario General. El pasado 23 de marzo, estos hechos han provocado la revocación por parte del Pontificio Consejo para los Laicos del reconocimiento canónico de la UCIP como asociación católica, a través de una carta formal dirigida a todos los miembros en el persona de su Presidente. Esta comunicación decía en uno de párrafos:

«Ante esta situación, la Santa Sede no puede quedar en silencio e inactiva, por tanto en acuerdo con la Secretaría de Estado y después de haber consultado al Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, el Consejo Pontificio para los Laicos, según el canon 326 §1 del Código del Derecho Canónico, revoca el Decreto de Reconocimiento de la UCIP, fechado el 15 de diciembre del año 2004. De hora en adelante UCIP deberá retirar de su nombre el adjetivo 'católico' (cf. canon 300 del Código de Derecho Canónico)».

Como única reacción, la Secretaría General de la que hasta ahora era llamada UCIP, el pasado 28 de abril ha informado a todos sus miembros de la transformación de UCIP en ICOM (Organización Católica Internacional de los Medios), anunciando su primera asamblea para el mes de noviembre de 2011. Este acto ha sido formalmente desautorizado por el Consejo Pontificio para los Laicos y por el Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, los cuales desconocen a esta organización que continúa utilizando el título de católica. Además la llamada ICOM se ha apropiado indebidamente del patrimonio intelectual, económico e histórico de UCIP, además de su logo y de su sitio web.

Los dos Consejos Pontificios reiteran su agradecimiento a todos los miembros de UCIP, excluidos a causa de la reciente gestión, por el buen servicio realizado en los pasados años y los animan a defender el Evangelio en el mundo de la comunicación escrita. Al mismo tiempo, aseguran que están estudiando posibles nuevas formas de vínculos asociativos para proponer a los periodistas que deseen permanecer en comunión con la Iglesia Católica.

S. Em. Card. Stanislaw Rylko

Presidente Pontificio Consiglio per i Laici

S. E. Mons. Claudio Maria Celli

Presidente Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali

COMENTARIO

El comunicado emitido en julio de 2011 por representantes de la Santa Sede informaba que Consejo Pontificio para los Laicos había revocado a la *Union catholique internationale de la presse* (UCIP), desde el día 23 de marzo, el reconocimiento canónico como asociación católica, a través de una carta formal dirigida a todos los miembros en la persona de su presidente. A partir de ese momento, por tanto, la Asociación no podrá utilizar el nombre de *católica* como seña identitaria, ni presentarse como tal.

Los orígenes de la UCIP se remontan al año 1927, cuando algunos periodistas franceses, alemanes, austriacos y suizos crearon en Suiza la Oficina Internacional de los Periodistas Católicos, con el fin de promover un periodismo basado en valores sólidos. En 1930 tuvo lugar en Bruselas el primer Congreso Mundial de la prensa católica y en 1936 nació en Roma la Unión Internacional de la Prensa Católica. Después de los años difíciles de la segunda guerra mundial, la Asociación volvió a empezar las propias actividades con motivo del congreso mundial celebrado en Roma en 1950.

Desde 1966, año en el que se adoptó el nombre de UCIP, se abrió a todos los profesionales católicos que trabajan en el ámbito de la información secular y religiosa. Entre las orientaciones más importantes de la UCIP para sus miembros son de destacar los documentos oficiales aprobados por la Asociación con evidente orientación católica: *Responsabilidades de la prensa en situaciones de conflictos violentos* (20 de abril de 1993, Sión, Suiza), *La religión en los Medios: un Desafío Profesional* (23 Marzo 1998, Luxemburgo), *Para una espiritualidad de la comunicación* (19 abril 2002, Porto Alegre, Brasil) o el más actual *Medios para la justicia social y económica* (31 de octubre de 2009, Roma).

Sin embargo, en los últimos tiempos, parece que el desempeño de la UCIP no ha sido tan conforme con las directrices de la Iglesia como cabía esperar, y por ello la Santa Sede, a quien compete la vigilancia por tratarse de una Asociación canónica internacional (CIC 83, c. 305), que en virtud de los respectivos ámbitos de competencia ha seguido de cerca este proceso, ha invalidado las asambleas generales celebradas en Canadá en 2007, Roma en 2008, y Burkina Faso en 2010.

El problema no parece estar relacionado tanto con la transmisión de la doctrina católica como con la gestión de la misma Asociación, al menos eso deja ver el Comunicado: «en varias ocasiones, la Santa Sede ha expresado a las autoridades de la UCIP su perplejidad ante la inaceptable falta de transparencia y claridad en la gestión de esta asociación, bajo el control de su secretario ge-

neral». Esta falta de transparencia es lo que ha desencadenado la revocación del reconocimiento canónico.

Sabemos que el uso inadecuado del calificativo *católico* por una entidad que no ha sido reconocida como tal por la autoridad de la Iglesia es un hecho necesariamente reprochable. Por este motivo no debe resultar extraño que el documento exija responsabilidades a los actuales gestores de la organización, que sin el debido permiso, se han apropiado indebidamente del patrimonio intelectual, económico e histórico de la UCIP, además de su logo y de su sitio web.

Efectivamente, si acudimos a la página en internet de la UCIP (<http://www.ucip.ch>) nos sorprende el hecho de que este dominio es el utilizado exclusivamente para la página de presentación y cualquier entrada que hagamos en ella, en cualquiera de los cuatro idiomas en los que está elaborada (Deutsch, English, Español, Français), nos remite al nuevo dominio que corresponde a la ICOM (<http://www.icomworld.info>). El hecho de que un dominio redirija al otro es, cuando menos, prueba de la falta de claridad de los gestores de la Organización que en ningún lugar mencionan la revocación del reconocimiento canónico, ni tampoco hace mención a las Asambleas que han sido rechazadas por la Iglesia. Por otro lado es curioso el cambio experimentado en la propia denominación de la Asociación, un cambio que hace que el tema se vuelva más complejo.

La Santa Sede reclama que la asociación no puede llevar el nombre de *católica* sin la debida autorización de la Jerarquía, a tenor de lo que establece el Derecho canónico (CIC 83, c. 300); pero es cierto, al mismo tiempo, que en ningún sitio de la página web se hace referencia a que se trata de una asociación de la Iglesia católica. Es más, en el comunicado dado por la Santa Sede se dirige a la nueva asociación como *Organización Católica Internacional de los Medios*, cuando en realidad la denominación que utiliza la web oficial es la de *Organización internacional de católicos en los medios*, que es, ciertamente, algo distinto. Y esto en los cuatro idiomas señalados: *Internationale Organisation der Katholiken in den Medien*, *International Catholics Organisation of the Media*, *l'Organisation internationale de catholiques dans les Médias*.

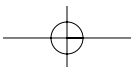
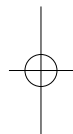
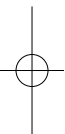
Si tomamos de la web la definición que hacen de ellos mismos, no encontramos ninguna referencia ni a la historia de la Organización ni a su identidad católica: «La Organización internacional de católicos en los medios (ICOM) reúne a periodistas, editores y profesores de comunicación que trabajan en todos los tipos de medios. Los miembros menores de 35 años constituyen la Red Internacional de Jóvenes Periodistas [...] Tiene ocho federaciones y ocho regiones. Las federaciones son cuerpos profesionales. Las regiones son asociaciones geográficas [...] Tiene estatus de «relaciones operacionales» con la UNESCO y estatus consultivo ante la ECOSOC».

Cuando se explican las «ventajas de ser miembro» de la organización, en ningún lugar aparece la defensa de los valores propuestos por el Magisterio de la Iglesia (se destaca sólo la búsqueda de «una mejor comunicación, que construye la paz, la dignidad y el respeto de la persona»), ni se hace referencia alguna a que los miembros han de ser fieles católicos, como es preceptivo en toda asociación de la Iglesia, sea pública o privada (CIC 83, c. 298). Simplemente acepta como miembros a aquellos que compartan los fines de la Organización.

Los representantes de la Santa Sede reclaman en el comunicado que «como única reacción, la secretaría general de la que hasta ahora se llamaba UCIP, el pasado 28 de abril, ha informado a todos los miembros la transformación de la UCIP en ICOM, anunciando su primera asamblea para el mes de noviembre de 2011». ¿No será acaso porque la nueva ICOM con este gesto se quiere poner de manifiesto su desvinculación definitiva de la Iglesia católica? La misma organización se define como «Foro Mundial de los Profesionales e Instituciones en el Periodismo Secular y Religioso» y no aparece en el folleto de presentación oficial ninguna mención a lo católico, salvo en el título de la organización (*de católicos*), ni encontramos estatuto alguno que defina algo al respecto. La convocatoria de una primera asamblea para noviembre de 2011 es manifestación del cambio profundo que se ha dado.

Podemos considerar, por tanto, que el comunicado de la Santa Sede lo que quiere poner de manifiesto es la desvinculación total de la Iglesia de esta Organización, para que los miembros católicos que están en ella, y que se ha sentido perjudicados por el nuevo rumbo tomado, no se sientan solos, con la promesa de estudiar «posibles nuevas formas de vínculos asociativos para proponer a los periodistas que deseen permanecer en comunión con la Iglesia Católica». De hecho, a causa de la crisis vivida por UCIP en los últimos años, algunas organizaciones nacionales de periodistas católicos, como es el caso de la española, UCIPE (<http://www.ucipe.org>), se habían distanciado de esa institución y ésta puede ser una buena oportunidad para realizar una nueva convocatoria y hacer una Asociación canónica con una identidad más fuerte y un mayor compromiso eclesial.

José San José Prisco
Universidad Pontificia de Salamanca





PONTIFICIA COMISIÓN ECCLESIA DEI
INSTRUCCIÓN UNIVERSAE ECCLESIAE SOBRE LA APLICACIÓN DE LA CARTA
APOSTÓLICA MOTU PROPRIO DATA «SUMMORUM PONTIFICUM» DE
S. S. BENEDICTO PP. XVI

I. Introducción

1. La Carta Apostólica Motu Proprio data «Summorum Pontificum» del Sumo Pontífice Benedicto XVI, del 7 de julio de 2007, entrada en vigor el 14 de septiembre de 2007, ha hecho más accesible a la Iglesia universal la riqueza de la Liturgia Romana.

2. Con tal Motu Proprio el Sumo Pontífice Benedicto XVI ha promulgado una ley universal para la Iglesia, con la intención de dar una nueva reglamentación para el uso de la Liturgia Romana vigente en 1962.

3. El Santo Padre, después de haber recordado la solicitud que los sumos pontífices han demostrado en el cuidado de la Sagrada Liturgia y la aprobación de los libros litúrgicos, reafirma el principio tradicional, reconocido desde tiempo inmemorial, y que se ha de conservar en el porvenir, según el cual «cada Iglesia particular debe concordar con la Iglesia universal, no solo en cuanto a la doctrina de la fe y a los signos sacramentales, sino también respecto a los usos universalmente aceptados de la ininterrumpida tradición apostólica, que deben observarse no solo para evitar errores, sino también para transmitir la integridad de la fe, para que la ley de la oración de la Iglesia corresponda a su ley de fe»¹.

¹ Benedicto XVI, Carta Apostólica Motu Proprio data «Summorum Pontificum», I, en AAS 99 (2007) 777; cf. Instrucción general del Misal Romano, tercera edición, 2002, n. 397.

4. El Santo Padre ha hecho memoria además de los romanos pontífices que, en modo particular, se han comprometido en esta tarea, especialmente de san Gregorio Magno y san Pío V. El Papa subraya asimismo que, entre los sagrados libros litúrgicos, el *Missale Romanum* ha tenido un relieve histórico particular, y a lo largo de los años ha sido objeto de distintas actualizaciones hasta el pontificado del beato Juan XXIII. Con la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II, en 1970 el papa Pablo VI aprobó un nuevo Misal para la Iglesia de rito latino, traducido posteriormente en distintas lenguas. En el año 2000 el papa Juan Pablo II promulgó la tercera edición del mismo.

5. Muchos fieles, formados en el espíritu de las formas litúrgicas anteriores al Concilio Vaticano II, han expresado el vivo deseo de conservar la tradición antigua. Por este motivo, el papa Juan Pablo II, con el Indulto especial *Quattuor abhinc annos*, emanado en 1984 por la Sagrada Congregación para el Culto Divino, concedió, bajo determinadas condiciones, la facultad de volver a usar el Misal Romano promulgado por el beato Juan XXIII. Además, Juan Pablo II, con el *Motu Proprio* «*Ecclesia Dei*», de 1988, exhortó a los obispos a que fueran generosos en conceder dicha facultad a todos los fieles que la pidieran. El papa Benedicto XVI ha seguido la misma línea a través del *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*», en el cual se indican algunos criterios esenciales para el *usus antiquior* del Rito Romano, que aquí es oportuno recordar.

6. Los textos del Misal Romano del papa Pablo VI y del Misal que se remonta a la última edición del papa Juan XXIII, son dos formas de la Liturgia Romana, definidas respectivamente ordinaria y extraordinaria: son dos usos del único Rito Romano, que se colocan uno al lado del otro. Ambas formas son expresión de la misma *lex orandi* de la Iglesia. Por su uso venerable y antiguo, la forma extraordinaria debe ser conservada con el honor debido.

7. El *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*» está acompañado por una Carta del Santo Padre a los obispos, que lleva la misma fecha del *Motu Proprio* (7 de julio de 2007). Con ella se ofrecen ulteriores aclaraciones sobre la oportunidad y necesidad del mismo *Motu Proprio*; es decir, se trataba de colmar una laguna, dando una nueva normativa para el uso de la Liturgia Romana vigente en 1962. Tal normativa se hacía especialmente necesaria por el hecho de que, en el momento de la introducción del nuevo Misal, no pareció necesario emanar disposiciones que reglamentaran el uso de la Liturgia vigente desde 1962. Debido al aumento de los que piden poder usar la forma extraordinaria, se ha hecho necesario dar algunas normas al respecto.

