

REVISTA MEXICANA
DE DERECHO CANÓNICO

2018, Vol. 24, n. 2

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Director Editorial:

Luis de Jesús Hernández M.

Editor responsable:

Luis de Jesús Hernández M.

Consejo de redacción:

Mario Medina Balam

Luis de Jesús Hernández M.

Marco Antonio Hernández H.

Rogelio Ayala Partida

La RMDC es una publicación semestral de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de México, la cual pretende ser un servicio a los profesores, investigadores y estudiosos del Derecho Canónico. Cada autor es responsable de las ideas expresadas en su escrito. La publicación del primer número de cada volumen corresponde a Enero-Junio, y el segundo número a Julio-Diciembre. Se autoriza la reproducción parcial o total de los trabajos contenidos en este número, siempre y cuando se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción a la dirección postal de RMDC, que aparece abajo.

Precio por suscripción anual, más gastos de envío

México: \$ 450.00

Extranjero: 50 dls. USA

En México: realizar depósito en Banamex, a nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C., Cta. 7004-6798897.

ISSN: 1665-8035

Depósito legal: 04-2001

No. de Certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2009-050611064300-102

No. de Certificado de licitud de título: 14702. No. de Certificado de licitud de contenido: 12275. Expediente: CCPRI/3/TC/10/18613.

Domicilio de la Publicación: Gral. Guadalupe Victoria 98, Tlalpan Centro, México, DF., 14000. Tel. 5573. 06. 00; Fax. 5573. 05. 71; e-mail: revistamdc@pontificia.edu.mx

Nombre y domicilio de la imprenta: Diseño de Impresos Sandoval. Tizapán 172, colonia Metropolitana, Tercera Sección, Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750. Tel.: 5793-4152; e-mail: alfo274@yahoo.com.mx

Nombre y Domicilio del distribuidor: Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia de México, ubicado en el mismo domicilio de la Publicación.

La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes de reposición.

Diciembre 2018

ÍNDICE

ARTÍCULOS

La materia válida para confeccionar la Santísima Eucaristía
Luis de Jesús Hernández M. 233

La sacramentalidad del matrimonio como objeto del error determinante de la voluntad y de la exclusión ante el proceso brevior de nulidad matrimonial
Mario Medina Balam 271

Funciones propias del Rector del Seminario. A la luz del Código de Derecho canónico y de la nueva Ratio Fundamentalis
Marco Antonio Hernández H. 323

La incompatibilidad entre el oficio de Consultor y el oficio de Juez o de Defensor del vínculo en la misma causa: Parte I
Antonio Espinoza Mendoza 355

JURISPRUDENCIA

Decisio R.P.D. Mauricio Monier, Sentencia definitiva del 22 de mayo de 2009, en RRDec., 101 (2016), 119-126, 418-433. 401

DOCUMENTOS

Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos acerca de la nueva redacción del n. 2267 del Catecismo de la Iglesia católica “sobre la Pena de muerte”, 1º de agosto de 2018 427

Francisco, Constitución Apostólica, *Episcopalis Communio*, sobre el Sínodo de los Obispos, 15 de septiembre de 2018 434

RECENSIONES

FRANCISCO JOSÉ CARDONA VIDAL, Los diecisiete artículos de Richard Kane, [Dissertationes canonicae 11], Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, pp. X+255 (+16), ISBN 978-84-16639-87-8. 463

ARTÍCULOS

LA MATERIA VÁLIDA PARA CONFECCIONAR LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

Luis de Jesús Hernández M.

SUMARIO

Por ser la Eucaristía el sacramento que conmemora el sacrificio de Jesucristo en la cruz, misterio de salvación, nunca estará por demás que la Iglesia insista en poner el máximo cuidado para que únicamente se emplee en su confección pan hecho de trigo y vino extraído de la vid, sin mezcla de substancia alguna.

Las normas litúrgicas y canónicas promulgadas por la autoridad suprema de la Iglesia a través del tiempo para tal finalidad, tienen su fundamento en el dato revelado, especialmente en la Sagrada Tradición y en los Evangelios. El objetivo que perseguimos en este trabajo, a propósito de la carta que la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos envió a los Obispos, el 15 de junio de 2017, consiste en recordar cuáles han sido los aspectos que la autoridad suprema de la Iglesia ha regulado sobre el pan y el vino para ser admitidos como materia válida para confeccionar el sacramento de la Santísima Eucaristía.

ABSTRACT

Because the Eucharist is the sacrament that commemorates the sacrifice of Jesus Christ on the cross, the mystery of salvation, it will never be too much for the Church to insist on the utmost care so that only bread made from wheat and wine extracted from the vine, without any mixture of substances.

The liturgical and canonical norms promulgated by the supreme authority of the Church through time for this purpose, have their foundation in the revealed data, especially in Sacred Tradition and in the Gospels.

The objective that we pursue in this work, with regard to the letter that the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments sent to the Bishops, on June 15, 2017, consists in remembering which aspects have been regulated by the supreme authority of the Church for

the bread and wine to be admitted as valid matter to make the sacrament of the Most Holy Eucharist.

Palabras claves: Eucaristía, pan, vino, trigo, vid verdadera, hostia, materia válida, corrompido, autoridad suprema, confeccionar, elaboración, distribución, venta.

INTRODUCCIÓN

En una carta circular, fechada el 15 de junio de 2017, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha recordado a los Obispos diocesanos que tienen el deber de vigilar la calidad del pan y del vino destinados a consagrarse en la liturgia eucarística, específicamente sobre su elaboración, distribución y venta.¹ Esta inquietud de la Santa Sede no es novedosa, como tampoco lo es el riesgo –siempre latente– de relativizar la materia válida para confeccionar la sagrada Eucaristía.

A través de los siglos la Iglesia ha rechazado mediante normas canónicas precisas la pretensión de emplear otra materia que no sean pan hecho de trigo y vino extraído de la vid. Igualmente, ha reprobado cualquier adulteración de la materia prima de las especies eucarísticas. Las razones aducidas para ello no han sido sólo jurídicas sino principalmente bíblicas y teológicas.

Hasta ahora la Iglesia, enseñando como dogma de fe que el pan se convierte en el Cuerpo del Señor y el vino en su sangre, retiene inadmisibles que cualesquiera otros elementos –frutos de la tierra– tengan la virtud de expresar el misterio de la entrega redentora de Cristo, su presencia y su divinidad; la sublimidad de su carne como

¹ Cf. AAS 109/8 (2017), 857-859.

La materia válida para confeccionar la Eucaristía

alimento para la vida eterna y la de su sangre como bebida de salvación.

Causas motivas de la carta

La constatación de la venta de hostias (pan) y vino (para consagrar) en Supermercados, en otros lugares (no eclesiales) y a través de sitios de internet, ha despertado la sospecha de la Santa Sede que tales productos no cumplen con las normas canónicas para ser considerados materia válida para confeccionar la Santísima Eucaristía.

Finalidad específica de la carta

Exhortar con preocupación a los Obispos para que vigilen y certifiquen, por sí mismos o por medio de otros, que las hostias sean realmente hechas de trigo y el vino sea extraído de vid verdadera, y que el proceso seguido en la elaboración de ambas especies no altere su substancia. Para ello se pide que los Obispos pongan especial cuidado en que se garantice la genuinidad de los productos de los fabricantes e incluso que su distribución y venta sean encomendadas a una comisión, congregación religiosa o institución, dignas de toda confianza.

Presupuestos doctrinales y canónicos

Las especies del pan y del vino están destinadas para confeccionar el sublime sacrificio redentor y convertirse –por la acción del Espíritu Santo– en el Cuerpo y en la Sangre del Señor. Por tanto, debe rechazarse cualesquiera materias distintas al trigo y a la vid, y toda tentativa de adulterarlas con mezcla de otras substancias que puedan desvirtuar su esencia y consistencia.

Puede emplearse pan ácimo (Iglesia latina) o con levadura (Iglesias orientales), elaborado recientemente para evitar que se corrompa; debe emplearse vino natural, puro, fermentado y aún no corrompido.

Indicaciones prácticas y sugerencias

Pueden los Obispos individualmente, o en Conferencia Episcopal, dar indicaciones concretas a una comisión, a una o más congregaciones religiosas u otras instituciones, para que se encarguen de verificar que los productores de hostias y vino para consagrar cumplen con las normas de la Iglesia; cuidar que se distribuyan convenientemente, se vendan y se conserven con el máximo cuidado.

1. FUNDAMENTO BÍBLICO-DOCTRINAL

Prescindiendo aquí de los datos veterotestamentarios que mencionan el pan y el vino en un contexto cultural, festivo y litúrgico,² sin duda, la seguridad acerca de la materia que se emplea para confeccionar la Eucaristía proviene de la tradición apostólica que afirma que Jesús de Nazaret tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a sus discípulos; y lo mismo hizo con una copa de vino en la cena pascual que celebró con ellos la noche en que iba a ser entregado.³ El Concilio de Trento así lo confirmó siglos más tarde, recordando las palabras pronunciadas

² Cf. Gn 14,18; Prov 9,1; Zc 9,17; Ex 13,10. El Catecismo de la Iglesia católica, en el n. 1334, presenta una síntesis del significado y de los fines para los cuales eran empleados el pan y el vino, según los distintos testimonios veterotestamentarios.