Entre otras cosas el papa Benedicto XVI afirma: «No hay ninguna contradicción entre una y otra edición del '*Missale Romanum*'. En la historia de la Liturgia hay crecimiento y progreso pero ninguna ruptura. Lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagra-

do y grande y no puede ser de improviso totalmente prohibido o incluso perjudicial»².

8. El Motu Proprio «Summorum Pontificum» constituye una relevante expresión del magisterio del Romano Pontífice y del munus que le es propio, es decir, regular y ordenar la Sagrada Liturgia de la Iglesia³, y manifiesta su preocupación como Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia Universal⁴. El documento tiene como objetivo:

- a) ofrecer a todos los fieles la Liturgia Romana en el usus antiquior, considerada como un tesoro precioso que hay que conservar;
- b) garantizar y asegurar realmente el uso de la forma extraordinaria a quienes lo pidan, considerando que el uso la Liturgia Romana entrado en vigor en 1962 es una facultad concedida para el bien de los fieles y, por lo tanto, debe interpretarse en sentido favorable a los fieles, que son sus principales destinatarios;
- c) favorecer la reconciliación en el seno de la Iglesia.

II. Tareas de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*

9. El Sumo Pontífice ha conferido a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* potestad ordinaria vicaria para la materia de su competencia, especialmente para supervisar la observancia y aplicación de las disposiciones del Motu Proprio «Summorum Pontificum» (cf. art. 12).

10. § 1. La Pontificia Comisión ejerce tal potestad a través de las facultades precedentemente concedidas por el papa Juan Pablo II y confirmadas por el papa Benedicto XVI (cf. Motu Proprio «Summorum Pontificum», art. 11-12), y también a través del poder de decidir sobre los recursos que legítimamente se le presenten, como superior jerárquico, contra una eventual medida administrativa del ordinario que parezca contraria al Motu Proprio.

§ 2. Los decretos con los que la Pontificia Comisión decide sobre los recursos podrán ser impugnados ad normam iuris ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.

11. Compete a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, previa aprobación de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la ta-

2 Benedicto XVI, Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica «Motu Proprio data» Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970, en AAS 99 (2007) 798.

3 Cf. Código de Derecho Canónico, can. 838 § 1 y § 2.

4 Cf. Código de Derecho Canónico, can 331.

rea de ocuparse de la eventual edición de los textos litúrgicos relacionados con la forma extraordinaria del Rito Romano.

III. Normas específicas

12. Esta Pontificia Comisión, en virtud de la autoridad que le ha sido atribuida y de las facultades de las que goza, después de la consulta realizada entre los obispos de todo el mundo, para garantizar la correcta interpretación y la recta aplicación del Motu Proprio «Summorum Pontificum», emana la siguiente Instrucción, a tenor del can. 34 del Código de Derecho Canónico.

La competencia de los Obispos diocesanos

13. Los obispos diocesanos, según el Código de Derecho Canónico, deben vigilar en materia litúrgica en atención al bien común y para que todo se desarrolle dignamente, en paz y serenidad en sus diócesis⁵, de acuerdo siempre con la mens del Romano Pontífice, claramente expresada en el Motu Proprio «Summorum Pontificum»⁶. En caso de controversias o dudas fundadas acerca de la celebración en la forma extraordinaria, decidirá la Pontificia Comisión Ecclesia Dei.

14. Es tarea del obispo diocesano adoptar las medidas necesarias para garantizar el respeto de la forma extraordinaria del Rito Romano, a tenor del Motu Proprio «Summorum Pontificum».

El coetus fidelium (cf. Motu Proprio «Summorum Pontificum», art. 5 § 1)

15. Un coetus fidelium se puede definir stabiliter existens, a tenor del art. 5 § 1 del Motu Proprio «Summorum Pontificum», cuando esté constituido por algunas personas de una determinada parroquia que, incluso después de la publicación del Motu Proprio, se hayan unido a causa de la veneración por la Liturgia según el usus antiquior, las cuales solicitan que ésta sea celebrada en la iglesia parroquial o en un oratorio o capilla; tal coetus puede estar también compuesto por personas que provengan de diferentes parroquias o diócesis y que, para tal fin, se reúnen en una determinada parroquia o en un oratorio o capilla.

16. En caso de que un sacerdote se presente ocasionalmente con algunas personas en una iglesia parroquial o en un oratorio, con la intención de cele-

⁵ Cf. Código de Derecho Canónico, cann. 223 § 2; 838 § 1 y § 4.

⁶ Cf. Benedicto XVI, Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica Motu Proprio data Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970, en AAS 99 (2007) 799.

brar según la forma extraordinaria, como previsto en los art. 2 y 4 del Motu Proprio «Summorum Pontificum», el párroco o el rector de una iglesia o el sacerdote responsable admitan tal celebración, respetando las exigencias de horarios de las celebraciones litúrgicas de la misma iglesia.

17. § 1. Con el fin de decidir en cada caso, el párroco, el rector o el sacerdote responsable de una iglesia se comportará según su prudencia, dejándose guiar por el celo pastoral y un espíritu de generosa hospitalidad.

§ 2. En los casos de grupos numéricamente menos consistentes, habrá que dirigirse al ordinario del lugar para individuar una iglesia en la que dichos fieles puedan reunirse para asistir a tales celebraciones y garantizar así una participación más fácil y una celebración más digna de la Santa Misa.

18. También en los santuarios y lugares de peregrinación se ofrezca la posibilidad de celebrar en la forma extraordinaria a los grupos de peregrinos que lo requieran (cf. Motu Proprio «Summorum Pontificum», art. 5 § 3), si hay un sacerdote idóneo.

19. Los fieles que piden la celebración en la forma extraordinaria no deben sostener o pertenecer de ninguna manera a grupos que se manifiesten contrarios a la validez o legitimidad de la Santa Misa o de los sacramentos celebrados en la forma ordinaria o al Romano Pontífice como Pastor Supremo de la Iglesia universal.

El sacerdos idoneus (cf. Motu Proprio Summorum Pontificum, art. 5 § 4)

20. Sobre los requisitos necesarios para que un sacerdote sea considerado idóneo para celebrar en la forma extraordinaria, se establece cuanto sigue:

- a) cualquier sacerdote que no esté impedido a tenor del Derecho Canónico se considera sacerdote idóneo para celebrar la Santa Misa en la forma extraordinaria⁷;
- b) en relación al uso de la lengua latina, es necesario un conocimiento suficiente que permita pronunciar correctamente las palabras y entender su significado;
- c) en lo que respecta al conocimiento del desarrollo del rito, se presumen idóneos los sacerdotes que se presenten espontáneamente para celebrar en la forma extraordinaria y la hayan usado anteriormente.

21. Se exhorta a los ordinarios a que ofrezcan al clero la posibilidad de adquirir una preparación adecuada para las celebraciones en la forma extraordinaria. Esto vale también para los seminarios, donde se deberá proveer a que

⁷ Cf. Código de Derecho Canónico, can. 900 § 2.

los futuros sacerdotes tengan una formación conveniente en el estudio del latín⁸ y, según las exigencias pastorales, ofrecer la oportunidad de aprender la forma extraordinaria del rito.

22. En las diócesis donde no haya sacerdotes idóneos, los obispos diocesanos pueden solicitar la colaboración de los sacerdotes de los institutos erigidos por la Comisión *Ecclesia Dei* o de quienes conozcan la forma extraordinaria del rito, tanto para su celebración como para su eventual aprendizaje.

23. La facultad para celebrar la Misa *sine populo* (o con la participación del solo ministro) en la forma extraordinaria del Rito Romano es concedida por el *Motu Proprio* a todos los sacerdotes diocesanos y religiosos (cf. *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*», art. 2). Por lo tanto, en tales celebraciones, los sacerdotes, en conformidad con el *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*», no necesitan ningún permiso especial de sus ordinarios o superiores.

La disciplina litúrgica y eclesial

24. Los libros litúrgicos de la forma extraordinaria han de usarse tal como son. Todos aquellos que deseen celebrar según la forma extraordinaria del Rito Romano deben conocer las correspondientes rúbricas y están obligados a observarlas correctamente en las celebraciones.

25. En el Misal de 1962 podrán y deberán ser insertados nuevos santos y algunos de los nuevos prefacios⁹, según a la normativa que será indicada más adelante.

26. Como prevé el art. 6 del *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*», se precisa que las lecturas de la Santa Misa del Misal de 1962 pueden ser proclamadas exclusivamente en lengua latina, o bien en lengua latina seguida de la traducción en lengua vernácula o, en las Misas leídas, también sólo en lengua vernácula.

27. Con respecto a las normas disciplinarias relativas a la celebración, se aplica la disciplina eclesial contenida en el Código de Derecho Canónico de 1983.

28. Además, en virtud de su carácter de ley especial, dentro de su ámbito propio, el *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*» deroga aquellas medidas legislativas inherentes a los ritos sagrados, promulgadas a partir de 1962, que sean incompatibles con las rúbricas de los libros litúrgicos vigentes en 1962.

8 Cf. Código de Derecho Canónico, can. 249, cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 36; Declaración *Optatum totius*, n. 13.

9 Cf. Benedicto XVI, Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica *Motu Proprio data Summorum Pontificum* sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970, en AAS 99 (2007) 797.

Confirmación y Orden sagrado

29. La concesión de utilizar la antigua fórmula para el rito de la Confirmación fue confirmada por el Motu Proprio «Summorum Pontificum» (cf. art. 9 § 2). Por lo tanto, no es necesario utilizar para la forma extraordinaria la fórmula renovada del Ritual de la Confirmación promulgado por el Papa Pablo VI.

30. Con respecto a la tonsura, órdenes menores y subdiaconado, el Motu Proprio «Summorum Pontificum» no introduce ningún cambio en la disciplina del Código de Derecho Canónico de 1983; por lo tanto, en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, el profesado con votos perpetuos en un instituto religioso o incorporado definitivamente a una sociedad clerical de vida apostólica, al recibir el diaconado queda incardinado como clérigo en ese instituto o sociedad (cf. can. 266 § 2 del Código de Derecho Canónico).

31. Sólo en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei y en aquellos donde se mantiene el uso de los libros litúrgicos de la forma extraordinaria se permite el uso del Pontificale Romanum de 1962 para conferir las órdenes menores y mayores.

Breviarium Romanum

32. Se concede a los clérigos la facultad de usar el Breviarium Romanum en vigor en 1962, según el art. 9 § 3 del Motu Proprio «Summorum Pontificum». El mismo se recita integralmente en lengua latina.

El Triduo Pascual

33. El *coetus fidelium* que sigue la tradición litúrgica anterior, si hubiese un sacerdote idóneo, puede celebrar también el Triduo Pascual en la forma extraordinaria. Donde no haya una iglesia u oratorio previstos exclusivamente para estas celebraciones, el párroco o el ordinario, de acuerdo con el sacerdote idóneo, dispongan para ellas las modalidades más favorables, sin excluir la posibilidad de una repetición de las celebraciones del Triduo Pascual en la misma iglesia.

Los Ritos de la Ordenes Religiosas

34. Se permite el uso de los libros litúrgicos propios de las órdenes religiosas vigentes en 1962.

Pontificale Romanum y Rituale Romanum

35. Se permite el uso del Pontificale Romanum y del Rituale Romanum, así como del Caeremoniale Episcoporum vigente en 1962, a tenor del n. 28 de esta Instrucción, quedando en vigor lo dispuesto en el n. 31 de la misma.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la Audiencia del día 8 de abril de 2011, concedida al suscrito Cardenal Presidente de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, ha aprobado la presente Instrucción y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, el 30 de abril de 2011, memoria de san Pio V.

William Cardenal Levada

Presidente

Mons. Guido Pozzo

Secretario

COMENTARIO

El 13 de mayo de 2011, la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* hizo público el contenido de la Instrucción *Universæ Ecclesiæ*, fechada el 30 de abril y relativa a la aplicación de la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Summorum Pontificum*¹.

Con este *Motu Proprio*, Benedicto XVI había promulgado una ley universal para la Iglesia con la intención de reglamentar el uso de la Liturgia Romana en vigor en el año 1962, ilustrando las razones de su decisión en una *Carta a los Obispos* que acompañaba a la publicación del *Motu Proprio*². Se trata de una norma litúrgica que se ocupa de la preservación activa del patrimonio litúrgico de la Iglesia. Confirma, además, que el Misal Romano promulgado por San Pío V y reeditado en 1962 no ha sido nunca abrogado y se establecen las condiciones jurídicas para el uso de este Misal y del Ritual contemporáneo, sustituyendo a las establecidas en los documentos anteriores: *Quattuor abhinc annos*³ y *Ecclesia Dei*⁴.

Todo ello se fundamenta en la siguiente premisa establecida en el artículo 1: «El Misal Romano promulgado por Pablo VI es la expresión ordinaria de la «Lex orandi» («Ley de la oración»), de la Iglesia católica de rito latino. No obstante el Misal Romano promulgado por San Pío V y nuevamente por el beato Juan XXIII debe considerarse como expresión extraordinaria de la misma «Lex orandi» y gozar del respeto debido por su uso venerable y antiguo. Estas dos expresiones de la «Lex orandi» de la Iglesia no llevarán de forma alguna a una división de la «Lex credendi» («Ley de la fe») de la Iglesia; son, de hecho, dos usos del único rito romano». Como se precisa en la Instrucción, se trataba de colmar una laguna dando una nueva normativa para el uso de la Liturgia romana vigente en 1962, cosa que no se hizo en el momento de la introducción del nuevo Misal.