³ Cf. Mt 26,26-28; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; y 1Cor 11, 23-26.

por el Maestro, y ratificando esta verdad como dogma de fe:

[...] en la última cena, en la noche misma que fue entregado, declarándose sacerdote establecido para la eternidad según el orden de Melquisedec ofreció a Dios padre su cuerpo y su sangre bajo las dos especies de pan y de vino, y bajo los símbolos de las mismas cosas, los dio a tomar a sus apóstoles a quienes en aquel acto establecía sacerdotes del nuevo testamento, y con estas palabras: Haced esto en memoria de mí, les ordenó a ellos y a sus sucesores ofrecer este sacrosanto sacrificio, según la Iglesia católica lo ha siempre entendido y enseñado.⁴

Que Cristo empleó pan y vino en la cena de pascua que celebró con sus discípulos, no ofrece lugar a dudas; que estas especies constituyen la única materia válida para la consagración; que el pan sea de trigo y el vino de la vid; y que ambas se requiere para la validez del santo sacrificio de la Misa, es doctrina de fe.

2. DISCIPLINA DE LA IGLESIA

Un siglo antes del Concilio de Trento fue preciso recordar doctrinalmente que para la confección de la Eucaristía se debe emplear pan de trigo y vino de vid, mezclado con un poco de agua. Esta es una verdad de fe que había quedado ratificada en el Concilio de Florencia,⁵ por lo cual Trento no volvió sobre este asunto.

⁴ SACROSANCTUM CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess. XXII, c. 1.

⁵ Este Concilio es considerado el XVII ecuménico (unión con los griegos, armenios y jacobitas). Fue celebrado de 1438 a 1447, durante el pontificado del Papa Eugenio IV.

En cuanto a las especies del pan y del vino para la consagración en la Santa Misa, señalaron los Padres del Florentino:

Asimismo que el cuerpo de Cristo se consagra verdaderamente en pan de trigo ázimo o fermentado y en uno u otro deben los sacerdotes consagrar el Cuerpo del Señor, cada uno según la costumbre de su Iglesia, oriental u occidental.⁶

[...] El tercer sacramento es el de la Eucaristía, cuya materia es el pan de trigo y el vino de vid, al que antes de la consagración debe añadirse una cantidad módica de agua.⁷

Después del Concilio de Florencia, pasando por Trento, no se dieron disposiciones doctrinales ni disciplinares sobre las especies eucarísticas. A principios del siglo XVIII y durante los siglos XIX y XX hubo necesidad de precisar algunas cuestiones en determinadas respuestas a las dudas que fueron planteándose a la Sede Apostólica.

2.1. El vino para consagrar hecho de uvas pasas

El 22 de julio de 1706 la Sagrada Congregación del Santo Oficio respondió que era lícito celebrar con vino hecho de uvas pasas, a condición de que por el color, olor y gusto se supiera claramente que era verdadero vino.⁸

⁶ H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion simbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1999, n. 1303.

⁷ *IBIDEM*, n. 1320.

⁸ «Utrum liceat celebrare cum vino facto ex uvis passis? R. *Licere dummodo liquor ex colore et gusto dignoscatur esse verum vinum*»

Algunos autores consideraron que para fabricar vino de las uvas pasas habría que echarlas en agua, dejar reposar la mezcla unas ocho o diez horas, luego exprimir y filtrar el líquido resultante y esperar a que fermente. Si el agua hubiera sido extraída de las uvas para hacerlas pasas, no veían inconveniente en restituirles esa cantidad de líquido mediante la operación antes indicada.⁹

2.2. Operaciones permitidas para evitar la corrupción del vino de consagrar

Casi dos siglos después, la Sagrada Congregación del Santo Oficio respondió, con decreto del 4 de mayo de 1887, que era lícito agregar al vino que se emplea para el Santo sacrificio de la misa una pequeña cantidad de alcohol para evitar el peligro de que se corrompiera; igualmente se preguntó si podría hervirse el vino a una temperatura de 65 grados con la misma finalidad. El Santo Oficio respondió que habría de preferirse esta segunda opción.¹⁰ Ciertamente no puntualizó ningún tipo de pro-

(ASS 25 [1892-93], 441); cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1951, n. 772, p. 59).

⁹ Cf. E. F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, t. II: *Sacramentos*, Sal Terrae, Santander 1958, 154 y 156.

¹⁰ «Ad vini corruptionis periculum praecavendum duo remedia proponuntur: 1. Vino naturali addatur parva quantitas d'eau-de-vie; 2. Ebulliat vinum usque ad sexaginta et quinque altitudinis gradus. Atque inde quaerebas utrum haec remedia licita in vino pro sacrificio Missae, et quodnam praefendum.

Feria iv die 4 currentis mensis Emi DD. Cardinales Inquisitores generales respondendum mandarunt: *Praefendum vinum prout secundo loco exponitur*» (ASS 23 [1890-91], 699; cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1104, p. 431).

hibición sobre el procedimiento para añadir un poco de alcohol.

El P. Regatillo, citando al P. Vitoria, prestigiado químico coetáneo, refiere que este autor estimaba entre las operaciones permitidas para evitar que el vino se corrompiera el que se añadiera alcohol de vino puro, pero no alcohol de caña; también consideraba que era lícito someter el vino a una temperatura de unos 60 grados para impedir ciertas enfermedades. Este proceso fue denominado pasteurización del vino.¹¹

2.3. Graduación del vino para la Santa Misa

Tres años más tarde, el 30 de julio de 1890, la Sagrada Congregación volvió a emitir un decreto permitiendo añadir al vino recién fabricado la cantidad de alcohol necesario para que llegara hasta los 12 grados.¹² Los canonistas del tiempo consideraban que esta operación podría ser permitida para evitar la corrupción de los vinos llamados flojos o débiles, como lo hemos referido en el apartado anterior, pero la respuesta oficial del Santo oficio fue pronunciada en los términos siguientes:

Con tal que el alcohol sea extraído del fruto de la vid, y la cantidad que se haya de añadir al que naturalmente ya contiene el vino no exceda en total la proporción de los doce grados; y la mezcla ha de hacerse cuando el vino sea recientemente fabricado, de este modo nada obsta para

¹¹ Cf. E. F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, 153.

¹² ASS 23 [1890-91], 699-700; Cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1125, pp. 452-453.

que ese mismo vino sea empleado en el sacrificio de la misa.¹³

Hay que destacar que la respuesta de la Congregación no permitió que fuera utilizado alcohol de caña. A este respecto, los autores contemporáneos opinaban que sólo el alcohol de vino puro no alteraba la esencia y la consistencia del vino flojo o débil.¹⁴

2.4. Prohibición de añadir más alcohol al vino que naturalmente ya contiene más de 12 grados

Al año siguiente, 15 de abril de 1891, creemos que aprovechando que el el vino de consagrar estaba siendo tema de discusión y la Curia Romana se estaba pronunciando al respecto, los Obispos españoles no dejaron pasar la oportunidad para elevar a la Sagrada Congregación del Santo Oficio las siguientes dudas.¹⁵

¹³ «Dummodo spiritus (alcohol) extractus fuerit ex genimine vitis, et quantitas alcoolica addita una cum ea quam vinum, de quo agitur, naturaliter continet, non excedat proportionem duodecim pro centum, et admixtio fiat quando vinum est valde recens, nihil obstare quominus idem vinum in missae sacrificium adhibeatur» (IBIDEM). *La traducción es nuestra.*

¹⁴ Cf. E. F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, 152-154.

¹⁵ S. C. DEL SANTO OFICIO, Decreto del 15 de abril de 1891 en P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1133, p. 459: «Vinum dulce quod pro Missae sacrificio adhiberi solet in Hispania spiritum ultra proportionem duodecim pro certum naturaliter continet.—*Quaeritur:*

1. Utrum decem partium spiritus pro centum commixtio, ut ex experientia constat, omnino ad vino dulcis conservationem necessaria, continuari possit.

2. Utrum vinum ita confectum adhiberi possit in Missae sacrificio». *La traducción es nuestra.*

Si al vino dulce que suele utilizarse para el sacrificio de la Misa en España, y que contiene naturalmente una cantidad de alcohol mayor al doce por ciento. –Se pregunta:

1. Puede continuarse mezclándole un diez por ciento de alcohol para la necesaria conservación del vino dulce, como consta por la experiencia?
2. Puede utilizarse este vino mezclado en el sacrificio de la Misa?

La respuesta de la Sagrada Congregación fue negativa para ambas cuestiones: «*R. Negative in ordine ad Missae sacrificium*».¹⁶

2.5. Prohibición de añadir al vino de consagrar alcohol de caña

Dos meses después, el 25 de junio de 1891, otra serie de cuestiones fueron elevadas a la Sagrada Congregación acerca del vino para consagrar, que resumimos del modo siguiente: 1) Si al vino que se produce en la región de China (tierra de misión), que por ese tiempo era un vino menos dulce que el de Europa, se le podía añadir alcohol de caña, que contiene mayor cantidad de azúcar, de modo que se pudiera evitar la corrupción del vino para consagrar; 2) Si el vino producido mediante tal procedimiento podía ser utilizado para el sacrificio de la Misa.¹⁷

La respuesta que dió la Sagrada Congregación fue que no podía utilizarse alcohol de caña para prevenir la

¹⁶ IBIDEM.