Por su propia naturaleza, las Instrucciones, aclaran las prescripciones de las leyes, desarrollan las formas en que ha de ejecutarse la ley y se dirigen a quienes compete cuidar de su cumplimiento (CIC 83, c. 34). Más en concreto, *Universæ Ecclesiæ* tiene por fin —como hemos apuntado— «garantizar la correcta interpretación y la recta aplicación del Motu Proprio *Summorum Pon-*

1 AAS 99 (2007) 777-781.

2 AAS 99 (2007) 795-799.

3 Congregación para el Culto Divino, Carta *Quattuor abhinc annos*: AAS 76 (1984) 1088-1089.

4 Juan Pablo II, *Motu Proprio Ecclesia Dei adflicta* : AAS 80 (1988) 1495-1498.

tificum» (nº 12). En la propia Instrucción se señalan cuáles son sus objetivos específicos (nº 8):

a) ofrecer a todos los fieles la Liturgia Romana en el usus antiquior, considerada como un tesoro precioso que hay que conservar;

b) garantizar y asegurar realmente el uso de la forma extraordinaria a quienes lo pidan, considerando que el uso la Liturgia Romana entrado en vigor en 1962 es una facultad concedida para el bien de los fieles y, por lo tanto, debe interpretarse en sentido favorable a los fieles, que son sus principales destinatarios;

c) favorecer la reconciliación en el seno de la Iglesia».

Ya en la *Carta a los Obispos*, estaba previsto que éstos escribieran a la Santa Sede un informe sobre sus experiencias tres años después de la entrada en vigor del *Motu Proprio* y la Instrucción es, en buena parte, resultado de la práctica acumulada durante este período. De hecho, algunas de las afirmaciones que se hacen en ella, y que desautorizan cualquier interpretación restrictiva del *Motu Proprio*, hay que entenderlas a la luz de objeciones que se han planteado durante estos años.

Comienza el nuevo documento con una introducción en la que se precisa que, con el *Motu Proprio Summorum Pontificum*, Benedicto XVI promulgó una ley universal para la Iglesia con la intención de dar un nuevo cuadro normativo al uso de la liturgia romana vigente en 1962 (cfr. nº 2). Aquel documento tenía como objetivo «*ofrecer a todos los fieles la Liturgia Romana en el «usus antiquior», considerada como un tesoro precioso que hay que conservar*». No se trata, pues, de algo destinado solamente a sectores vinculados a determinada sensibilidad sino a toda la Iglesia, como expresión del Magisterio del Romano Pontífice y del *munus* que le es propio (cfr. nº 8). Esta regulación no era la propia de un régimen de indulto o excepción sino que procede del reconocimiento de la existencia de derechos precedentes. Lo nuevo era la reglamentación de estos derechos.

Se reafirma también el principio tradicional, reconocido desde tiempo inmemorial, y que se ha de conservar en el porvenir, según el cual «*cada Iglesia particular debe concordar con la Iglesia universal, no solo en cuanto a la doctrina de la fe y a los signos sacramentales, sino también respecto a los usos universalmente aceptados de la ininterrumpida tradición apostólica, que deben observarse no solo para evitar errores, sino también para transmitir la integridad de la fe, para que la ley de la oración de la Iglesia corresponda a su ley de fe*» (nº 3). La forma extraordinaria del rito romano es un uso universalmente aceptado de la ininterrumpida tradición apostólica, que preserva del error y transmite la integridad de la fe. Así pues, las Iglesias particulares deben concordar con la Iglesia universal que regula el uso de dicha forma.

Los números 4 a 6 permiten establecer la relación existente entre los distintos misales en vigor en el rito romano, dejando claro que el *Missale Romanum* ha sido objeto de distintas actualizaciones hasta el pontificado del beato Juan XXIII (1962) mientras que, con la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II, «en 1970 el papa Pablo VI aprobó un nuevo Misal». Apreciación esta muy relevante para quienes justifican el completo desplazamiento de misal tradicional por el nuevo aduciendo que éste era una reforma del anterior. En cambio, la Instrucción precisa que ambos misales son dos formas de la Liturgia Romana, dos usos del único Rito Romano, que se colocan uno al lado del otro, en paralelo no de forma sucesiva.

Se detallan, a continuación, las tareas de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* (nn. 9-11) y una serie de normas específicas (nn. 12-35). La Instrucción concede a *Ecclesia Dei* un poder reforzado y la facultad de resolver, como superior jerárquico, sobre los recursos que se le presenten contra decisiones de los obispos que parezcan contrarias al *Motu Proprio* (Cfr. nº 10, §1). Se precisan también las competencias del obispo diocesano (nn.13-14) que tiene por tarea «adoptar las medidas necesarias para garantizar el respeto de la forma extraordinaria del Rito Romano».

Las normas específicas explicitan lo referente a la naturaleza del *coetus fidelum* o grupo estable de fieles adheridos a la precedente tradición litúrgica (cfr. *Motu Proprio Summorum Pontificum*, nº 5 § 1). Pueden ser personas de una misma parroquia, o bien de diferentes parroquias o diócesis y, para los grupos menos numerosos, el Ordinario del lugar deberá determinar una iglesia en la que los fieles puedan asistir a estas celebraciones. «Los fieles que piden la celebración en la forma extraordinaria no deben sostener o pertenecer de ninguna manera a grupos que se manifiesten contrarios a la validez o legitimidad de la Santa Misa o de los sacramentos celebrados en la forma ordinaria o al Romano Pontífice como Pastor Supremo de la Iglesia universal» (nº 19).

Es idóneo para celebrar en la forma extraordinaria cualquier sacerdote (a no ser que esté impedido a tenor del Derecho Canónico) con tal de que sepa pronunciar correctamente las palabras en latín y entender su significado. Se exhorta a los Ordinarios a que ofrezcan al clero la posibilidad de formarse para celebrar en la forma extraordinaria, y a los seminarios a proveer a los futuros sacerdotes el estudio del latín y ofrecer la oportunidad de aprender la forma extraordinaria.

Siguen algunas determinaciones en torno a la disciplina litúrgica y eclesial. Se admite el uso del Ritual tradicional para la Confirmación (cfr. nº 29) y, en relación con el Orden Sagrado, se precisa que —de acuerdo con la disciplina del Código de Derecho Canónico de 1983— en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, el profesado con votos perpetuos en un instituto religio-

so o incorporado definitivamente a una sociedad clerical de vida apostólica, al recibir el diaconado queda incardinado como clérigo en ese instituto o sociedad (CIC 83, c. 266 § 2). La cuestión es importante a la hora de determinar que quienes han recibido las órdenes menores no son clérigos y no están sujetos, por tanto, a sus derechos y deberes.

El uso del *Pontificale Romanum* de 1962 para conferir las órdenes menores y mayores se permite en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* y en aquellos donde se mantiene el uso de los libros litúrgicos en la forma extraordinaria (cfr. nn. 30-31). También se concede a los clérigos la facultad de usar el *Breviarium Romanum* en vigor en 1962 (cfr. n° 32) y, a quien corresponda, los libros litúrgicos propios de las órdenes religiosas (cfr. n° 34), el *Pontificale Romanum*, el *Rituale Romanum*, y el *Caeremoniale Episcoporum* (cfr. n° 35).

No cabe duda que la Instrucción *Universæ Ecclesiæ*, constituye una etapa importante en el reconocimiento de los derechos de los sacerdotes y fieles que quieran hacer uso de la forma extraordinaria del Rito Romano. Ahora bien, para una verdadera acogida de este documento será necesaria una puesta en práctica de los criterios aquí señalados sin que ello impida que quede abierto el necesario discernimiento sobre el trasfondo doctrinal.

Ángel David Martín Rubio

Canonista



CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

DECRETO DE REFORMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS DE FILOSOFÍA

PREÁMBULO

I. El contexto actual

1. En la obra de evangelización del mundo, la Iglesia sigue con atención y con discernimiento los rápidos cambios culturales que se suceden, los cuales influyen sobre ella y sobre toda la sociedad. Entre las transformaciones de la cultura dominante, algunas, particularmente profundas, afectan a la concepción de la verdad. En efecto, muy a menudo, se advierte una desconfianza relacionada con la capacidad de la inteligencia humana de alcanzar una verdad objetiva y universal, con la cual las personas puedan orientarse en su vida. Además, el impacto de las ciencias humanas y las consecuencias del desarrollo científico y tecnológico provocan nuevos desafíos para la Iglesia.

2. Con la Carta Encíclica *Fides et Ratio*, el papa Juan Pablo II ha querido reafirmar la necesidad de la filosofía para progresar en el conocimiento de la verdad y para hacer siempre más humana la existencia terrena. De hecho, la filosofía «contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta»¹. Esta pregunta nace, tanto de la maravilla que el hombre experimenta ante las personas y el cosmos, como de las experiencias dolorosas y trágicas que acometen su vida. El saber filosófico se configura, entonces, como «una de las tareas más nobles de la humanidad»².

1 Carta Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), *AAS* 91 (1999) 5-88, n. 3. En la Carta, Juan Pablo II concentra la atención sobre el tema de la verdad y de su fundamento en relación con la fe, continuando así la reflexión hecha en la Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993) sobre la verdad en el terreno moral (cfr. *Fides et ratio*, n.6), la cual abraza también algunas verdades fundamentales racionales.

2 *Fides et ratio*, n. 3.

II. La «vocación originaria» de la filosofía

3. Las corrientes filosóficas se han multiplicado en el transcurso de la historia, manifestando la riqueza de las búsquedas rigurosas y sapienciales de la verdad. Si la sabiduría antigua ha contemplado el ser bajo la perspectiva del cosmos, el pensamiento patrístico y medieval lo ha profundizado y purificado descubriendo en el cosmos la creación libre de un Dios sabio y bueno (cfr. *Sb* 13,1-9; *Hcb* 17,24-28). Las filosofías modernas han valorizado especialmente la libertad del hombre, la espontaneidad de la razón y su capacidad de medir y dominar el universo. Recientemente, un cierto número de corrientes contemporáneas, más sensibles a la vulnerabilidad de nuestro saber y de nuestra humanidad, ha concentrado la propia reflexión sobre las mediaciones del lenguaje³ y de la cultura. Finalmente, ¿cómo, no recordar, más allá del pensamiento occidental, los numerosos y en algunas ocasiones los notables esfuerzos de comprensión del hombre, del mundo y del Absoluto, realizados en las diferentes culturas, por ejemplo asiáticas y africanas? Sin embargo, esta generosa exploración del pensar y del decir no debe en ningún modo, olvidar su radicación en el ser. El «elemento metafísico es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad»⁴. En esta prospectiva, los filósofos están invitados a recuperar con fuerza la «vocación originaria» de la filosofía⁵: la búsqueda de lo verdadero y su dimensión sapiencial y metafísica.

4. La sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad, y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser «la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite», y situarse «como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos»⁶. El carácter sapiencial de la filosofía implica su «alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»⁷, si bien conocido progresivamente a lo largo de la historia. De hecho, la metafísica o filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la Causa primera de todo⁸. Sin embargo, este subrayado del carácter sapiencial

3 Cfr. *Fides et ratio*, n. 84.

4 *Fides et ratio*, n. 83.

5 Cfr. *Fides et ratio*, n. 6.

6 *Fides et ratio*, n. 81.

7 *Fides et ratio*, n. 83.

8 Cfr. S. Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, proemio; cfr. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), *AAS* 98 (2006), 217-252, n. 9.

y metafísico no se debe entender como una concentración exclusiva sobre la filosofía del ser, ya que todas las diversas partes de la filosofía son necesarias para el conocimiento de la realidad. Es más, el propio campo de estudio y el método específico de cada una se deben respetar en nombre de la adecuación a la realidad y de la variedad de los modos humanos de conocer.

III. La formación filosófica en el horizonte de una razón abierta

5. Frente al «aspecto sectorial del saber» que «en la medida en que comporta una aproximación parcial a la verdad, con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo», resuenan con fuerza estas palabras de Juan Pablo II: «Asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana»⁹.

6. En la prospectiva cristiana, la verdad no puede estar separada del amor. Por una parte, la defensa y la promoción de la verdad son una forma esencial de caridad: «Defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad»¹⁰. Por otra parte, sólo la verdad permite una caridad verdadera. «La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad»¹¹. Finalmente, la verdad y el bien están estrechamente conectados: «La verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera»¹². Mediante la propuesta de una visión orgánica del saber que no está separada del amor, la Iglesia puede aportar su específica contribución, capaz de incidir eficazmente también en los proyectos culturales y sociales¹³.

7. Por esto, la filosofía que se cultiva al interno de la Universidad está llamada en primer lugar a acoger el reto de ejercitar, desarrollar y defender una racionalidad de 'horizontes más amplios', mostrando que «es de nuevo posible

⁹ *Fides et ratio*, n. 85.

¹⁰ Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), OR (8 de Julio de 2009), 4-5, n. 1.

¹¹ *Caritas in veritate*, n. 3.

¹² Benedicto XVI, *Alocución para el encuentro con la Universidad de los Estudios de Roma «La Sapienza»*, 17 de enero de 2008, OR (17 de enero de 2008), 4-5.

¹³ Cfr. *Caritas in veritate*, n. 5.

ensanchar los espacios de nuestra racionalidad [...], conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente [...] su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca¹⁴. En el plano institucional, volver a encontrar «este gran *logos*», «esta gran amplitud de la razón» es propiamente la gran tarea de la Universidad¹⁵.

IV. La formación filosófica en los Institutos eclesiásticos de Estudios superiores

8. La Iglesia ha alimentado siempre una gran solicitud por la filosofía. En efecto, la razón —de la cual la creación dota a cada persona— es una de las dos alas con las cuales el hombre se eleva hacia la contemplación de la verdad, y la sabiduría filosófica constituye el vértice que la razón puede alcanzar¹⁶. En un mundo rico de conocimientos científicos y técnicos, pero amenazado por el relativismo, sólo la «horizonte sapiencial»¹⁷ aporta la visión integral y la confianza en la capacidad que tiene la razón de servir a la verdad. He aquí el motivo por el cual la Iglesia alienta vivamente una formación filosófica de la razón abierta a la fe, sin confusión ni separación¹⁸.