¹⁷ S. C. DEL SANTO OFICIO, Decreto del 25 de junio de 1891 en P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1138, p. 465.

corrupción del vino que se produce en China, ni tampoco para hacerlo fermentar, sino que el alcohol debía ser extraído de vid verdadera, y que al mezclarlo con el vino de ese País no excediera la cantidad de doce grados en total.¹⁸ De lo contrario, si al hacerse la mezcla resultara muy difícil la fermentación, o no pudiera extraerse el alcohol del vino que se producía en ese País, debía mezclarse uvas pasas con ese tipo de vino para hacerlo fermentar.¹⁹

2.6. Ratificación de la prohibición anterior

Cinco años después, el 5 de agosto de 1896, la Sagrada Congregación respondió a los Obispos de Brasil del mismo modo que lo había hecho, el 25 de junio de 1891, a los religiosos que misionaban en China. Los brasileños argumentaban que el vino que se producía en su país era muy débil y acuoso y por tal razón lo mezclaban con alcohol extraído de la caña de azúcar.

Así que la respuesta dada fue contundentemente negativa: «Loco sacchari extracti e canna saccharina vulgo canna de assucar addendum potius esse spiritum seu

¹⁸ «Vino pro sacrosancto Missae sacrificio addendum potius esse spiritum seu alcool qui extractus fuerit ex genimine vitis, et cuius quantitas una cum ea, quam vinum de quo agitur naturaliter continet, haud excedat proportionem duodecim pro centum. Huiusmodi vero admixtio fiat quando fermentatio sic dicta tumultuosa defervescere inceperit; et ad mentem» (IBIDEM).

¹⁹ «La mente è che non potendo i missionari procurarsi da loro stessi lo spirito di vino destillandolo dal vino del paese, facciano venire dell'uva passa e ne estraggano il vino, oppure mescolino l'uva passa coll'uva del paese facendola insieme fermentare» (IBIDEM).

alcohol, dummodo ex genimine vitis extractus fuerit, et cuius quantitas, addita cum ea quam vinum [...]».²⁰

2.7. Graduación del vino entre 17° y 18° y fermentación del mosto mediante el procedimiento de evaporación condensada

En otro decreto de la misma fecha, 5 de agosto de 1896, se respondió al Arzobispo de Tarragona, España que si el vino producido en su región era naturalmente de mayor graduación, se le podía añadir alcohol extraído de vid verdadera hasta llegar a los 17 o 18 grados y podía ser empleado para el santo sacrificio de la Misa.²¹ Además de esta razón, es decir, que el vino que se producía en esa región de Tarragona superaba los doce grados después de la primera fermentación, el Arzobispo argumentó que de su región se exportaba vino a tierras americanas y que era preciso aumentar la graduación de alcohol para evitar el peligro de corrupción durante el viaje, dadas las condiciones del alta mar y en razón del tiempo que duraba la travesía.

Por otra parte, se preguntó acerca de la licitud del procedimiento por evaporación condensada al fuego

²⁰ S. C. DEL SANTO OFICIO, Decreto del 5 de agosto de 1896 en P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1182, p. 490.

²¹ ASS 29 [1896-97], 316-319; Cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IV, n. 1183, pp. 491-492: «Ad 1. Attentis noviter deductis, dummodo in casu proposito spiritus extractus fuerit ex genimine vitis, et quantitas alcoolica adiungenda, una cum ea quam vinum, de quo agitur, naturaliter continet, non excedat proportionem septendecim vel octodecim pro centum, et admixtio fiat quando fermentatio tumultuosa, ut aiunt, defervescere inceperit; nihil ob stare quominus idem vinum in Missae Sacrificio adhibeatur».

para conseguir la fermentación del mosto de uva, en orden a utilizarlo para consagrar en la Santa Misa. También en este caso la respuesta fue positiva.²²

3. NORMATIVA DEL CODEX DE 1917 Y DISPOSICIONES POSTCODICIALES

Teniendo en consideración la disciplina de la Iglesia que hasta ese momento se venía observando sobre las especies eucarísticas, el Código Pio-Benedictino promulgó la siguiente disposición de forma lacónica pero precisa: «El pan debe ser puro de trigo y recientemente hecho, de tal manera que no haya peligro alguno de corrupción; el vino debe ser natural, de la planta de la vid, y no corrompido» (c. 815, §§ 1 y 2).

El canon 816 reprodujo la disposición litúrgica y disciplinar que el Concilio de Florencia (a. 1438) había establecido para erradicar los abusos entre latinos y orientales: «Dondequiera que el sacerdote celebre, debe usar en la celebración de la misa pan ácimo o fermentado, según el rito a que pertenezca».²³

Los aspectos de la normativa codicial que sobre la materia del pan y del vino, respectivamente, fueron objeto de análisis y discusión en la doctrina canonística y requirieron una interpretación más precisa por parte de la Sede Apostólica se indican a continuación en sendos apartados por orden cronológico. Por otra parte, también

²² *IB.*, n. 1183, p. 492: «Ad 2. Licere; dummodo decoctio huius modi fermentationem alcoolicam haud excludat, ipsaque fermentatio naturaliter obtineri possit, et de facto obtineatur».

²³ Ver supra nota al pie n. 6.

indicaremos las disposiciones que se fueron introduciendo en las sucesivas ediciones del Misal Romano sobre las especies eucarísticas.

3.1. La materia del pan: aspectos que se han de cuidar para la validez

A. Materia prima y procedimiento para la preparación de las hostias

Los comentadores de los cánones 815 y 816 fueron unánimes en sus consideraciones. Aseveraban que para la validez de la consagración se precisa que el pan sea exclusivamente de harina de trigo, rechazando categóricamente que pudiera emplearse harina de otros granos (cereales), tales como el arroz o la cebada; y sobre el procedimiento de su preparación apuntaban que debía ser amasada la harina con agua natural y cocida al fuego.²⁴

B. Hostias de reciente confección: renovación, distribución y reserva²⁵

Para evitar el peligro de corrupción del pan empleado para la Eucaristía, el canon 815 estableció que debía ser recientemente hecho. A este propósito, el 7 de diciembre de 1918, la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos mandó que las hostias que se consa-

²⁴ Cf. A. ALONSO LOBO, «Comentario a los cánones 814-819», en *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, vol. II, BAC, Madrid 1963, 215.

²⁵ S. C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Resp., circa usum adhibendi pro SS. Eucharistiae Sacramento hostias a duobus mensibus confectas, en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici edi-*

graran fueran de reciente confección y que se renovaran cada dos o tres meses, de modo que se distribuyeran inmediatamente en la sagrada comunión y que no permanecieran más allá de ese tiempo en el sagrario.

La respuesta dada por la Sagrada Congregación se refiere al tiempo que va desde que se hacen las hostias, se consagran y se consumen, para ello mandó que se observara con puntualidad lo establecido en los cánones 815, §1 y 1272, pues ambos cánones del entonces recién promulgado Código de Derecho canónico de 1917 indican lo relativo a tales cuestiones:

Canon 815: §1 El pan debe ser puro de trigo y recientemente hecho, de tal manera que no haya peligro alguno de corrupción.

Canon 1272: Las hostias consagradas, bien sea para la comunión de los fieles o bien para la exposición del Santísimo Sacramento, han de ser recientes y renovarse con frecuencia, consumiendo debidamente las antiguas, de tal suerte que no haya el menor peligro de corrupción, y observando con diligencia las instrucciones que sobre el particular hubiera dado el Ordinario local.

Según los comentaristas que hemos consultado, el legislador del Codex evitó en este segundo canon referido especificar tiempos, en razón de que las condiciones climatológicas de cada región son distintas (más cálidas, frías y/o más húmedas). A este respecto algunos canonistas consideran que los Ordinarios locales tendrían que tener en cuenta, incluso, el tiempo que dura sin co-

tae, Vol. I: *Leges annis 1917-1941 editae*, Roma 1966, cols. 166-167, n. 134.

rromperse la materia prima (harina de trigo) con la que se confeccionan las hostias.²⁶

C. Defectos en el pan que invalidarían la consagración

El Misal de Pío V, reformado por el Papa Pío X, en 1914, y publicado como *editio typica* por el Papa Benedicto XV, el 25 de julio de 1920,²⁷ contiene adiciones y variaciones en las rúbricas, que vinieron a completar aquellas introducidas por el Papa Pío X mediante la Constitución Apostólica *Divino afflatu*, del 1 de noviembre de 1911.²⁸

Entre tales adiciones hay algunas que se refieren a los defectos más recurrentes en la celebración de las misas. Los apartados II-IV tratan sobre los defectos en la materia del pan y del vino que harían inválida la consagración.²⁹ Los defectos que sobre la materia del pan se indican son los siguientes: 1) Si el pan no fuera de trigo; 2) si se mezclara trigo con una mayor cantidad de granos

²⁶ «Para evitar los efectos que llevaría consigo el empleo de una materia inválida y por el respeto debido a la Eucaristía, conviene tener en cuenta que la harina de trigo, conservada como ordinariamente se acostumbra, suele durar hasta seis meses en lugares secos sin corromperse» (A. ALONSO LOBO, «Comentario a los cánones 814-819», 215; S. ALONSO MORÁN, «Comentario al canon 1272», en *IB.*, 877).