9. Además, la filosofía es indispensable para la formación teológica. En efecto, «la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica»¹⁹. Facilitando la profundización de la Palabra de Dios revelada, con su carácter de verdad trascendente y universal, la filosofía evita de quedarse en el nivel de la experiencia religiosa. Justamente se ha observado que «la crisis de la teología postconciliar se debe en gran parte a la crisis de sus fundamentos filosóficos [...] Cuando los fundamentos filosóficos no vienen clarificados, a la teología le falta el terreno sobre el cual se sostiene; ya que, entonces, no queda claro hasta que punto el hombre conoce verdaderamente la realidad, ni cuales son las bases a partir de las que él puede pensar y hablar»²⁰.

14 Benedicto XVI, *Discurso a los participantes de la IV Convención Eclesial Nacional*, Verona, 19 de octubre de 2006, *OR* (20 de octubre de 2006), 6-7.

15 Benedicto XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg* (12 de septiembre de 2006), *AAS* 98 (2006), 728-739.

16 «La fe y la razón son como las dos alas sobre las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad» (*Fides et ratio*, Inicio).

17 *Fides et ratio*, n. 106.

18 Cfr. *Fides et ratio*, n. 77; cfr *Deus caritas est*, nn. 10, 29.

19 *Fides et ratio*, n. 77.

20 Joseph Ratzinger, «L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II [La unidad de misión y persona en la figura de Juan Pablo II]», 1998, in Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore [Juan Pablo II. Mi amado predecesor]*, Ciudad del Vaticano y Cinisello Basalmo, 2007, p. 16. (Traducción al español hecha por la Congregación para la Educación Católica).

10. Finalmente, la preparación filosófica constituye, en modo particular, «un momento esencial de la formación intelectual» para los futuros sacerdotes: «Sólo una sana filosofía puede ayudar a los candidatos al sacerdocio a desarrollar una conciencia refleja de la relación constitutiva que existe entre el espíritu humano y la verdad, la cual se nos revela plenamente en Jesucristo»²¹. En efecto, «el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio. No es casual que el *curriculum* de los estudios teológicos vaya precedido por un período de tiempo en el cual está previsto una especial dedicación al estudio de la filosofía»²².

11. Una adecuada formación filosófica en el ámbito de las Instituciones académicas eclesiásticas debe comprometer tanto a los «habitus» intelectuales como a los contenidos.

Con la adquisición de los «habitus» intelectuales, científicos y sapienciales, la razón aprende a conocer más allá de los datos empíricos. En modo particular, el debate intelectual en una sociedad pluralista, fuertemente amenazada por el relativismo y por las ideologías, o bien en una sociedad donde falta una auténtica libertad, exige de parte de los estudiantes de las Facultades eclesiásticas, la adquisición de una sólida *forma mentis* filosófica. Estos «habitus» permiten pensar, conocer y razonar con precisión, y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores.

La dimensión de los «habitus» está, de todas formas, enlazada con la asimilación de los contenidos firmemente adquiridos, es decir, brota del conocimiento y de la profundización de las verdades más importantes adquiridas por el empeño filosófico, a veces con la influencia de la Revelación divina. Para llegar al conocimiento riguroso y coherente del hombre, del mundo y de Dios²³, se requiere que la enseñanza de la filosofía se base en el «patrimonio filosófico perennemente válido», que se ha ido desarrollando a través de la historia, y, al mismo tiempo, se abra para acoger las contribuciones que la investigación filosófica ha aportado y continúa aportando²⁴. Entre las verdades fundamentales, algunas tienen un carácter central y particularmente actual: la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal y un conocimiento metafísico válido²⁵; la unidad cuerpo-alma en

21 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), AAS 84 (1992), 657-804, n.52.

22 *Fides et ratio*, n. 62; cfr *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), n. 59-61.

23 Cfr. Concilio Ecueménico Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n. 15.

24 *CIC*, can. 251; cfr. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La enseñanza de la filosofía en los Seminarios* (20 de enero de 1972), III, 2, Roma, 1972, pp. 11-13.

25 Cfr. *Fides et ratio*, nn. 27, 44, 66, 69, 80, etc.

el hombre²⁶; la dignidad de la persona humana²⁷; las relaciones entre la naturaleza y la libertad²⁸; la importancia de la ley natural y de las «fuentes de la moralidad»²⁹, en particular, del objeto del acto moral³⁰; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral³¹.

12. Ya sea para la adquisición de los «habitus» intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la filosofía de San Tomás de Aquino, quien ha sabido poner «la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo»³². Por esto, es llamado aún en nuestros tiempos «apóstol de la verdad»³³. En efecto, «precisamente porque la buscaba [la verdad] sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer»³⁴. La preferencia atribuida por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino «ejemplar»³⁵.

V. La presente reforma de los estudios de filosofía

13. La Congregación para la Educación Católica, en su interés por hacer siempre más operativas las orientaciones de la Iglesia en vista a una mayor eficacia en la evangelización, advierte, en este momento, la necesidad de actualizar algunos puntos de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y de las *Ordinationes* de este Dicasterio³⁶. La presente reforma de los estudios eclesiales de filosofía pretende ayudar a las Instituciones eclesiales de enseñanza superior a ofrecer una contribución apropiada a la vida eclesial y cultural de nuestro tiempo.

26 Cfr. *Veritatis splendor*, AAS 85 (6 de agosto de 1993), 1133-1228, nn. 48-49.

27 Cfr. *Fides et ratio*, nn. 60, 83, etc.; cfr Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 12-22.

28 Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 46-47.

29 Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 43-44, 74; cfr Comisión Teológica Internacional, *A la búsqueda de una ética universal. Una nueva mirada a la ley natural*, 27 de marzo de 2009.

30 Cfr. *Veritatis splendor*, n. 72.

31 Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), AAS 87 (1995), 401-522, nn. 68-74; cfr. *Deus caritas est*, n. 28.

32 Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de la presentación de los augurios navideños*, 22 de diciembre de 2005, OR (23 de diciembre de 2005), 4-6.

33 Pablo VI, Carta apostólica *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), AAS 66 (1974), 673-702, n. 10.

34 *Fides et ratio*, n. 44; cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Pontificio Ateneo Internacional «Angelicum»* (17 de noviembre de 1979), OR (19-20 de noviembre de 1979), 2-3, n. 6.

35 Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional*, 13 de septiembre de 1980, OR (14 de septiembre de 1980), 1-2, n. 2.

36 Cfr. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, AAS 71 (1979), 469-499, art. 93.

14. Es oportuno hacer una clara distinción entre los estudios de las Facultades eclesiásticas de Filosofía y el recorrido filosófico que forma parte integrante de los estudios en una Facultad de Teología, o bien en un Seminario. En una institución donde se disponga al mismo tiempo de una Facultad eclesiástica de Filosofía y de una Facultad de Teología, cuando los cursos de filosofía que forman parte del primer ciclo quinquenal de teología sean cumplidos —según su índole específico y la normativa vigente— en dicha Facultad de Filosofía, la autoridad que decide el programa es el Decano de la Facultad de Teología, respetando la ley vigente y valorando la estrecha colaboración que existe con la Facultad de Filosofía.

Orientado hacia la formación teológica y estructurado según tal exigencia, este recorrido filosófico no permite obtener un título académico en filosofía válido canónicamente. Dicho recorrido se concluye con un certificado de los estudios filosóficos, carente del valor del título académico y emanado solamente para certificar —conforme a la nueva normativa— los cursos frecuentados y los créditos obtenidos en el ámbito de la formación filosófica.

15. La reforma tiene tres campos de actuación:

a) *La Facultad Eclesiástica de Filosofía*

En el 1979, la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, reestructurando los tres ciclos de la Facultad de Filosofía³⁷, confirmó para el primero de ellos una duración de dos años³⁸. La experiencia de más de 30 años ha llevado, gradualmente, a tomar conciencia que para alcanzar más plenamente los objetivos indicados por la mencionada Constitución Apostólica para la filosofía y, en particular, para que el estudiante llegue «a una síntesis doctrinal sólida y coherente»³⁹, son necesarios tres años de formación. De hecho, un cierto número de Facultades y de Institutos han tomado ya la iniciativa de ofrecer una formación que se concluya con el Bachillerato eclesiástico en Filosofía, después de un trienio. En este contexto, se pide a todas las Facultades eclesiásticas de Filosofía que participen en la evolución de la generalizada praxis universitaria, también en cuanto respecta a la duración de los grados académicos, de modo que el trienio de estudios filosóficos sea *conditio sine qua non* para obtener un primer título de estudios de filosofía, académicamente reconocidos.

37 Cfr. art. 81; cfr. Pío XI, Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* (24 de mayo de 1931), AAS 23 (1931), 241-262, art. 41-46.

38 Cfr. *Sapientia christiana*, art. 81a.

39 Congregación para la Educación Católica, Normas aplicativas de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* (29 de abril de 1979), AAS 71 (1979), 500-521, art. 59, § 1.

El segundo ciclo continúa comprendiendo un bienio de especialización, después del cual se concede la Licenciatura. El tercer ciclo o Doctorado de investigación, de al menos tres años, está destinado principalmente a aquellos que se preparan para una enseñanza de grado superior, en la cual la investigación constituye un elemento esencial también para nutrir sólidamente la docencia.

b) *La Formación filosófica en las Facultades de Teología y en los Seminarios*

Se precisa la duración de la formación filosófica como parte integrante de los estudios de teología en las Facultades de Teología o en los Seminarios. Sin perder la propia autonomía, esta formación filosófica, que reclama el saber teológico⁴⁰, permite que el estudiante, que ha adquirido la metodología justa y la hermenéutica filosófica y teológica, pueda afrontar adecuadamente los estudios propiamente teológicos y encuentre su momento personal de síntesis al final de los estudios filosófico-teológicos.

Una mezcla excesiva de materias filosóficas y teológicas —o también de otro tipo— tiene como consecuencia entre los estudiantes una defectuosa formación de los respectivos «habitus» intelectuales y una confusión entre las metodologías de las diversas disciplinas y su específico estatuto epistemológico. Para desterrar el creciente riesgo del fideísmo y evitar tanto una instrumentalización como una fragmentación de la filosofía, es en gran manera recomendable que los cursos de filosofía estén concentrados en los primeros dos años de la formación filosófico—teológica. Estos estudios de filosofía, realizados con vista a los estudios de teología, estarán unidos, en el arco de dicho bienio, a los cursos introductorios de teología.

Todo aquello que concierne a la duración, al número de créditos y al contenido del estudio de la filosofía, será aplicado también en los países donde el estudio de la «filosofía» se integra en el programa de Bachillerato de un Instituto superior católico, fuera de una Facultad eclesiástica.

c) *La cualificación del Cuerpo Docente*

La grave responsabilidad de asegurar una formación filosófica para los estudiantes, exige contar con docentes con grados académicos obtenidos en Instituciones eclesiásticas (Facultades eclesiásticas de Filosofía, de Teología e Institutos afiliados y agregados) y dotados de una preparación científica apropiada, capaces de presentar de manera actualizada el fecundo patrimonio de la tradición cristiana⁴¹.

⁴⁰ Cfr. *Fides et ratio*, n. 77.

⁴¹ Cfr. *Fides et ratio*, n. 105.

16. Teniendo en cuenta estas diversas constataciones, se actualizan los artículos de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y las respectivas *Ordinationes* de la Congregación para la Educación Católica, en relación a:

- el número de años para conseguir el Bachillerato en Filosofía;
- el contenido de los estudios de primer ciclo de una Facultad eclesiástica de Filosofía;
- el *cursus studiorum* del bienio de filosofía que forma parte integrante del primer ciclo de una Facultad de Teología o de un Seminario, o bien dentro de la formación universitaria (cfr. Preámbulo, 15 b);
- la definición de algunas normas relativas al cuerpo docente;
- la afiliación de un trienio de filosofía.

PARTE II:

NORMAS de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*

Las partes de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* que permanecen invariadas son presentadas en cursiva.

Se propone la siguiente revisión:

Art. 72. a) [El plan de estudios de la Facultad de Teología]

El currículum de los estudios de la Facultad de Sagrada Teología comprende

- a) el primer ciclo, institucional, que dura un quinquenio o diez semestres, o también un trienio, si anteriormente se ha exigido un bienio de filosofía.*

Los primeros dos años han de ser dedicados, en mayor manera, a una sólida formación filosófica, necesaria para afrontar adecuadamente el estudio de la teología. El obtenido en una Facultad eclesiástica de Filosofía sustituye a los cursos de filosofía del primer ciclo en las Facultades teológicas. El Bachillerato en Filosofía, obtenido en una Facultad no eclesiástica, no supone un motivo para dispensar completamente a un estudiante de los cursos filosóficos del primer ciclo en las Facultades teológicas.

Las disciplinas teológicas deben ser enseñadas de modo que se ofrezca una exposición orgánica de toda la doctrina católica junto con la introducción al método de la investigación científica.

El ciclo se concluye con el grado académico del Bachillerato o con otro grado similar tal como se precisará en los Estatutos de la Facultad.

Art. 81 [El plan de estudios en la Facultad eclesiástica de Filosofía]

El currículum de los estudios de la Facultad de Filosofía comprende:

- a) *el primer ciclo institucional, durante el cual a lo largo de un trienio o seis semestres, se hace una exposición orgánica de las distintas partes de la filosofía que tratan del mundo, del hombre y de Dios, como también de la historia de la filosofía, juntamente con la introducción al método de investigación científica;*
- b) *el segundo ciclo, en el cual se inicia la especialización y durante el cual, por espacio de un bienio o cuatro semestres y mediante el estudio de disciplinas especiales y seminarios, se abre camino a una reflexión más profunda sobre alguna parte de la filosofía;*
- c) *el tercer ciclo, en el cual, durante un período de al menos tres años, se promueve la madurez filosófica, especialmente a través de la elaboración de la tesis doctoral.*

Art. 83 [Diplomas requeridos a los estudiantes]

Para que uno pueda inscribirse al primer ciclo de la Facultad de Filosofía es necesario que haya terminado antes los estudios requeridos a tenor del art. 32 de esta Constitución Apostólica.