²⁷ BENEDICTUS XV, *Missale Romanum*. Ex decreto Concilii Tridentini restitutum. S. Pii V. Pontificis maximi jussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum a S. Pio X. Reformatum et Benedicti XV. Auctoritate vulgatum. Reimpressio editionis XXVIII. Juxta Typicam Vaticanam. Bonnae ad Rhenum—Aedibus palmarum MMIV.

²⁸ Cf. P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, VI, n. 696, pp. 807-810.

²⁹ Cf. BENEDICTUS XV, *Missale Romanum*, 77*-78*.

La materia válida para confeccionar la Eucaristía

de otro género, perdiéndose así la esencia del trigo o de cualquier manera se corrompiera; 3) si la harina de trigo fuera amasada con agua de arroz o de otro tipo de destilación; 4) si fuera empleado pan que comienza a corromperse y con mayor razón si ya lo está; y 5) si no fuera pan ácimo, según la costumbre de la Iglesia latina.

D. El pan hecho o mezclado con otra substancia distinta al trigo es materia inválida para la Santa Misa

La Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, en la Instr. *Dominus Salvator Noster*, del 26 de mayo de 1929, que preparó con la finalidad de urgir a los Obispos su deber de vigilar sobre todo aquello que habría de evitarse y observarse en la confección del Santo sacrificio de la Misa, en la distribución y conservación de la Santísima Eucaristía, expuso algunas consideraciones disciplinares acerca de la materia del pan y del vino.³⁰

A propósito de lo establecido en el canon 815 del CIC de 1917, dijo respecto del pan:

Por lo tanto, se deduce que el pan hecho de otra sustancia, o el mezclado con una cantidad de otra substancia diferente a la del trigo, no puede decirse que es pan de trigo, según la estimación común, y no puede constituir materia válida en la preparación para el Sacrificio del Sacramento eucarístico.³¹

E. El tamaño y espesor de las hostias, la fracción del pan,

³⁰ Cf. S. C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Dominus Salvator Noster*, del 26 de mayo de 1929, en AAS 21 (1929), 631-639.

³¹ *IB.*, 632: «Ideo consequitur panem ex alia substantia conflatum, vel illum cui tanta sit admixta quantitas a tritico diversa, ut

su distribución en la misa y su conservación

La *Instrucción General del Misal Romano* de 1970, en el n. 283 insistió que las hostias para confeccionar la Sagrada Eucaristía debían ser de buen tamaño, de tal manera que la Eucaristía tuviera verdadera apariencia de comida y para que pudieran partirse y distribuirse a los fieles. No obstante, señaló que podían emplearse hostias más pequeñas, por razones pastorales y de practicidad litúrgica:

283. [...] quamvis azymus et forma tradita confectus, tali modo efficiatur ut sacerdos in Missa cum populo celebrata revera hostiam frangere possit in diversas partes, easque saltem aliquibus fidelibus distribuere. Parvae tamen hostiae minime excluduntur, quando numerus sacramentum Communionem sumentium aliaque rationes pastorales id exigunt [...] ³²

En el n. 243, al tratar sobre la comunión bajo las dos especies, por intinción, manda que no se empleen hostias ni muy delgadas ni muy pequeñas sino más gruesas de lo habitual para que la Comunión pueda distribuirse comodamente y con seguridad. ³³

Acerca de la conservación del pan mandó que se tuviera el máximo cuidado en conservarlo en perfecto

iuxta communem aestimationem, tritici panem esse dici nequeat, materiam validam pro conficiendo Sacrificio et Sacramento Eucharistico haud constituere». *La traducción es nuestra.*

³² SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Institutio generalis Missalis Romani*, 26 martii 1970, Editio typica, en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae, post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. IV, Roma 1974, n. 3840, col. 5786.

³³ Cf. *IBIDEM.*

estado, evitando que se corrompiera o se hiciera demasiado duro de tal suerte que no pudiera fraccionarse convenientemente.³⁴

La Instrucción *Liturgicae instaurationes*, del 5 de septiembre de 1970,³⁵ que fue el primer documento que aplicó los principios de la Constitución *Sacrosanctum concilium*, reprodujo parcialmente la norma de los cánones 815, §1 y 816 del CIC 17; y sobre el tamaño y espesor de las hostias repitió lo dispuesto en la IGMR de 1970, aunque con algunas especificaciones que se refieren al cuidado en su elaboración, teniendo en cuenta el fin para el que es hecho:

n. 5 [...] Sive agatur de parvis hostiis pro fidelium Communionem sive de hostiis maioris formae, in parte deinde frangendis.

Maior veritatis necessitas refertur potius ad colorem, saporem, spissitatem, quam ad formam. Ob reverentiam Sacramento debitam in conficiendo pane pro Eucharistia omnis cura ac diligentia adhibenda est, ut cum decore frangi possit neque, in manducatione, sensus fidelium offendantur. Panis qui incoctam farinam sapiat, qui mature obdurescat nec iam comedi possit, omnino vitetur [...]³⁶

Las disposiciones de la *editio typica* del Misal Romano no variaron en la *editio typica altera*, publicada en

³⁴ Cf. *ib.*, n.285.

³⁵ Cf. S. CONGREGATIO PER IL CULTO DIVINO, *Liturgicae instaurationes*. Instructio tertia ad Constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam, 5 settembre 1970, en *AAS* 62 (1970), 692-704; cf. *Notitiae* 7 (1971), 10-26; X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. IV, n. 3896, cols. 5877-5884.

³⁶ X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. IV, n. 3896, col. 5881.

1975;³⁷ ni tampoco en la *editio typica tertia*, del 20 de abril de 2000.³⁸

La Instrucción *Inaestimabile donum*, del 3 de abril de 1980³⁹ señala de modo sintético las disposiciones que hasta ahora han indicado las tres ediciones típicas del Misal Romano y la Instrucción *Liturgicae instaurationes*, sobre la materia del pan para la consagración en la Misa. Practicamente no introduce ninguna novedad. De gran ayuda hubiera sido que esta Instrucción señalara criterios específicos para la elaboración del pan ácimo, distinto a las hostias que comunmente se emplean. Me refiero a las cantidades de harina, a la calidad de la materia prima, al modo y al tiempo de cocción, considerando que estos aspectos también se relacionan con la dignidad de la materia válida para la consagración, con el signo de la fracción del pan, con la distribución de la sagrada comunión, con la conservación y con la posible reserva del pan ácimo y el peligro de corrupción.

3.2. El vino exclusivamente de vid verdadera

En los siguientes subapartados indicaremos otras cuestiones que a través del tiempo se han venido consi-

³⁷ Cf. *Misssale Romanum* ex decreto Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXV, nn. 283 y 285, p. 80.

³⁸ Cf. *Misssale Romanum* ex decreto Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, *Editio typica Tertia*, Typis Vaticanis MMII, nn. 285, b y 319-323.

³⁹ Cf. S. CONGREGATIO PER IL CULTO DIVINO, Istr., *Inaestimabile donum*, 3 aprilis 1980, en *EV/7*, n. 8, p. 289.

derando acerca del proceso de elaboración del vino para consagrar, en orden a su uso y conservación.

A. Materia prima y procedimiento para su elaboración

Acerca de la procedencia del vino para consagrar y sobre el procedimiento para obtenerlo, los comentadores del CIC de 1917 aludían a la materia prima y al método natural y tradicional hasta entonces aceptado por la Sede Apostólica, según lo hemos visto a detalle en los subapartados del apartado segundo.

Baste recordar que por vino verdadero se ha venido enteniendo el líquido que resulta de exprimir el fruto maduro de la vid y que no está aún corrompido. Hablando con más propiedad, el vino es imperfecto cuando el licor exprimido de las uvas no ha fermentado todavía, entonces se llama mosto. Vino perfecto es ese mismo zumo de las uvas de vid después del proceso natural de fermentación.⁴⁰

B. Defectos en el vino que lo convierten en materia inválida para ser consagrado en la Misa

En cuanto a los defectos concernientes a la materia del vino, en las adiciones a las rúbricas de la *editio typica* del Misal Romano de 1920⁴¹ se señalaron las siguientes: 1) Si el vino se hubiera convertido totalmente en vinagre, o se hubiera podrido; 2) si fuera extraído de uvas agrias o no maduras; 3) si se le añadiera una gran cantidad de agua, de tal manera que quedara completamente

⁴⁰ Cf. A. ALONSO LOBO, «Comentario a los cánones 814-819», 215.

⁴¹ Ver nota 27.

diluido; 4) si hubiera comenzado a agriarse o se hubiera corrompido; 5) si estuviera bastante agrio; 6) si aún es mosto; 7) si no se le añadiera una cantidad módica de agua; y 8) si se mezclara con agua de arroz o de otro tipo de destilación.⁴²

A modo de mera indicación, cabe mencionar que nunca ha sido práctica de la Iglesia reservar el vino ya consagrado (Sangre de Cristo) en el sagrario, como se resrva el pan eucarístico (Cuerpo de Cristo). Por tanto, cuando hablamos aquí de conservación del vino, para evitar que se avinagre, nos referiremos a su estado anterior a su consagración dentro de la Misa.

C. *Vino obtenido de mosto sulfurado*

En la respuesta el 2 de agosto de 1922⁴³ que la Sagrada Congregación del Santo Oficio dio al Ordinario de Tarragona, España,⁴⁴ indicó que no había inconveniente alguno para que al mosto se le añadiera una módica cantidad de anhídrido sulfuroso⁴⁵ o metabisulfito potási-

⁴² Cf. BENEDICTUS XV, *Missale Romanum*, 78*

⁴³ S. C. SANCTI OFFICI, Resp. Part., circa vinum ex musto sulphurato in Sacrificio Missae, en *IB.*, pp. 492-493, n. 445.

⁴⁴ Ver nota al pie de página *Ordinario Tarraconensi, R. Card. Merry del Val. (Prot. N. 301/22), en *IB.*, p. 493.

⁴⁵ El anhídrido sulfuroso (SO₂) se obtiene del azufre mediante combustión. Sus efectos son fundamentalmente dos: Antimicrobiano y Antioxidásico.

Por el efecto antimicrobiano actúa contra los microbios de mostos y vinos. Estos microbios son mohos, levaduras (que pueden ser o negativas o salvajes) y bacterias. Gracias al uso de anhídrido sulfuroso se logra embotellar los vinos sin riesgo de alteraciones bacterianas.

co⁴⁶ con la finalidad de acelerar la fermentación y poder considerar el vino obtenido del mosto sulfurado como materia admitida para la Misa.

No se adujo explicación alguna por parte la Congregación para justificar su respuesta afirmativa a la duda planteada por el Ordinario de Tarragona,⁴⁷ razón por la cual consideré necesario incluir en un par de notas al pie

Por el *efecto antioxidásico* se evita que las enzimas de la uva deterioren el color del vino, sobre todo cuando la uva está alterada por el moho que generan las enzimas.

Cuando se emplea anhídrido sulfuroso en mostos, antes de iniciar la fermentación, se logra anular oxidasas y retirar levaduras salvajes; cuando se emplea en vinos (tanto en depósitos, en barricas y en botellas), se logra evitar las bacterias del avinagrado. En una botella de 1 litro de vino tinto sólo puede añadirse hasta 150 mg de anhídrido sulfuroso como máximo (límite legal); y en botellas de vino blanco y rosado de la misma cantidad menos de 200 mg (cf. <http://www.catadelvino.com/blog-cata-vino/para-que-se-utiliza-el-anhidrido-sulfuroso-en-el-mundo-del-vino>). *Página consultada el 14 de diciembre de 2018.*

⁴⁶ El metabisulfito potásico ($K_2S_2O_5$) es un derivado sólido (sal sulfurosa que se presenta en forma de polvo blancuzco y fino) del anhídrido sulfuroso, que en contacto con líquido ácido –como son los vinos y mostos– dan lugar a anhídrido sulfuroso. 100 g de metasulfito potásico equivale a 57,6% de anhídrido sulfuroso (cf. https://www.vason.com/uploads/MediaGalleryArticoliDocumento-nti/Metabisulfito%20de%20potasio%202_0%20es.pdf). *Página consultada el 14 de diciembre de 2018.*

⁴⁷ «Relatae ad litteras Eminentiae Tuae, die 2 mensis maii iam elapsi datas, quibus dubium exponis utrum in Sacrificio Missae adhiberi possit vinum obtentum ex musto sulphurato per additionem anhydridis sulphurosae vel per additionem metabisulphiti potassici, Suprema haec Congregatio sancti Officii respondendum decrevit: Affirmative» (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, p. 493).

de página algunos datos científicos respecto de las sustancias mencionadas.

Pese a que fue admitido el mencionado procedimiento para hacer fermentar el mosto, la Instrucción *Dominus Salvator Noster*, del 26 de mayo de 1929, confirmó que el vino para la Misa debía ser de vid verdadera (*ex genimine vitis*), es decir, el líquido que se obtiene exprimiendo uvas maduras y que sufre un proceso natural de fermentación. Por tanto, sería materia inválida el vino agriado (vinagre), o cualquier tipo de vino hecho de otras frutas o el elaborado artificialmente.⁴⁸

Conclusión

Teniendo en cuenta lo que las distintas referencias normativas postcodiciales fueron especificando con respecto a la norma de los cánones 815 y 816 del Código de 1917, se puede concluir parcialmente este apartado diciendo: se requiere que el pan y el vino no hayan sido adulterados en tal grado que la adulteración les haga perder su naturaleza. Por consiguiente, cualesquiera otras sustancias diferentes, producidas por el hombre o por la naturaleza, son inválidas para la consagración, aunque posean algunas de las características y apariencia del verdadero pan y del verdadero vino, o hagan sus veces en la vida ordinaria.

La Instrucción *Dominus Salvator Noster*, del 26 de mayo de 1929, recogiendo tales referencias, inclusive las anteriores al Código Pio-Benedictino, sobre la materia del pan y del vino para la consagración, se consolidó

⁴⁸ S. C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Dominus Salvator Noster*, del 26 de mayo de 1929, en AAS 21 (1929), 631-639.

como la normativa disciplinar vigente hasta prácticamente la promulgación de la *editio typica* del Misal Romano de 1970.

Durante los trabajos de codificación del Código de 1983, el coetus *De Sacramentis*, cuyo quehacer había comenzado en 1969, no introdujo novedad alguna sobre la materia del pan y del vino.

4. NORMATIVA DEL CIC DE 1983 Y DISCIPLINA POSTCODICIAL VIGENTE

En este apartado iremos conectando con las disposiciones codiciales del CIC de 1917 la normativa canónica vigente, pero sobre todo las novedades más recientes en comparación con las anteriores disposiciones postcodiciales.

4.1. Sobre la materia del pan para la Eucaristía

«El pan ha de ser exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de corrupción» (c. 924, §2).

El legislador del Código vigente reproduce la misma disposición contenida en el viejo canon 815, §1 con ligeros cambios terminológicos pero esencialmente equivalentes.

A. Pan ácimo o con levadura

«Según la antigua tradición de la Iglesia latina, el sacerdote dondequiera que celebre la Misa, debe hacerlo empleando pan ácimo» (c. 926; cf. IGMR, *editio typica altera* n. 282; *editio typica tertia* n. 320).

Aunque ésta es una antigua tradición, sin embargo, la norma es sólo para la licitud, pues de hecho, en las Iglesias orientales, católicas y ortodoxas es usado el pan fermentado o con levadura (cf. vc. 816).⁴⁹ Lo importante, es que el pan sea de harina de trigo; que tenga realmente apariencia de pan, y que el celebrante pueda fraccionarlo en varias partes y distribuirlo a los fieles (cf. IGMR, *editio typica altera* n. 283). Sin embargo, la canonística considera que los sacerdotes latinos no deben utilizar pan con levadura, no sólo porque no sea estrictamente materia inválida sino porque sería gravemente ilícito pasar por alto la tradición disciplinar de la Iglesia latina que nos ha llegado desde el Concilio de Florencia (a. 1438), que a la postre ha sido ratificada por algunos Romanos Pontífices: Benedicto XIV, en 1775, y León XIII, en 1894; introducida en las normas codiciales de 1917 y 1983, y sucesivamente en las tres ediciones típicas del Misal Romano: 1970, 1975 y 2002.

B. Elaboración del pan ácimo o de las hostias

La Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, del 25 de enero de 2004, insiste en que para garantizar la elaboración de las hostias o del pan para la Eucaristía «deben ser preparadas por personas que no sólo se distingan por su honestidad, sino que además sean expertas en la elaboración y dispongan de los instrumentos adecuados».⁵⁰

⁴⁹ Ver J. M. HUELS, *The Pastoral Companion*, Franciscan Press, Quincy 1995, 104.

⁵⁰ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Redemptionis Sacramentum*, sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía, del 25 de marzo de 2004, n. 48, en AAS 96 (2004), 567.

Y sobre la exclusividad y genuinidad de la materia prima para confeccionar el pan o las hostias apuntó: «Es un abuso grave introducir, en la fabricación del pan para la Eucaristía, otras sustancias como frutas, azúcar o miel».⁵¹

C. Hostias o pan ácimo con el mínimo de gluten

Para los sacerdotes y laicos que debido a la enfermedad celíaca⁵² no pueden consumir gluten (proteína que se encuentra en el trigo, la cebada y el centeno) la Congregación para la Doctrina de la Fe ha emitido algunas normas al respecto.⁵³ Sin embargo, las normas vigentes están contenidas en la Carta que fue enviada a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, el 19 de junio de 1995.⁵⁴

De acuerdo a lo señalado en esta carta, quienes padecen la mencionada enfermedad u otra semejante que les

⁵¹ Ib., 566-567.

⁵² Enfermedad celiaca: «Es una enfermedad sistémica inmuno-mediada, provocada por el gluten y prolaminas relacionadas, en individuos genéticamente susceptibles, y se caracteriza por la presencia de una combinación variable de: manifestaciones clínicas dependientes del gluten, anticuerpos específicos de EC, haplotipos HLA DQ2 o DQ8 y enteropatía». Esta definición fue actualizada por la ESPGHAN, Sociedad Europea de Gastroenterología Pediátrica, Hepatología y Nutrición en 2012. Fuente consultada el 29 de noviembre de 2018: <https://celiacos.org/enfermedad-celiaca/que-es-la-enfermedad-celiaca/>

⁵³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta, del 12 de septiembre de 1983, en *Canon Law Digest*, vol. 11, 208-210.