Dado el caso de un estudiante, que habiendo completado con éxito los cursos regulares de filosofía del primer ciclo en una Facultad Teológica, quisiera proseguir los estudios filosóficos para obtener el Bachillerato en una Facultad eclesiástica de Filosofía, se deberá tener en cuenta los cursos aprobados durante el mencionado ciclo.

NORMAS APLICATIVAS [Ordinationes]**Art. 51. 1º a) [El plan de estudios de la Facultad de Teología]**

Las disciplinas obligatorias son:

1º En el primer ciclo:

a) *Las disciplinas filosóficas que se requieren para la Teología, como son en primer lugar la filosofía sistemática y la historia de la filosofía (antigua, medieval, moderna, contemporánea). La enseñanza sistemática, además de una introducción general, deberá comprender las partes principales de la filosofía: 1) metafísica (entendida como filosofía del ser y teología natural), 2) filosofía de*

la naturaleza, 3) filosofía del hombre, 4) filosofía moral y política, 5) lógica y filosofía del conocimiento.

- Excluidas las ciencias humanas, las disciplinas estrictamente filosóficas (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1º a) deben constituir al menos el 60% del número de los créditos de los dos primeros años. Cada año deberá prever un número de créditos adecuados a un año de estudios universitarios a tiempo completo.
- Es en gran manera recomendable que los cursos de filosofía estén concentrados en los dos primeros años de la formación filosófico-teológica. Estos estudios de filosofía, realizados en razón de los estudios de teología, estarán unidos en el arco de este bienio, a los cursos introductorios de la teología.

Art. 52

En el quinquenio institucional hay que procurar con diligencia que todas las disciplinas sean explicadas con orden, amplitud y método propio, de manera que concurren armónica y efizcamente al objeto de ofrecer a los alumnos una formación sólida, orgánica y completa en materia teológica, gracias a la cual se les capacite para proseguir los estudios superiores del segundo ciclo, así como para ejercer convenientemente determinados oficios eclesiásticos.

Art. 52 bis [Titulaciones de los profesores de filosofía de la Facultad de Teología]

El número de profesores que enseñen filosofía debe ser de al menos tres, provistos de los títulos filosóficos requeridos (cfr. *Ord.*, Art. 17 y 61, b). Deben ser estables, es decir, dedicados a tiempo completo a la enseñanza de la filosofía y a la investigación en este campo.

Art. 59 [Objetivos de la Facultad eclesiástica de Filosofía]

§ 1. La investigación y la enseñanza de la filosofía en una Facultad eclesiástica de Filosofía deben basarse «en el patrimonio filosófico perennemente válido»⁴², que se ha desarrollado a lo largo de la historia, teniendo en cuenta particularmente la obra de Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, la filosofía enseñada en una Facultad eclesiástica deberá estar abierta a las contribu-

⁴² Cfr. *CIC*, can. 251 y Concilio Ecu­ménico Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n. 15.

ciones que las investigaciones más recientes han aportado y continúan aportando. Se requerirá subrayar la dimensión sapiencial y metafísica de la filosofía.

§ 2. En el primer ciclo, *la Filosofía se enseñe de manera que los alumnos del ciclo institucional logren una síntesis doctrinal, sólida y coherente, aprendan a examinar y a juzgar los diversos sistemas filosóficos y se acostumbren gradualmente a una mentalidad filosófica personal*. Si los estudiantes del primer ciclo de los estudios teológicos frecuentan los cursos del primer ciclo de la Facultad de Filosofía, se preste atención a que sea salvaguardada la especificidad del contenido y del objetivo de cada proceso formativo. Al terminar la formación filosófica no será entregado ningún título académico en filosofía (cfr *Sap. Chr.*, Art. 72 a), pero los estudiantes podrán solicitar un certificado que reconozca los cursos frecuentados y los créditos obtenidos.

§ 3. La formación obtenida en el primer ciclo podrá ser perfeccionada en el ciclo sucesivo de inicio de especialización mediante la mayor concentración sobre una parte de la filosofía y un mayor empeño por parte del estudiante en la reflexión filosófica.

§ 4. Es oportuno hacer una clara distinción entre los estudios de las Facultades eclesíásticas de filosofía y el recorrido filosófico que forma parte integrante de los estudios en una Facultad de teología o en un Seminario. En una institución donde se hallen contemporáneamente tanto una Facultad eclesíástica de Filosofía como una Facultad de Teología, cuando los cursos de filosofía que forman parte del primer ciclo quinquenal de teología se realizan en la Facultad de Filosofía, la autoridad que decide el programa es el Decano de la Facultad de Teología, respetando la ley vigente y valorando la colaboración estrecha con la Facultad de Filosofía.

Art. 60 [El plan de estudios de la Facultad eclesíástica de Filosofía]

Las disciplinas enseñadas en los diversos ciclos son:

1º En el primer ciclo:

a) Las materias obligatorias fundamentales:

- Una introducción general que pretenderá, en modo particular, mostrar la dimensión sapiencial de la filosofía.
- Las disciplinas filosóficas principales: 1) metafísica (entendida como filosofía del ser y teología natural), 2) filosofía de la naturaleza, 3) filosofía del hombre, 4) filosofía moral y política, 5) lógica y filosofía del conocimiento. Dada la importancia particular de la metafísica, a esta disciplina le deberá corresponder un adecuado número de los créditos.

- La historia de la filosofía: antigua, medieval, moderna y contemporánea. El examen atento de las corrientes que han tenido mayor influencia, será acompañado, cuando sea posible, de una lectura de textos de los autores más significativos. Se añadirá, en función de las necesidades, un estudio de filosofías locales.

Las materias obligatorias fundamentales deben constituir al menos el 60% y no superar el 70% del número de los créditos del primer ciclo.

b) Las materias obligatorias complementarias:

- El estudio de las relaciones entre razón y fe cristiana, o sea, entre filosofía y teología, desde un punto de vista sistemático e histórico, con la atención puesta en salvaguardar, tanto la autonomía de los propios campos como su vinculación mútua⁴³.
- El latín, en modo de poder comprender las obras filosóficas (especialmente de los autores cristianos) redactadas en dicha lengua. Un tal conocimiento del latín se debe verificar en el arco de los primeros dos años.
- Una lengua moderna diferente de la propia lengua madre, cuyo conocimiento se debe verificar antes de finalizar el tercer año.
- Una introducción a la metodología de estudio y del trabajo científico que favorezca el uso de los instrumentos de la investigación y la práctica del discurso argumentativo.

c) Las materias complementarias opcionales:

- Elementos de literatura y de las artes.
- Elementos de alguna ciencia humana y de alguna ciencia natural (por ejemplo: psicología, sociología, historia, biología, física). Se controle, de manera particular, que se establezca una conexión entre las ciencias y la filosofía.
- Alguna otra disciplina filosófica opcional, por ejemplo: filosofía de las ciencias, filosofía de la cultura, filosofía del arte, filosofía de la técnica, filosofía del lenguaje, filosofía del derecho, filosofía de la religión.

43 Cfr. *Fides et ratio*, n. 75, que rechaza «la teoría de la llamada ‘filosofía separada’ que «reivindica una autosuficiencia del pensamiento», ratificando también una cierta independencia: «la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón».

2º *En el segundo ciclo:*

- *Algunas disciplinas especiales que serán distribuidas oportunamente en las varias secciones según las diversas especializaciones, con las respectivas ejercitaciones y seminarios, incluyendo también una tesina escrita.*
- El conocimiento o la profundización del griego antiguo, o de una segunda lengua moderna, además de aquella exigida en el primer ciclo o la profundización de esta última.

3º *En el tercer ciclo:*

Los Estatutos de la Facultad determinarán si se deben enseñar disciplinas especiales y cuáles son éstas, con sus ejercitaciones y seminarios. Será necesario el aprendizaje de otra lengua o la profundización de algunas de las lenguas estudiadas precedentemente.

Art. 61 [Docentes de la Facultad eclesiástica de Filosofía]

- a) La Facultad debe emplear de modo estable al menos siete docentes debidamente cualificados de modo que puedan asegurar la enseñanza de cada una de las materias obligatorias fundamentales (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1º; Art. 45, § 1, b).

En particular: el primer ciclo debe tener al menos cinco docentes estables distribuidos del siguiente modo: uno en metafísica; uno en filosofía de la naturaleza; uno en filosofía del hombre; uno en filosofía moral y política; uno en lógica y en filosofía del conocimiento.

Para el resto de las materias, obligatorias y opcionales, la Facultad puede pedir la ayuda de otros docentes.

- b) Un docente queda habilitado para enseñar en una Institución eclesiástica si ha conseguido los grados académicos requeridos en el seno de una Facultad eclesiástica de Filosofía (cfr. *Ord.*, Art. 17).
- c) Si el docente no está en posesión de un Doctorado canónico ni de una Licenciatura canónica, podrá ser contado como profesor estable sólo con la condición que su formación filosófica sea coherente con el contenido y el método que se propone en una Facultad eclesiástica. Al valorar los candidatos a la enseñanza en una Facultad eclesiástica de Filosofía se deberá considerar: la necesaria competencia en la materia asignada; una oportuna apertura a la visión de conjunto del saber; la adhesión en sus publicaciones y en sus actividades didácticas a la verdad enseñada por la fe; un conocimiento adecuadamente profundizado de la armoniosa relación entre fe y razón.

- d) Se necesitará, garantizar que una Facultad eclesiástica de Filosofía tenga siempre una mayoría de docentes estables en posesión de un Doctorado eclesiástico en filosofía, o de una Licenciatura eclesiástica en una ciencia sagrada junto a un Doctorado en filosofía conseguido en una Universidad no eclesiástica.

Art. 62 [Algunas normas particulares para la Facultad eclesiástica de Filosofía y el Instituto afiliado]

En general, para que un estudiante pueda ser admitido en el segundo ciclo de filosofía, es necesario que haya obtenido el Bachillerato eclesiástico en Filosofía.

Si un estudiante ha hecho estudios filosóficos en una Facultad no eclesiástica de Filosofía, en una Universidad católica o en otro Instituto de Estudios superiores, puede ser admitido al segundo ciclo sólo después de haber demostrado, con un examen apropiado, que su preparación es conciliable con aquella propuesta por una Facultad eclesiástica de Filosofía y haber completado eventuales lagunas en relación a los años y al plan de estudio previsto para el primer ciclo en base a las presentes *Ordinationes*. La elección de los cursos deberá favorecer una síntesis de las materias recibidas (cfr. *Sap. Chr.*, Art. 81, a). Al terminar estos estudios integrativos, el estudiante será admitido en el segundo ciclo, sin recibir el Bachillerato eclesiástico en Filosofía.

Art. 62 bis [Adecuación de las normas para la afiliación y la agregación filosófica]

§ 1 Teniendo en cuenta la reforma del primer ciclo de tres años de los estudios eclesiásticos de filosofía que se concluye con el Bachillerato en Filosofía, la afiliación filosófica debe estar en conformidad con todo lo que ha sido decretado para el primer ciclo, en cuanto al número de años y al programa de los estudios (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1º); el número de los docentes estables en un instituto filosófico afiliado debe ser al menos de cinco con las cualificaciones requeridas (cfr. *Ord.*, Art. 61).

§ 2 Teniendo en cuenta la reforma del segundo ciclo de dos años de los estudios eclesiásticos de filosofía que se concluyen con la Licenciatura en filosofía, la agregación filosófica debe estar en conformidad con aquello que ha sido decretado para el primer y para el segundo ciclo, en cuanto al número de años y al plan de estudios (cfr. *Sap. Chr.*, Art. 72 a y b; *Ord.*, Art. 60); el número de docentes estables en un instituto filosófico agregado debe ser de al menos seis con las cualificaciones requeridas (cfr. *Ord.* Art. 61).

[Adecuación de las normas a los estudios filosóficos incluidos en el primer ciclo de un Instituto afiliado en teología]

§ 3 Teniendo en cuenta la reforma de los estudios filosóficos incluidos en el primer ciclo filosófico-teológico que se concluye con el Bachillerato en Teología, la formación filosófica de un Instituto afiliado en Teología debe estar en conformidad con aquello que ha sido decretado en cuanto al plan de estudios (cfr. *Ord.*, Art 51, 1º); el número de docentes estables en Filosofía debe ser de al menos dos.

Normas transitorias

Art. 65. Con la entrada en vigor del presente Decreto, quedan abrogados los artículos 72, 81 y 83 de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y los artículos 51, 52, 59, 60, 61 y 62 de las *Ordinationes*.

Art. 66. Todas las Instituciones académicas eclesíásticas de Teología y de Filosofía deben adecuarse al presente Decreto al iniciarse el año académico 2012-2013.

Quæ hoc decreto statuuntur, Summus Pontifex Benedictus XVI, in Audientia infrascripto Cardinali Præfecto recenter concessa, rata habuit et confirmavit, innovatos autem articulos 72, 81 et 83 Constitutionis Apostolicæ Sapientia christiana in forma specifica approbavit, contrariis quibuslibet non obstantibus, atque publici iuris fieri iussit.

Datum Romæ, ex ædibus eiusdem Congregationis, in memoria sancti Thomæ Aquinatis, die XXVIII mensis Ianuarii, A. D. MMXI.

Zenon Card. Grochowski

Præfectus

Ioannes Ludovicus Bruges, O.P.

a Secretis

COMENTARIO

El martes 22 de Marzo a las 11:30 horas, en el Aula Juan Pablo II de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, tuvo lugar la Conferencia de presentación del *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*. Intervinieron en el acto el Prefecto de la Congregación para la Educación, Cardenal Zenon Grocholewski, el Secretario de la misma Congregación, Mons. Jean-Louis Bruguès, O.P., y el Padre Charles Morerod, O.P., Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum).

El Cardenal explicó que la reforma de las normas contenidas en la Constitución apostólica de Juan Pablo II *Sapientia christiana* (1979) y en las relativas *Normas de aplicación* de la Congregación para la Educación Católica de ese mismo año y vigentes hasta ahora se debía, por una parte, a «la debilidad de la formación filosófica en muchas instituciones eclesiásticas con la ausencia de puntos precisos de referencia, sobre todo respecto a las materias de enseñanza y a la calidad de los docentes» y por otra a «la convicción manifestada en la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (1998), de la importancia de la filosofía en su componente metafísico, y está el conocimiento de que la filosofía es indispensable para la formación teológica». El fin último es «revalorizar la filosofía recuperando su vocación originaria, o sea la búsqueda de la verdad y su dimensión sapiencial y metafísica», algo de extrema importancia en un momento en el que, como señaló Benedicto XVI en el Discurso a la Congregación para la Educación Católica el 21 de enero de 2008, «las disciplinas eclesiásticas, sobre todo la teología, están sometidas hoy a nuevos interrogantes en un mundo tentado, por una parte, por el racionalismo, que sigue una racionalidad falsamente libre y desvinculada de toda referencia religiosa, y, por otra, por los fundamentalismos, que falsifican la verdadera esencia de la religión con su incitación a la violencia y al fanatismo.

La preparación del texto se remonta al 2004, cuando la Congregación instituyó una comisión de expertos en el ámbito de la filosofía (representantes de las principales áreas lingüísticas y geográficas) para elaborar un proyecto de reforma, con una doble competencia: intelectual e institucional. El texto final del Decreto fue ratificado en reunión ordinaria de la Congregación en 2010

y el Papa Benedicto XVI aprobó «de forma específica» el mes de enero de 2011 las modificaciones aportadas a la constitución apostólica *Sapientia Christiana* confirmando «en forma común» el resto del texto.

En realidad se han reformado sólo tres artículos de *Sapientia Christiana* mientras que la mayoría de las modificaciones corresponde a las Normas aplicativas de la Congregación. Destacamos las novedades más interesantes:

- El primer ciclo de las Facultades eclesiásticas de Filosofía será de tres años (seis semestres o 180 créditos ECTS), en lugar de los dos que se establecían anteriormente. Al finalizarlo se obtendrá el título de Bachillerato eclesiástico en Filosofía. Dos años más serán necesarios para obtener la Licenciatura y, al menos, tres más para el Doctorado.
- El primer ciclo de las Facultades eclesiásticas de Teología, de los Institutos y de los Seminarios mayores afiliados: la duración de la formación filosófica se concentrará en los dos primeros años (cuatro semestres); las disciplinas estrictamente filosóficas deberán constituir como mínimo el 60% del número de créditos y como máximo el 70%. El resto de créditos serán de materias de introducción a la teología o lenguas (latín y lenguas modernas).
- Por lo que respecta al currículum de estudios, el documento señala entre las disciplinas obligatorias la filosofía del conocimiento, de la naturaleza, del hombre y del ser, y se añade ahora una disciplina estructural: la lógica; subraya, además, muy especialmente el papel de la metafísica y se recomienda «la lectura de los textos de los autores más significativos».
- La reforma toca también al cuerpo docente que debe ser estable y adecuadamente cualificado, con un doctorado en Filosofía que, en la medida de lo posible, sea eclesiástico. En las Facultades de filosofía el número mínimo de profesores estables será de siete, cinco en el caso de los institutos; en las Facultades de Teología, en cambio, el número de profesores estables debe ser de al menos dos.
- Cuando es un centro donde hay Facultad de Filosofía y de Teología, el Decano de Teología será el responsable de la organización de los estudios filosóficos de los alumnos que realizan Estudios Eclesiásticos en su Facultad.

La finalidad del Decreto no es otra que la de facilitar el encuentro entre razón y fe, poner de manifiesto su íntima correlación y reconocer que ambas se necesitan mutuamente para purificarse y regenerarse. Con este Decreto se pretende que durante el tiempo de formación en los seminarios, los seminaristas comprendan «la vocación original de la filosofía, es decir, la búsqueda de

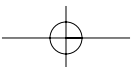
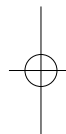
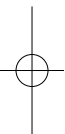
la verdad y su dimensión sapiencial y metafísica», para «ampliar los espacios de la racionalidad», y a la vez, «defenderse del peligro del fideísmo», que llevaría a los creyentes a pensar que fe y razón son dos luces paralelas sin punto de encuentro alguno

Como afirmó en la presentación oficial del Decreto el Rector Magnífico del *Angelicum* de Roma: «El estudio de la filosofía ayuda al teólogo a ser consciente de sus presupuestos filosóficos, a criticarlos y a evitar de imponer a su teología o a su predicación un cuadro conceptual incompatible con la fe. Para ser justa la reflexión crítica sobre las teorías filosóficas debe buscar la verdad más allá de las apariencias. Un filósofo no cristiano puede ser útil a la teología, mientras un filósofo cristiano que quiere demostrar la existencia de Dios puede tener un impacto contrario».

Creemos que es un Decreto verdaderamente oportuno y necesario. En primer lugar porque se vuelve a introducir la Lógica como arte de usar de la razón en los estudios básicos de los futuros sacerdotes, ofreciéndoseles así las armas intelectuales que necesitan para expresar la racionalidad de su fe, y superar, así, cualquier reto intelectual de una sociedad en la que la propia razón está amenazada por el escepticismo, el relativismo o el utilitarismo. Y en segundo lugar porque se recupera el puesto que le corresponde a la Metafísica como camino para conocer el conjunto de la realidad —que culmina en el conocimiento de la Causa primera de todo— y mostrar la mutua relación entre los diversos campos del saber, evitando la cerrazón de cada ciencia en sí misma.

Dr. D. José San José Prisco

Universidad Pontificia de Salamanca





PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI
DICHIARAZIONE SULLA RETTA APPLICAZIONE DEL CANONE 1382
DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

Negli ultimi decenni hanno avuto luogo in diversi Paesi varie ordinazioni episcopali senza il mandato pontificio. Esse rompono la comunione con il Romano Pontefice e violano in maniera grave la disciplina ecclesiastica. Come ricorda il Concilio Vaticano II, se il Successore di Pietro rifiuta o nega la comunione apostolica, i Vescovi non possono essere assunti all'ufficio episcopale (cfr. Lumen gentium, 24).

Trattandosi di una questione assai importante e delicata, la Santa Sede ha sempre prestato ad essa grande attenzione, adoperandosi in tutti i modi per impedire che avvengano consacrazioni episcopali illegittime.

In tale contesto, il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha compiuto uno studio approfondito della problematica, connessa con la retta applicazione del can. 1382 del Codice di Diritto Canonico, con particolare riferimento alle responsabilità canoniche dei soggetti coinvolti in una consacrazione episcopale senza il necessario mandato apostolico.

Frutto di tale studio è la Dichiarazione che si pubblica qui di seguito.

1. Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi è stato sollecitato a chiarire alcuni particolari riguardanti la retta applicazione del *can. 1382 CIC*, in rapporto soprattutto con le responsabilità canoniche dei soggetti coinvolti in una consacrazione episcopale senza il necessario mandato apostolico.

La questione, in quanto tale, non solleva dubbi di diritto propriamente tali, ma richiede soltanto talune delucidazioni utili all'adeguata conoscenza dei punti più salienti della norma penale e al modo in cui essa debba ritenersi applicabile ai casi concreti, tenendo conto delle circostanze personali dei soggetti che prendono parte alla commissione del delitto.

2. Come è noto, il *can. 1321* definisce il delitto come la violazione esterna di una legge o di un precetto, gravemente imputabile per dolo o per colpa. Il canone aggiunge che, posta la violazione esterna, si presume l'imputabilità, salvo che non appaia altrimenti (*can. 1321 § 3*). Perché esista il reato è sufficiente che il reo sappia che sta violando una legge canonica; non è necessario che sappia che alla legge canonica è annessa una pena.

Il *can. 1382 CIC* punisce con scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica il Vescovo che senza mandato apostolico consacra qualcuno Vescovo e anche quanti in questo modo ricevono l'ordinazione episcopale. Tale delitto viola la dottrina cattolica confermata, tra l'altro, dalla cost. dogm. *Lumen gentium* nn. 22 e 24 e dal decr. *Christus Dominus* n. 20, e accolta nel *can. 377 § 1 CIC*: «Il Sommo Pontefice nomina liberamente i Vescovi, oppure conferma quelli che sono stati legittimamente eletti», e nel *can. 1013 CIC*: «A nessun Vescovo è lecito consacrare un altro Vescovo se prima non consta del mandato apostolico».

Il *can. 1382 CIC* è, anzitutto, una norma disciplinare della Chiesa che, come segnala il *can. 11 CIC*, vale unicamente per i battezzati nella Chiesa cattolica o per quanti in essa sono stati già accolti. Inoltre, corrisponde col reato tipizzato dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nel *can. 1459 § 2*, anche se nella tradizione penale di quelle Chiese non esistono pene *latae sententiae*, per cui la stessa pena viene inflitta *ferendae sententiae*.

3. Il delitto sancito dal *can. 1382 CIC* è commesso sia dal Vescovo che consacra sia dal chierico che è consacrato. Inoltre, essendo quello della consacrazione episcopale un rito in cui è solita la partecipazione di più ministri, coloro che assumono detto compito di co-consacranti, e cioè impongono le mani e recitano la preghiera consacratrice nell'ordinazione (cfr. *Caeremoniale Episcoporum* nn. 582 e 584), risultano coautori del reato e quindi ugualmente sottoposti alla sanzione penale. Tale interpretazione risulta anche confermata dalla tradizione della Chiesa e dalla sua recente prassi.

4. Per quanto riguarda, invece, la punizione del delitto, la pena di scomunica prevista dal *can. 1382 CIC* è sottoposta alle comuni condizioni richieste dalla legge canonica perché si incorra in una sanzione *latae sententiae* effettivamente e con certezza. Com'è risaputo, oltre alle comuni sanzioni penali *ferendae sententiae* inflitte dall'Autorità legittima per mezzo di una sentenza o di un decreto a conclusione delle corrispondenti procedure penali, nell'ordinamento canonico vi sono anche le cosiddette pene *latae sententiae*, che non dipendono da un giudice esterno che le imponga, ma solo dal compimento del delitto, fatto salvo quanto è prescritto dal *can. 1324 § 3*. Quest'ultimo esime dalla specifica pena *latae sententiae* se si verificano circostanze che, a norma del § 1 dello stesso canone, pur non escludendo la pena in quanto tale, la mitiga-

no. Il *canone 1324 § 3*, infatti, specifica che il reo non incorre nella pena *latae sententiae* se esiste una delle circostanze elencate nel *can. 1324 § 1*.

Pertanto ciascun soggetto, nel caso di una consacrazione episcopale senza mandato apostolico, va considerato singolarmente e secondo le proprie circostanze personali per quanto attiene all'incorrere nella pena di scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede. Dette circostanze personali possono essere molto diverse e, in taluni casi, possono costituire circostanze attenuanti previste dalla legge. Al riguardo, il *can. 1324 § 1 CIC* segnala che l'impeto passionale, la minore età, il timore grave, anche soltanto relativamente tale, la necessità, l'ingiusta provocazione, o l'ignoranza della pena canonica, per esempio, sono circostanze attenuanti che escludono la pena *latae sententiae* nelle forme indicate dalla legge.

Poche di queste circostanze possono essere configurabili nel reato di consacrazione senza mandato. C'è, però, un insieme di attenuanti delineate dal *can. 1324 § 1, 5° CIC* che la storia ha dimostrato compatibili con delitti di questa natura: quando la persona, che commette il delitto come ordinante o come ordinato, è «costretta da timore grave, anche se soltanto relativamente tale, o per necessità o per grave incomodo». Nel concreto caso di una consacrazione episcopale senza mandato, l'attenuante del timore grave o del grave incomodo (o l'esimente della violenza fisica) va, dunque, verificata in merito a ciascuno dei soggetti che intervengono nel rito: i ministri consacranti e i chierici consacrati. Ciascuno di loro conosce in cuor suo il grado del personale coinvolgimento e la retta coscienza indicherà a ognuno se è incorso in una pena *latae sententiae*.

5. In merito alle responsabilità canoniche dei soggetti coinvolti in una consacrazione episcopale senza il necessario mandato apostolico va comunque aggiunto quanto segue.

Porre esternamente un atto punito dal *can. 1382 CIC* provoca spontaneamente nei fedeli delle reazioni, anche di scandalo e di confusione, che in nessun modo possono essere sottovalutate e che postulano — nei Vescovi coinvolti — la necessità di recuperare autorevolezza mediante segni di comunione e di penitenza, che possano essere apprezzati da tutti e senza i quali il governo pastorale del Vescovo «difficilmente potrebbe essere recepito dal Popolo di Dio come manifestazione della presenza operante di Cristo nella sua Chiesa» (*Pastores gregis* n. 43). Essi, infatti, come insegna il Concilio Vaticano II, reggono le Chiese particolari loro affidate «con il consiglio, la persuasione, l'esempio» (cost. dogm. *Lumen gentium* n. 27; cfr. *can. 387 CIC*).

Inoltre, si ricorda che il *can. 1331 § 1 CIC* segnala che, allo scomunicato, è proibito: 1) prendere parte come ministro alla celebrazione dell'Eucaristia o di qualunque altra cerimonia di culto pubblico; 2) celebrare sacramenti e sa-

cramentali e ricevere qualunque sacramento; 3) esercitare funzioni ministeriali ecclesiastiche e porre atti di governo. Queste proibizioni scattano *ipso iure* dal momento stesso in cui si incorre in una pena *latae sententiae*. Non occorre perciò che intervenga alcuna Autorità che imponga al soggetto dette proibizioni: la consapevolezza del proprio delitto è sufficiente perché chi è incorso nella sanzione sia tenuto davanti a Dio ad astenersi da tali atti, pena la commissione di un atto moralmente illecito e pertanto sacrilego. Tuttavia, anche gli atti derivanti dalla potestà di ordine e realizzati nelle succitate circostanze di sacrilegio sarebbero validi.