⁵⁴ Lettera circolare *Questo dicastero*, 19 giugno 1995, Prot. n. 89/78-17498, en *EV/14*, 2885-2889.

impida consumir gluten, requieren obtener permiso del Ordinario de lugar para usar pan (hostias) con mínimo de gluten, previa presentación de certificado médico.⁵⁵ El permiso es concedido mientras dure la enfermedad.

El Ordinario debe verificar que la materia usada se ajuste a los requisitos dados, es decir, las hostias especiales han de tener la cantidad de gluten suficiente para obtener la confección del pan, no deben contener sustancias extrañas; el procedimiento para preparar esta clase de hostias debe ser tal, de modo que no altere la naturaleza de la sustancia del pan. Por lo tanto, hostias sin el mínimo de gluten son materia inválida.⁵⁶

4.2. Sobre el vino para consagrarse en la Misa

A. Esencia y consistencia

Canon 924, §3: «*El vino debe ser natural, del fruto de la vid, y no corrompido*».

La exigencia disciplinar de la Iglesia sobre la esencia y consistencia del vino para consagrarse en la Misa es esencialmente mantenida en la legislación codicial de 1983, respecto de la anterior de 1917.

El Código vigente no especifica cuál debe ser el proceso a seguir para la fabricación del vino. Lo que nos hace suponer que puede seguirse un proceso rudimentario o uno muy técnico o industrial, con tal que se cumplan las exigencias indicadas sobre la no adulteración.

⁵⁵ Cf. IB., I, A.

⁵⁶ Cf. IB., I, B.

Los sucesivos documentos postcodiciales que hacen referencia al vino de consagrar igualmente mantienen tal exigencia.

B. El mosto como materia válida

En los tiempos modernos la autoridad suprema de la Iglesia, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) y la Congregación para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos (CCDyDS) ha admitido el mosto como materia válida para la consagración, pero sólo excepcionalmente en favor de los sacerdotes que no pueden ingerir alcohol.

La CDF hace la siguiente distinción entre mosto y vino: 1) Por vino ha de entenderse el líquido que se produce exprimiendo el fruto de la vid, que ha llegado a culminar su proceso de fermentación y que no se ha corrompido; y 2) por mosto se entiende el zumo de uva, fresco o conservado, en el que se suspende la fermentación, por congelación u otros métodos que no alteren su naturaleza.⁵⁷

La distinción entre vino y mosto es la fermentación. La fermentación es un proceso natural que se produce casi inmediatamente después de obtener el líquido de la uva exprimida; por tanto, el mosto se mantiene sin fermentar muy poco tiempo; sin embargo, con frecuencia se utilizan sustancias conservantes que impiden su fermentación y en consecuencia desnaturalizan el mosto. Lo mismo puede suceder con el vino, de ahí la exigen-

⁵⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Resp. del 29 de Octubre de 1982, en AAS 74 (1982), 1298-1299.

cia de utilizar un vino natural no corrompido, o sea, no adulterado.

El permiso de usar mosto puede ser concedido por el Ordinario del lugar a sacerdotes afectados por alcoholismo o por otras condiciones que les impidan consumir alcohol, aunque sea mínima, después de presentar certificado médico.⁵⁸ Sin embargo, la CCDyDS sigue creyendo que la solución mejor, en estos casos, es que tales sacerdotes comulguen por intinción, o si concelebran, que comulguen sólo con la especie del pan.⁵⁹

Los laicos que padecen alcoholismo deben recurrir a la Santa Sede para obtener el permiso de comulgar con mosto. Tal petición raras veces llega a la Congregación, pues los laicos han de comulgar ordinariamente bajo la sola especie del pan.⁶⁰ Y en cuanto a los sacerdotes que tienen permiso de usar mosto, se les prohíbe presidir Misas concelebradas. Pero en ciertas ocasiones, como en los aniversarios de ordenación o en otras ocasiones similares, el sacerdote que preside debe comulgar con el pan y el mosto, mientras que los otros concelebrantes lo harán con vino normal consagrado en cáliz aparte.⁶¹

Conclusión

La únicas novedades que se han introducido, después de la promulgación del Código de Derecho canónico de 1983 en la disciplina de la Iglesia, sobre las espe-

⁵⁸ Cf. IB., II, B.

⁵⁹ Cf. IB., II, A.

⁶⁰ Cf. IB., II, E.

⁶¹ Cf. IB., II, D.

cies eucarísticas son: la posibilidad de consagrar hostias o pan ácimo con el mínimo de gluten y la posibilidad de consagrar con mosto, pero sólo en los casos excepcionales que hemos indicado en los subapartados anteriores.

Pero, la decisión de la Iglesia, respecto a los candidatos al presbiterado que padezcan de enfermedad celíaca, de alcoholismo o se encuentren en condiciones similares, es tajante: no deben ser admitidos a la sagrada ordenación.⁶² En el futuro, los casos que se refieran a estos asuntos serán atendidos por la CCDyDS.

5. VIGILANCIA SOBRE LA ELABORACIÓN DEL PAN Y DEL VINO Y SU DISTRIBUCIÓN

En la carta circular, fechada el 15 de junio de 2017, la CCDyDS ha recordado a los Obispos diocesanos que tienen el deber de vigilar la calidad del pan y del vino destinados a consagrarse en la liturgia eucarística, específicamente sobre su elaboración, distribución y venta.⁶³

Una de las novedades que ha sido anunciada en esta carta se refiere a la decisión de considerar materia válida para el sacramento de la Eucaristía hostias y vino preparados con organismos genéticamente modificados.⁶⁴

5.1. Elaboración y distribución del pan eucarístico

En los países de tradición latina se tiene en cuenta lo que la última edición de la IGMR *-editio typica tertia-*, nn.

⁶² Cf. Ib., III, D.

⁶³ Cf. AAS 109/8 (2017), 857-859.

⁶⁴ Cf. Ib., n. 5, p. 858.

320, 321 y 285 b, mantiene respecto de las dos ediciones anteriores, indicando sobre la elaboración del pan destinado para consagrarse en la Misa lo siguiente: a) que sea ácimo; b) que pueda fraccionarse para ser distribuido a los fieles; c) que por razón del número de fieles o por otras razones pastorales se pueda elaborar hostias pequeñas para impartir la sagrada comunión a los fieles sin riesgo de que se pierdan partículas; y d) que para distribuir la sagrada comunión por intinción, en los casos previstos por la liturgia, las hostias no sean demasiado delgadas ni demasiado pequeñas, sino de un espesor mayor que el de costumbre.

En las Iglesias orientales católicas y acatólicas se prefiere la preparación de pan fermentado, con tal que no se corrompa fácilmente ni se endurezca tanto, de modo que pueda ser fraccionado para distribuirlo entre los fieles.

En México se tiene la costumbre de confeccionar hostias grandes y pequeñas en forma de oblea circular, de cierto espesor y hechas en moldes o planchas que se calientan con electricidad. Su elaboración se confía principal y preferentemente a las Congregaciones religiosas femeninas, quienes observan diligente y cuidadosamente las directrices de la Iglesia. Por lo general su venta y distribución se realiza en sus Conventos y casas o en locales comerciales de artículos religiosos o librerías católicas diocesanas.

En pocos casos, atendiendo a las exigencias de no adulterar con substancias extrañas la materia válida para el sacramento eucarístico, algunos Ordinarios del lugar permiten que se elabore pan con levadura, con tal de que por su consistencia las partículas que se desprendan al fraccionarlo no corran el riesgo de caer y perderse. En

este caso, su preparación se encomienda realizar cuidadosamente a fieles laicos expertos o a comunidades religiosas, tanto femeninas como masculinas.

5.2. Producción de vid y elaboración de vino en México

A. Producción de vid

Por lo que se refiere a las zonas de cultivo de vid en México, según datos oficiales del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP),⁶⁵ los Estados con mayor producción de uva industrial para vino son:⁶⁶

1. Baja California (110 vinícolas)⁶⁷

⁶⁵ El SIAP es un órgano administrativo desconcentrado de la SAGARPA, encargado de generar estadística e información geográfica en materia agroalimentaria (<https://www.gob.mx/siap>).

⁶⁶ Cf. https://nube.siap.gob.mx/gobmx_publicaciones_siap/pag/2018/Atlas-Agroalimentario-2018 (Ver páginas 156-158. Página consultada en abril de 2019).

Esta información también es publicada en la página oficial del Consejo Mexicano Vitivinícola (CMV), dependiente de la SAGARPA; agrupa tanto a los productores de la uva en el País (viticultores), como a las empresas y organizaciones que se dedican a procesarla para la obtención de sus derivados, tales como la uva pasa, los jugos de uva, los brandis y demás vinos mexicanos. A estos últimos son a quienes se les denomina «vitivinicultores»; son 65 en total y están distribuidos en 5 Estados: Baja California, Sonora, Coahuila, Querétaro y Aguascalientes.

⁶⁷ Distribuidas entre las zonas de Valle de Guadalupe, Valle de San Vicente, Valle de Ojos negros y Valle de Santo Tomás (Información de la Sagarpa, 2017).

2. Zacatecas (4 vinícolas)⁶⁸
3. Sonora (1 casa vinícola)⁶⁹
4. Aguascalientes (9 vinícolas)⁷⁰
5. Coahuila (21 vinícolas)⁷¹
6. Querétaro (28 vinícolas)⁷²
7. Chihuahua (6 vinícolas)⁷³
8. Guanajuato (8 vinícolas)⁷⁴
9. San Luis Potosí (5 vinícolas)⁷⁵
10. Nuevo León (3 vinícolas)⁷⁶

⁶⁸ Según datos del gobierno del Estado de Zacatecas (2017), están ubicadas entre Fresnillo, Valle de Cos, Ojo caliente, Zacatecas, Loreto, Luis Moya, Pinos y Jerez.

⁶⁹ Ubicada en dos zonas: Cananea y Agua Prieta (Información del Estado de Sonora y de la Sagarpa, 2017).

⁷⁰ Distribuidas en las zonas de Cosío, Tepezalá, El Llano, Rincón de Romos y Pabellón de Arteaga (Información del gobierno del estado de Aguascalientes y del Comité estatal del Sistema producto vid, 2017).

⁷¹ Entre las regiones de Parras, Arteaga, Cuatrociénegas, Saltillo, General Cepeda, Piedras Negras, Ramos Arizpe, San Buenaventura y Torreón (Información del Estado de Coahuila, 2017).

⁷² Se localizan en las zonas de Ezequiel Montes, Tequisquiapan, San Juan del Río, Huimilpan, Amealco, Pedro Escobedo, Colón, Cadereyta, El Marqués y Tolimán (Información de la Sagarpa, 2017 y de la Asociación de vitivinicultores de Querétaro AC, 2017).

⁷³ Entre las regiones de Bachíniva, Delicias, Santa Isabel, Cuauhtemoc, Sacramento, Encinillas y Chihuahua capital (Informe del estado de Chihuahua, 2017).

⁷⁴ Entre los poblados de San Miguel de Allende, Dolores Hidalgo, San Francisco del Rincón y San Felipe.

⁷⁵ Ubicadas entre los valles de Venado, Moctezuma, Soledad de Granado Sánchez (Informe de estado de San Luis Potosí y de la SEDARH, 2017).

⁷⁶ Están ubicadas entre las regiones de García, Linares, Allende, General Terán y Montemorelos (Sistema estatal de información para

B. Elaboración de vino para consagrar

En México hay 32 mil hectáreas de viñedos; 5 mil hectáreas están destinadas a la producción de vino; existen más de 270 casas vitivinicultoras que lo producen,⁷⁷ pero no se tiene un registro específico y puntual de las vinícolas que producen uva apta para elaborar vino que cumpla con las características necesarias para ser considerada materia eucarística válida, ni tampoco se cuenta con datos de referencia –precisos y completos– de las casas vitivinícolas que elaboran vino para consagrar y que estén autorizadas por algún Obispo, grupos de Obispos o por la Conferencia Episcopal Mexicana. Solo en algunos casos se conoce que un vino tiene aprobación eclesiástica de algún Obispo mexicano, porque en el envase aparece dicha información, además de la marca registrada, la región vinícola, la casa productora, la clase de uva, el año de elaboración y envase, así como los grados de alcohol.

A modo de ejemplo, veamos en la siguiente tabla las referencias que hemos encontrado en los envases de algunos vinos que se utilizan en la Santa Misa:

Marca registrada	Casa vitivinícola	Región	% Alcohol	Aprobación eclesiástica
<i>Vino generoso para consagrar</i>	Pedro Domecq	Valle de Guadalupe	16,5 %	Indefinida
<i>Eminencia</i>	Compañía vinícola de Vergel	Gómez Palacio Durango	17%	Comisión de Pastoral litúrgica CEM Arzobispo de Durango

el desarrollo rural sustentable, 2017).

⁷⁷ Datos oficiales de la Sagarpa, 2017 (ver supra, notas 65 y 66).

<i>Domini</i>	Grupo Pujor	Tequisquiapan Querétaro	12 %	Obispo de Querétaro
<i>Sangre de Cristo</i>	Ferriño	Cuatrociénegas Coahuila	12%	Obispo de Torreón
<i>Ángeli Custódes</i>	La Bordalesa	Aguascalientes	16%	Obispo de Aguascalientes
<i>Cristo Rey Vinum Missae</i>	Celler sort del Catell	Tarragona	15%	Arquidiócesis de México

C. Distribución y venta

El modo de cómo se adquiere y se compra el vino que se usa en México para las misas es incierto y muy variado; en algunos casos las curias diocesanas son las que adquieren el producto directamente de la casa vitivinicultora –que como medida standar vienen 6 o 12 envases de 750 ml por caja– y son quienes lo venden a los párrocos; en otros casos cada párroco adquiere el vino en librerías católicas o en tiendas de artículos religiosos.

Recientemente se puede ver en distintos sitios de internet la promoción de vinos para consagrar, que se pueden adquirir a través de esos sitios en tiendas de cierto prestigio comercial. Este tipo de mecanismos de distribución y comercialización del vino –y también de hostias– es precisamente lo que ha generado en la Sede Apostólica cierta desconfianza y sospecha de que tales productos no cumplan con los requisitos esenciales de calidad y genuinidad para ser empleados en la Misa.

D. Vino de dudosa procedencia u otras bebidas que no sean del fruto de vid verdadera

Hasta aquí hemos visto cómo se ha venido cuidando de modo constante que sobre todo el vino para consa-

grarse en la Misa no sea alterado en su consistencia o que no se emplee líquido de la vid ya corrompido. Ahora, la actual CCDyDS exige tener cuidado en no utilizar cualquier tipo de vino del que se pueda dudar en cuanto a su genuinidad o procedencia. Este es precisamente el motivo principal de la carta enviada a los Obispos con fecha 15 de junio de 2017, hace dos años ya.

Pero, sobre todo, la Congregación pone el acento en señalar que no sería materia válida ningún otro tipo de bebida alcohólica distinta al fruto de la vid, como en algunos casos se ha sugerido por razones culturales: «No se debe admitir bajo ningún pretexto otras bebidas de cualquier género, que no constituyen una materia válida».⁷⁸

Para aprobar un determinado vino que haya de emplearse para el santo sacrificio de la Misa tendría que realizarse sobre el mismo el análisis enológico que certifique la calidad del producto y verificar que cumple con las especificaciones que la Iglesia exige para ser considerado materia válida.

El análisis enológico es el procedimiento que se realiza en laboratorio, siguiendo los estándares internacionales, regulados por las Organización Mundial de la Salud (OMS), para medir entre otros elementos la graduación del alcohol, la cantidad de anhídrido sulfuroso y los metasulfitos que contiene el vino, así como el grado de aci-

⁷⁸ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Redemptionis Sacramentum*, n. 50, en AAS 96 (2004), 567.

dez, de azúcares, el control de fermentación, etc.⁷⁹ Cualquier Obispo, por sí mismo o por medio de la comisión encargada, podría mandar realizar dicho análisis.

CONCLUSIÓN

Mi apreciación general es que la carta del 15 de junio de 2017, que fue enviada por la Congregación del Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos a todos los Obispos diocesanos y a sus equiparables, por mandato del Papa Francisco, no ha encontrado el eco deseado, al menos en México. Sólo en algunos pocas diócesis del País los Obispos se han tomado en serio el contenido de la carta y han puesto en marcha las acciones pertinentes.

Las diversas disposiciones canónicas y litúrgicas que hemos expuesto en este breve trabajo son conocidas medianamente por una minoría del clero mexicano. Espero con este material poder contribuir a que se pongan en marcha las acciones pedidas por la Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, sobre todo por lo que respecta a la certificación del vino que se haya de emplear en la Santa Misa, ya que tenemos la fortuna de vivir en un País que cuenta con tierras nobles y climas propicios para el cultivo de vid apta para elaborarlo.

⁷⁹ MA DOLORES TENORIO SANZ (Coord.), *El vino y su análisis*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2014, 3-4. Esta obra describe exhaustivamente los distintos procedimientos empleados en el análisis enológico del vino.

Se puede consultar en la siguiente página web cuáles son los datos medibles en un análisis enológico básico de laboratorio: https://www.interempresas.net/FeriaVirtual/Catalogos_y_documentos/45198/Laboratorio_AGROVIN_servicios_analiticos.pdf

LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO COMO OBJETO DEL ERROR DETERMINANTE DE LA VOLUNTAD Y DE LA EXCLUSIÓN ANTE EL PROCESO *BREVIOR* DE NULIDAD MATRIMONIAL

Mario Medina Balam

SUMARIO

Según el Papa Francisco, la falta de fe es una de las circunstancias que puede permitir el uso del proceso más breve para juzgar aquellas causas de nulidad matrimonial, por los capítulos de error determinante de la voluntad y de simulación del consentimiento. Partiendo de este dato, el Autor desarrolla el tema de la falta de fe en los contrayentes bautizados y su influjo en la validez del matrimonio-sacramento. Así, después de establecer la premisa de la inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de dos bautizados, expone la reciente doctrina del magisterio papal (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco) sobre la relación entre fe y validez del consentimiento matrimonial. Enseguida se enfoca sobre dos de las causales generadas por la falta de fe, a saber, el error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental y la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio. Ambas causales son valoradas desde la jurisprudencia rotal. El autor concluye afirmando que no es recomendable juzgar ambos capítulos de nulidad mediante el proceso *brevior* por la complejidad de su interpretación y la dificultad de su comprobación; además, la jurisprudencia rotal de la primera década del siglo XXI muestra que dichas causales no solo son escasas, sino que también casi siempre terminan con sentencia negativa. Es más conveniente que sean examinadas mediante el proceso ordinario de nulidad matrimonial.