6. Com'è ovvio, tutto quanto precede non esclude che, nei casi di ordinazione episcopale senza mandato pontificio, la Santa Sede possa trovarsi nella necessità di infliggere direttamente al soggetto delle censure, per esempio, qualora dalla sua condotta successiva o dalla sua riluttanza a fornire le necessarie spiegazioni circa il proprio grado di partecipazione al delitto emergesse un atteggiamento non compatibile con le esigenze della comunione. Inoltre, sopraggiunte nuove e certe informazioni, la stessa Santa Sede potrebbe addirittura trovarsi nella necessità di dichiarare la scomunica *latae sententiae*, o di imporre altre sanzioni o penitenze, se ciò si rendesse necessario per riparare lo scandalo, per dissipare la confusione dei fedeli e, più in generale, per salvaguardare la disciplina ecclesiastica (cfr. *can. 1341*).

La pena della scomunica *latae sententiae* stabilita dal *can. 1382 CIC* è una censura riservata alla Santa Sede. In quanto censura, è una pena detta «medicinale», perché ha per finalità muovere il reo al pentimento: una volta che ha dimostrato di essersi sinceramente pentito, questi acquista il diritto di essere assolto dalla scomunica. Inoltre, essendo riservata alla Santa Sede, solo ad essa può rivolgersi il reo pentito per ottenere l'assoluzione dalla scomunica, riconciliandosi con la Chiesa.

Dal Vaticano, 6 giugno 2011

Francesco Coccopalmerio

Presidente

Juan Ignacio Arrieta

Segretario

COMENTARIO

El pasado 29 de junio del 2011, el Rev. Paul Lei Shiyin recibió la consagración episcopal para la diócesis de Leshan, provincia de Sichuaan, China, sin haber recibido previamente el mandato apostólico para ello. La Santa Sede, con este motivo, publicó una declaración el 4 de julio indicando que la consagración episcopal se había realizado sin el preceptivo mandato pontificio y, por lo tanto, ilegítimamente, por lo que no tenía autoridad para gobernar la comunidad diocesana católica, que la Santa Sede no le reconocía como el Obispo de la Diócesis de Leshan y que había incurrido en las penas previstas en el c. 1382¹. Esta consagración episcopal ilegítima que, como iremos viendo, se ha unido a otras realizadas anteriormente de la misma manera e igualmente condenadas y deploradas por la Santa Sede, ha planteado algunas preguntas sobre las responsabilidades canónicas concretas de las personas implicadas en una consagración episcopal realizada sin el preceptivo mandato apostólico previo. Y, para clarificar estas dudas, el 6 de junio de 2011, el Consejo Pontificio para los Textos Legislativos ha publicado una «Declaración sobre la recta aplicación del canon 1382 del Código de Derecho Canónico»², que, en realidad, es una explicación de la citada norma penal.

1. El CIC de 1983

El c. 1013 establece que «a ningún Obispo le es lícito conferir la ordenación episcopal sin que conste previamente el mandato pontificio», mientras que el c. 1382 determina que «el Obispo que confiere a alguien la consagración episcopal sin mandato pontificio, así como el que recibe de él la consagración, incurren en excomunión latae sententiae reservada a la Sede Apostólica». Los antecedentes más directos de estas normas los encontramos en el CIC de 1917 y su legislación posterior³: el c. 2370 del CIC de 1917 determinaba que el Obispo que consagraba a alguien como Obispo, los Obispos o los presbíteros asistentes, en lugar de Obispos, y quien recibía la consagración episco-

1 Holy See, «Stament: Episcopal Ordinatio in the Diocese of Leshan (Province of Sichan, China)», 4 July 2011.

2 Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, «Dichiarazione sulla retta applicazione del canone 1382 del Codice di Diritto Canonico», in: L'Osservatore Romano, 11 giugno 2011, p. 7.

3 Cfr. F. R. Aznar Gil, «La remisión de la excomunión latae sententiae declarada a cuatro obispos de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X: análisis canónico y repercusiones», in: REDC 66, 2009, 115-22.

pal sin mandato episcopal, contra lo prescrito en el c. 953 del mismo CIC, ipso iure quedaban suspendidos hasta que la Sede Apostólica lo dispensara.

Posteriormente, el 9 de abril de 1951, el Santo Oficio dio un decreto por el que determinaba que el Obispo de cualquier rito o dignidad que consagraba como Obispo a quien no ha sido nombrado por la Santa Sede ni confirmado expresamente por ella, y el que recibía la consagración episcopal, aunque obraran coaccionado por miedo grave (c. 2229, §3, 3º CIC 1917), incurrían ipso facto en excomunión reservada «specialissimo modo» a la Sede Apostólica⁴. El Decreto, como indicaba P. Tocanel, se dio como respuesta a las consagraciones episcopales irregulares realizadas en los países comunistas, donde las autoridades procuraban destruir a la Iglesia católica o, al menos, establecer una jerarquía católica nacional completamente independiente de la Sede Apostólica, y para conseguirlo obligaban a Obispos a que consagrasen como Obispos a sacerdotes que no habían sido nombrados por la Sede Apostólica no confirmados por ella expresamente⁵. Más adelante, para clarificar la posición de la Sede Apostólica ante las consagraciones episcopales ilegítimas que se habían ido produciendo, algunas con una gran repercusión mediática, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en 1983 una Notificación por la que nuevamente se conminaban las penas canónicas a los Obispos que ilícitamente ordenaban a otros obispos y a los ordenados de esta forma ilegítima⁶. El documento tiene dos partes: la primera es un resumen de las ordenaciones ilegítimas de obispos y de presbíteros realizadas desde el año 1976 por Mons. Ngo-dinh-Thuc y de sus diferentes vacilaciones, y la segunda parte es un recordatorio de la legislación canónica vigente, señalando además que «en lo que atañe a aquellos que, de este modo ilegítimo, ya han recibido la ordenación o que quizá la recibirán de éstos, sea lo que sea sobre la validez de las órdenes, la Iglesia no reconoce ni reconocerá su ordenación y, a todos los efectos jurídicos, a éstos los tiene en el estado que cada uno tenía antes (de la ordenación)».

Finalmente, el actual c. 1382⁷ no trata ni sobre el atentado de la consagración episcopal (c. 1378), ni sobre su simulación (c. 1379): presupone que la consagración episcopal realizada ha sido válida, si bien es ilícita o irregular al no cumplir el requisito de que consta previamente el mandato pontificio para ello (c. 1013)⁸,

4 SS. Congregatio S. Officii, «Decretum de consecratione Episcopi sine canonica provisione», 9 aprilis 1951, in: AAS 43, 1951, 217-18.

5 P. Tocanel, «Adnotariones», in: Apollinaris 24, 1951, 136.

6 Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, «Notificatio qua poenae canonicae episcopis qui illicite alios episcopos ordinaverunt illisque hoc modo illegitimo ordinatis denuo comminatur», 12 martii 1983, in: AAS 75, 1983, 392-93.

7 Cfr. F. R. Aznar Gil, «La remisión de la excomunión latae sententiae», art. cit., 123-26.

8 Durante el proceso de redacción del actual c. 1013 se debatió sobre si la comunión con la Iglesia por parte del Obispo consagrante, simbolizada en el requisito del «mandato pontificio», de debía requerir o no para la validez de la consagración episcopal: Communicationes 10, 1978, 182-83.

es decir que el ministro de la consagración episcopal es un Obispo válidamente consagrado (c. 1012), capaz y movido por la debida intención, realizando el rito sacramental prescrito en un sujeto apto y dotado igualmente de la debida intención. Y los elementos que configuran este delito son los siguientes: el delito consiste en consagrar y en recibir válidamente la ordenación episcopal, cumpliendo tanto los requisitos relativos a las personas como la debida materia y forma prescrita, pero sin que conste previamente el mandato pontificio. Los autores de este delito son el Obispo consagrante y el presbítero que recibe la ordenación episcopal. El c. 1382 no menciona expresamente a las otras personas que pueden participar, activa o pasivamente, en la consagración episcopal, a diferencia de lo que decía el c. 2370 del CIC de 1917 y de lo que se establece en el actual CCEO⁹, señalando la mayor parte de los autores que los Obispos co-consagrantes no son autores de este delito ya que ni son mencionados expresamente en el c. 1382, ni su presencia se requiere para la validez de la consagración episcopal, por lo que al no ser necesarios para la comisión del delito no incurrir en la pena latae sententiae fijada para los cómplices necesarios (c. 1329, §2)¹⁰. Otros autores, por el contrario, los consideran como co-autores si intervienen activamente, ya que consagran juntamente con el autor principal, por lo que también incurrirían en la pena prevista¹¹. La pena prevista para los autores de este delito, es decir para el Obispo u Obispos consagrantes y para el que recibe la consagración episcopal, es la de excomunión latae sententiae cuya remisión está reservada a la Sede Apostólica.

2. Intervenciones posteriores

Otras consagraciones episcopales ilegítimas, es decir sin constar el previo mandato apostólico para ello, se sucedieron con posterioridad a la entrada en vigor del actual CIC, siendo las más conocidas las protagonizadas por Mons. M. Lefebvre¹² que, como ya es suficientemente sabido, consagró a cuatro presbíteros como obispos sin el preceptivo mandato pontificio y contra la voluntad del Sumo Pontífice, ignorando una advertencia formal canónica y varias interpelaciones para que no se realizaran estas acciones, y cometiendo de esta forma el delito tipificado en el c. 1382. El 1 de julio de 1988, el Prefecto de la Congregación para los Obispos declaró que tanto el Obispo consagrante, Mons. M. Lefebvre, como los cuatro presbíteros que habían recibido la consa-

9 C. 1459, §1 CCEO: «Episcopi... qui ordinationem episcopalem ministraverunt».

10 Z. Tracz, Consagración episcopal sin mandato pontificio. Estudio penal-canónico, Pamplona 2011, 319-23.

11 V. De Paolis-D. Cito, Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI, Città del Vaticano 2000, 325-26.

12 Cfr. F. R. Aznar Gil, «La remisión de la excomunión latae sententiae», art. cit., 126-41.

gración episcopal habían incurrido ipso facto en la pena de excomunión latae sententiae reservada a la Sede Apostólica; que un Obispo asistente a la misma, que «directamente fue partícipe de la celebración Litúrgica como consagrante al mismo tiempo y que ostensiblemente se adhirió a la acción cismática», cometió el delito de cisma contemplado en el c. 1364, §1 y que, por tanto, también había incurrido en la pena de excomunión latae sententiae; y, finalmente, se amonestaba a los sacerdotes y fieles para que no prestasen su asentimiento a la acción cismática de Mons. M. Lefebvre «ne in eandem poenam incurrat»¹³.

Diferentes documentos posteriores clarificaron el estatuto canónico de los implicados en este delito y de sus seguidores¹⁴, indicando que el acto realizado por Mons. M. Lefebvre era un cisma y que una adhesión formal al mismo sería igualmente un acto cismático, comportando la pena prevista en el c. 134, §1 (excomunión latae sententiae), indicando las condiciones establecidas para incurrir en la misma y analizando algunas situaciones concretas de sacerdotes y diáconos lefebvristas y de fieles seguidores de ese movimiento. Finalmente, ya desde el año 2001 diferentes grupos lefebvristas se fueron reintegrando a la plena comunión eclesial hasta que, por último, el 21 de enero de 2009 la Congregación para los Obispos publicaba un Decreto por el que se remitían las excomuniones latae sententiae declaradas a los cuatro Obispos consagrados por Mons. M. Lefebvre, si bien nada se decía sobre la situación canónica de los sacerdotes y fieles vinculados al movimiento lefebvriano¹⁵.

3. La «Declaración de 2011»

La reciente «Declaración» del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos del 6 de junio de 2011, aunque no se dice expresamente, creemos que se debe interpretar principalmente en el contexto de las reiteradas consagraciones episcopales realizadas recientemente en China sin el preceptivo mandato apostólico: las «Orientaciones sobre la vida de la Iglesia y la obra de evangelización en China», publicadas el 27 de mayo de 2007 por Benedicto XVI¹⁶, indicaban que en China hay distintos tipos de Obispos: hay Obispos «que recibieron la ordenación episcopal conforme a la tradición católica, es decir, en

¹³ Communicationes 20, 1988, 166.

¹⁴ Cfr. Congrégation des Evêques et Conseil Pontifical pour l'Interpretation des Textes Legislatifs, «La situation canonique de la Fraternité Saion Pie X et des disciples de Mgr. Lefebvre. Réponses à une demande de Mgr. Norbert Brunner, évêque de Sion», in: La Documentation Catholique 2163, 1997, 621-23; Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi, «Nota sulla scomunica per scisma in cui incorrono gli aderenti al movimento del Vescovo Marcel Lefebvre», 24 agosto 1986, in: Communicationes 29, 1997, 239-43.

¹⁵ Congregatio pro Episcopis, «Decretum», 21 gennaio 2009, in: AAS 101, 2009, 150.-51.

¹⁶ Benedicto XVI, «Epistula ai Vescovi, ai presbitero, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa cattolica nella Repubblica Popolare Cinese», 27 maggio 2007, AAS 99, 2007, 553-81, n. 8.

comunión con el Obispo de Roma, Sucesor de Pedro, y de manos de obispos ordenados de manera válida y legítima, observándose el rito que prescribe la Iglesia católica»; «otros pastores... bajo el impulso de circunstancias especiales, han aceptado recibir la ordenación episcopal sin el mandato pontificio, pero han solicitado sucesivamente verse acogidos en la comunión con el Sucesor de Pedro y con sus demás hermanos en el episcopado», habiéndoseles concedido «el ejercicio pleno y legítimo de la jurisdicción episcopal»; y, finalmente, también hay obispos «que han sido ordenados sin el mandato pontificio y no han solicitado o aún no han obtenido la legitimación necesaria», recordando que «según la doctrina de la Iglesia han de considerarse ilegítimos, pero válidamente ordenados, siempre y cuando se tenga la seguridad de que han recibido la ordenación de obispos válidamente ordenados y de que se ha respetado el rito católico de la ordenación episcopal». Además, el Romano Pontífice, después de reconocer que «cabe comprender que las autoridades gubernamentales presten atención a la elección de quienes han de desempeñar la importante función de guías y pastores de las comunidades católicas locales, habida cuenta de las consecuencias sociales que... dicha función trae consigo también en el campo civil» y de reafirmar la completa libertad de la Santa Sede en el nombramiento de obispos, abogaba por alcanzar un acuerdo con el Gobierno de China «con vistas a resolver algunas cuestiones relacionadas tanto con la elección de los candidatos al episcopado como con la publicación del nombramiento de obispos y con el reconocimiento —a los debidos efectos civiles— del nuevo obispo por parte de las autoridades civiles»¹⁷.

Los acontecimientos posteriores, sin embargo, parece que han roto estos buenos deseos después de unos años en los que se han procedido a consagrar obispos aceptados tanto por la Santa Sede como por el Gobierno de China¹⁸: el 18 de junio de 2010, el Director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, preguntando sobre la postura de la misma acerca de los Obispos que fueron obligados a participar en una ordenación episcopal en China, señalaba que el Obispo consagrado del que se preguntaba no había recibido la aprobación del Santo Padre, que consideraba estas presiones como graves violaciones de la libertad de religión y la libertad de conciencia, y que consideraba la ordenación episcopal realizada como ilícita y perjudicial para las constructivas relaciones que se estaban desarrollando en tiempos recientes entre la República del Pueblo de China y la Santa Sede¹⁹.

17 Ibid., n. 9.

18 Cfr. II Regno 22, 2010, 737-39; 4, 2011, 119-20, donde se describe la complejidad de la situación en China. Véase también *La Documentation Catholique* 2470, 2011, 606-11.

19 P. Lombardi, «Stament concernins news about an episcopal ordination in the People's Republic of China», 18, 11, 2010.

El 24 de noviembre de 2010 nuevamente la Oficina de Prensa de la Santa Sede daba un comunicado en relación con otra ordenación episcopal realizada el 20 del mismo mes en Chengde, provincia de Hebei, en el que indicaba que esta ordenación episcopal se había realizado sin el preceptivo mandato apostólico y que, por ello, «representa una dolorosa herida a la comunidad eclesial y una grave violación de la disciplina canónica»; que «diferentes Obispos habían sido sometidos a presiones y restricciones de su propia libertad de movimientos, con la finalidad de forzarles a participar y a conferir la ordenación episcopal», lo cual constituía «una grave violación de la libertad de religión y de conciencia», reservándose la Santa Sede «valorar profundamente lo sucedido, entre otras cosas bajo el perfil de la validez y lo que se refiere a la posición canónica de los Obispos implicados», recordando que el sacerdote que había recibido la ordenación episcopal se exponía a las sanciones previstas en el c. 1382²⁰. También la cuarta reunión anual plenaria de la Comisión para la Iglesia Católica en China, que tuvo lugar en el Vaticano del 11 al 13 de abril del 2011, indicaba que «la Santa Sede, en base a las informaciones y testimonios recibidos hasta ahora, no tiene razones para considerarla inválida (la ordenación episcopal de Chengde), mientras la considera gravemente ilegítima, porque ha sido conferida sin el mandato pontificio y ello también vuelve ilegítimo el ejercicio del ministerio. Estamos además doloridos porque ha sucedido después de una serie de consagraciones episcopales consensuadas y porque los obispos consagrantes han sufrido varias constricciones... Las presiones y las constricciones externas pueden hacer así que no se incurra automáticamente en los excomunión»²¹.

Finalmente, el 4 de julio de 2011, la Santa Sede hacía otra declaración sobre una nueva ordenación episcopal realizada el 29 de junio en la diócesis de Leshan, provincia de Sichuan, y en la que se indicaba que el interesado había recibido la ordenación episcopal sin el mandato pontificio y por tanto ilegítimamente, que no tenía autoridad para gobernar la comunidad diocesana católica, que la Santa Sede no le reconocía como Obispo de la diócesis de Leshan y que había incurrido en la sanción prevista en el c. 1382 con todos sus efectos. También indicaba que los Obispos consagrantes «se han expuesto a las graves sanciones canónicas, previstas por la ley de la Iglesia, en particular por el c. 1382 del CIC», y recordaba que «una ordenación episcopal sin mandato pontificio se opone directamente el papel espiritual del Sumo Pontífice y perjudica a la unidad de la Iglesia. La ordenación de Leshan ha sido un acto unilateral... La supervivencia y el desarrollo de la Iglesia sólo pueden desarrollarse en unión con aquel a quien, en primer lugar, ha sido confiada la misma Iglesia y no sin su consenti-

20 Sala Stampa della Santa Sede, «Comunicato in merito all'ordinazione episcopale a Chengde (Provincia di Hebei, Cina)», 24 novembre 2010.

21 «Messaggio ai cattolici cinesi», 13 aprile 2011, in: *Il Regno* 9, 2011, 265-67.

miento, como ha sucedido en Leshan. Si se quiere que la Iglesia en China sea católica, se deben respetar la doctrina y la disciplina de la Iglesia»²².

En este contexto inmediato se ha publicado la «Declaración sobre la recta aplicación del canon 1382 del Código de Derecho Canónico», del 6 de junio de 2011, realizada por el Consejo Pontificio para los Textos Legislativos: como se dice en su introducción, se trata de un estudio realizado por el mismo Consejo sobre «la problemática vinculada con la recta aplicación del can. 1382 del Código de Derecho Canónico, con particular referencia a las responsabilidades canónicas de las personas implicadas en una consagración episcopal sin el necesario mandato apostólico», creemos que dada la complejidad de la situación de la Iglesia Católica en China. De hecho, ya en la Declaración de la Santa Sede del 4 de julio de 2011 se hacía referencia a este texto del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos al referirse a las posibles responsabilidades canónicas de los Obispos consagrantes que están presentes en una consagración episcopal realizada sin el preceptivo mandato pontificio previo. Esta finalidad de la «Declaración» claramente se explica e el n. 1 de la misma, ya que allí se señala que este Dicasterio «ha sido solicitado a clarificar algunos particulares referente a la recta aplicación del c. 1382 CIC, en relación sobre todo con las responsabilidades canónicas de los sujetos implicados en una consagración episcopal sin el necesario mandato apostólico», aclarando que «la cuestión en cuanto tal, no plantea dudas de derecho propiamente tales, sino que reclama sólo algunas aclaraciones útiles al adecuado conocimiento de los puntos más relevantes de la norma penal y al modo en que esa debe considerarse aplicable a los casos concretos, teniendo en cuenta las circunstancias personales de los sujetos que toman parte en la comisión del delito». Es decir: se trata de ver cómo se aplica el c. 1382 a las personas implicadas en consagraciones episcopales ilegítimas.

La «Declaración», después de recordar la norma establecida en el c. 1382, señala que este delito es cometido «tanto por el Obispo que consagra como por el clérigo que es consagrado. Además, siendo el de la consagración episcopal un rito en el que es usual la participación de varios ministros, aquellos que asumen la tarea de co-consagrantes, esto es que imponen las manos y recitan la plegaria consagratória en la ordenación, resultan ser coautores del delito y por tanto igualmente sujetos a la sanción penal» (n. 3)²³. También se recuerda

22 Holy See, «Stament: Episcopal Ordinatio in the Diocese of Leshan (Province of Sichan, Mainland China)», 4 July 2011.

23 Añade, además, que «tal interpretación resulta también confirmada por la tradición de la Iglesia y por su reciente praxis». Hay que señalar, sin embargo, que, como hemos dicho anteriormente, el c. 1382 CIC habla de «Episcopus...qui consecrat in Episcopum», a diferencia del c. 1459, §1 CCEO que habla de «Episcopi». También que, en el caso de las consagraciones episcopales ilegítimas realizadas por Mons. M. Lefebvre el otro Obispo asistente a las mismas fue condenado por el delito de cisma (c. 1364, §1) pero no por el c. 1382. En cualquier caso, la «Declaración» especifica que no se trata de cualquier Obis-

que para incurrir en la pena prevista, es decir excomunión latae ententiae, es necesario que el reo no haya obrado condicionado por alguna de las circunstancias atenuantes enumeradas en el c. 1324, §1, ya que en este caso el reo ha obrado sin el pleno uso de razón o de la voluntad y, por consiguiente, no incurre en las penas latae sententiae (c. 1324, §3)²⁴. La conclusión es clara: «cada sujeto, en el caso de una consagración episcopal sin mandato apostólico, es considerado singularmente y según las propias circunstancias personales... Estas circunstancias personales pueden ser muy diversas y, en algunos casos, pueden constituir circunstancias atenuantes previstas por la ley» (n. 4). Y, después de enumerarlas, la «Declaración» indica que «pocas de estas circunstancias se pueden configurar en el delito de consagración sin mandato», señalando sin embargo que hay «un conjunto de atenuantes configuradas en el c. 1324, §1, 5º CIC que la historia ha demostrado compatibles con delitos de esta naturaleza: cuando la persona, que comete del delito como ordenante o como ordenado, es obligada por temor grave, aunque sólo lo sea relativamente, o por necesidad o por grave incómodo». En el caso concreto de una consagración episcopal sin mandato, la atenuante del temor grave o del grave incómodo (o la eximente de la violencia física) puede verificarse en cada uno de los sujetos que intervienen en el rito: los ministros consagrantes y los clérigos consagrados», por lo que si esto ocurre no incurren en la citada pena de excomunión latae sententiae²⁵, indicando el texto que «cada uno de ellos conoce en su corazón el grado persona del implicación y la recta indicará a cada uno si ha incurrido en una pena latae sententiae».

La «Declaración» continúa explicando los efectos y consecuencias de la consagración episcopal realizada sin el preceptivo mandato pontificio: se indica que «realizar externamente un acto castigado por el c. 1382 CIC provoca espontáneamente en los fieles reacciones, incluso de escándalo y de confusión, que de ninguna manera se pueden infravalorar y que piden —en los Obispos implicados— la necesidad de recuperar la autoridad mediante signos de comunión y de penitencia, que puedan ser apreciados por todos» (n. 5), recordándose los efectos de la excomunión latae sententiae (c. 1331, §1), si se ha incurrido

po presente en la consagración episcopal ilegítima sino de aquellos que tienen una participación activa en la misma, esto es imponiendo las manos y recitando la oración consagratória.

²⁴ Nada se dice sobre las circunstancias eximentes enumeradas en el c. 1323 ya que, lógicamente, en este caso la persona no queda sujeta a ninguna pena.

²⁵ Se ha producido, por tanto, una evolución en la disciplina de la Iglesia sobre esta materia ya que, como hemos indicado antes, en el año 1951, con motivo de las consagraciones episcopales ilegítimas que se venían realizando, la Santa Sede declaró que los autores de este delito incurrían en las penas previstas en el CIC de 1917 «atsi metu gravi coacti (c. 2229, §3, 31º)» (AAS 43, 1951, 217-18). Interpretación que cesó con la entrada en vigor del actual CIC (c. 6, §1, 3º). Véase también: Dichiarazione della Santa Sede: ordinazione episcopale nella diocesi di Shantou (provincia de Guangdong, China continentale), 16 luglio 2011, donde se indica que algunos de los Obispos intervinientes «sarebbero stati obbligati a prendervi parte».

en ella, y explicando que «estas prohibiciones surten ipso iure desde el momento mismo en que se incurre en una pena latae sententiae. No es necesario, por ello, que intervenga ninguna Autoridad que imponga al sujeto estas prohibiciones: la conciencia del propio delito es suficiente para que, quien ha incurrido en la sanción, esté obligado ante Dios a abstenerse de tales actos, bajo pena de cometer un acto moralmente ilícito y por tanto sacrílego», especificando sin embargo que «los actos derivados de la potestad de orden y realizados en las citadas circunstancias de sacrilegio serían válidos» (n. 5).

La «declaración», finalmente, explica que todo lo anterior «no excluye que... la Santa Sede pueda encontrarse en la necesidad de infligir directamente al sujeto las censuras, por ejemplo, cuando de su conducta sucesiva o de su reticencia a proveer las necesarias explicaciones sobre el propio grado de participación en el delito emergiese una conducta no compatible con las exigencias de la comunión. Además, sobreviniendo nuevas y ciertas informaciones, la misma Santa Sede podría hasta encontrarse en la necesidad de declarar la excomunión latae sententiae, o de imponer otras sanciones y penitencias», si ello se considera necesario a tenor del c. 1341. Y se recuerda que esta pena es una censura reservada a la Santa Sede, por lo que «sólo a ella puede dirigirse el reo arrepentido para obtener la absolución de la excomunión, reconciliándose con la Iglesia» (n. 6).

El texto del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos lleva por título «Declaración»: más bien se trata de una explicación de los elementos penales contenidos en el c. 1382 y de su concreta aplicación a las complejas situaciones que pueden presentarse en las consagraciones episcopales realizadas sin el preceptivo mandato pontificio, especialmente cuando son varios los obispos que realizan la consagración episcopal, esto es imponiendo las manos y rezando el rito consagradorio (co-consagrantes). No se pretende, por tanto, modificar el c. 1382 sino, simplemente, explicarlo y aplicarlo a situaciones concretas.

Federico R. Aznar Gil
Universidad Pontificia de Salamanca