ABSTRACT

According to Pope Francis, the lack of faith is one of the circumstances that may allow the use of the briefer process to judge those causes of matrimonial nullity, by the chapters of determining error of the will and of simulation of consent. Based on this data, the Author

explains the issue of the lack of faith in the baptized contracting parties and its influence on the validity of the sacrament-marriage. Thus, after establishing the premise of the inseparability between contract and sacrament in the marriage of two baptized, he exposes the recent doctrine of the papal magisterium (John Paul II, Benedict XVI and Francis) on the relationship between faith and validity of matrimonial consent. He then focuses on two of the nullity causes generated by the lack of faith, namely, the determining error of the will about the sacramental dignity and the exclusion of the sacramentality of marriage. Both causes are examined in light of the Rotal jurisprudence. The Author concludes by stating that it is not advisable to judge both chapters of nullity through the briefer process because of the complexity of their interpretation and the difficulty of their verification; In addition, the Rotal jurisprudence of the first decade of the 21st century shows that these causes are not only scarce, but also that they usually end with a negative judgment. It is more convenient that they be examined through the ordinary matrimonial process of nullity.

Palabras clave: Sacramentalidad del matrimonio, inseparabilidad de contrato-sacramento, falta de fe, error determinante, error simple, error motivante, exclusión, proceso brevior, jurisprudencia rotal.

El Papa Francisco, en los últimos años, varias veces se ha referido a la creciente secularización de la sociedad, a la «mundanidad espiritual», a la pérdida de la fe, que incluso ha traspasado los umbrales de la Iglesia; también se ha referido a la mayor fragilidad psicológica y moral de los jóvenes de hoy. Ambos factores han afectado el matrimonio y la familia, no solo en relación a su feliz perseverancia, sino también a la válida celebración del matrimonio.

Más aún, el Papa ha considerado que la falta de fe es una circunstancia que puede permitir el tratamiento de una causa de nulidad matrimonial mediante el proceso

más breve a cargo del Obispo diocesano, no como un nuevo capítulo de nulidad, sino como generadora del error determinante de la voluntad o la simulación del consentimiento matrimonial. La condición es que la demanda de nulidad matrimonial «esté sostenida por argumentos particularmente evidentes»,¹ es decir, por pruebas ciertas, claras, patentes e indudables, que no requieran una instrucción propia de los procesos ordinarios.

Ciertamente el error determinante de la voluntad puede referirse a las propiedades esenciales del matrimonio (unidad e indisolubilidad) o a la dignidad sacramental (c. 1099); asimismo, la simulación del consentimiento puede ser total o parcial (c. 1101, §2). Pero nos parece que la falta de fe tiene más bien relación directa con la dimensión sobrenatural del matrimonio, es decir, su sacramentalidad. Solo indirectamente repercute en las propiedades o elementos esenciales del matrimonio, como institución natural.

Por eso, la cuestión que interesa la podemos expresar en las siguientes preguntas: ¿hasta que punto la falta de fe puede generar realmente el error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental del matrimonio? ¿qué tan frecuente la falta de fe puede llevar a la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio? ¿qué tan fácil es probar ambos capítulos de nulidad al punto de que sean objeto del proceso más breve? Estas son las interrogantes que queremos responder en la presente investigación.

¹ FRANCISCO, m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, n. IV, en AAS 107 (2015), 960.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Al comenzar la investigación, lo primero que constatamos es la intensidad del debate que ha suscitado las cuestiones relacionadas con el principio de la inseparabilidad del pacto conyugal y el sacramento en el matrimonio de dos bautizados, y de la necesidad o no de la fe personal para la validez del matrimonio sacramento. Los estudios al respecto son numerosos, desde la teología, la pastoral y el derecho canónico.² Tenemos noticia de que los debates se tuvieron desde los años setenta del siglo pasado, pues antes de este tiempo nadie ponía en duda el principio de que la fe no era un elemento necesario para la celebración válida del matrimonio. De acuerdo con Mario Pompedda, la falta de fe está más estrecha y

² Sin ser exhaustivos, únicamente citamos algunos estudios monográficos y tesis doctorales que han tratado el tema. D. MORENO RAMÍREZ, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento*, [Dissertationes caonicae 1], Universidad San Dámaso, Madrid 2014; F. MÉNDEZ DÍAZ, *Dummodo non determinet voluntatem*, [Dissertationes canonicae 3], Universidad San Dámaso, Madrid 2014; G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, Vol. I: *Il dibattito contemporaneo*, Vol II: *Approfondimenti e riflessione*, CEDAM, Milano 2008; G. J. POTHIER, *On the Sacramentality of Marriage: the Divergence on Canon Law and Theology and the Inability to Maintain the Presumption of "Facere quod Facit Ecclesia"*, [Doctoral dissertation], University of South Africa, 2008 [no publicada]; M. GAS AIXENDRI, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio (c. 1099 CIC)*, [Dissertationes canonicas 1], Udusc, Roma 2001; M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti* [Tesi gregoriana. Serie diritto canonico 13], Roma 2001; *Error determinans voluntatem (can. 1099)*, [Studi giuridici 35], LEV, Città del Vaticano 1995; *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana* [Studi giuridici 36], LEV, Città del Vaticano 1995.

directamente ligada con la exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio que con el error determinante de la voluntad.³

Pero las circunstancias han cambiado debido al aumento de bautizados que, siendo no creyentes, celebran matrimonio canónico por inercia del contexto ambiental en que viven o por presiones sociales o familiares.⁴ Así lo expresaba el Papa Benedicto XVI en un discurso ofrecido a los sacerdotes de Aosta, en el contexto del tema de la comunión a los divorciados vueltos a casar:

Cuando era prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, invité a diversas Conferencias episcopales y a varios especialistas a estudiar este problema: *un sacramento celebrado sin fe*. No me atrevo a decir si realmente se puede encontrar aquí un momento de invalidez, porque al sacramento le faltaba una dimensión fundamental. Yo personalmente lo pensaba, pero los debates que tuvimos me hicieron comprender que el problema es muy difícil y que se debe profundizar aún más.⁵

³ Cf. M. F. POMPEDDA, «Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici», en *Quaderni Studio Rotale* II (1987), 47.

⁴ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, «El requisito de la fe personal para conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la Exh. Apost. *Familiaris consortio*», en IC 23 (1983), 204.

⁵ BENEDICTO XVI, «Discurso a los sacerdotes de la Diócesis de Aosta en la parroquia de Intord, 25 julio 2005», en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html.

En este debate tuvo mucho que ver la postura de la Comisión Teológica Internacional de 1977,⁶ que si bien reafirma la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de dos bautizados, también introduce unas expresiones que han atizado el debate sobre la misma cuestión. Por un lado, la Comisión afirma: «para la Iglesia no existe entre dos bautizados un matrimonio natural separado del sacramento, sino únicamente un matrimonio natural elevado a la dignidad de sacramento». Asimismo, recuerda que la gracia sacramental es conferida por Cristo y la fe personal de los contrayentes es, en cambio, una “causa dispositiva” del efecto fructuoso del sacramento, de tal modo que «la validez del sacramento no está ligada al hecho de que éste sea fructuoso» (CTI, 2.3).

Pero por otro lado, la Comisión hace unas declaraciones que han atizado el debate. Una de las cuestiones es el tema de la relación entre la intención y la fe de los contrayentes bautizados. Primero, al Comisión afirma que la intención requerida para realizar lo que realizan Cristo y la Iglesia «es la condición mínima necesaria para que exista verdaderamente un acto humano de compromiso en el plano de la realidad sacramental», luego aclara que no hay que mezclar «la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe de los contrayentes», aunque tampoco se los puede separar totalmente. Y termina diciendo:

⁶ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Documentum *Magisterium concilii*, de doctrina catholica sacramenti matrimonii. Propositiones a CTI “in forma specifica”, approbatae Sessio 1977», en *Enchiridion vaticanum* [En adelante =EV] 6 (1977-1979), nn. 479-510, pp. 370-397.

En el fondo, la verdadera intención nace y se nutre de una fe viva. Allí donde no se percibe traza alguna de la fe como tal (en el sentido del término «creencia», o sea disposición a creer), ni ningún deseo de la gracia y de la salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de la cual acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez del sacramento (CTI, 2.3).⁷

Es decir, la fe subjetiva no se requiere para la validez de la sacramentalidad del matrimonio, pero su ausencia total puede comprometer la validez del sacramento, por cuanto puede influir negativamente en la intención misma de realizar lo que la Iglesia hace. Esta duda de hecho es la que los jueces de los tribunales tendrán que aclarar en los casos concretos de nulidad matrimonial.

La Asamblea del Sínodo de Obispos de 1980 ventiló también la cuestión de la necesidad de la fe para la celebración válida del sacramento del matrimonio y la expresó en la proposición 12^a.⁸ En cinco números los padres sinodales expusieron su parecer, de los cuales, el primero expone la idea principal: «examinar de qué forma la fe de

⁷ EV/6 (1977-1979), n. 492, p. 383.

⁸ SYNODUS EPISCOPORUM, «Elenchus propositionum Post disceptationem de muneribus familiae christianae in mundo hodierno, 24 octobris 1980», en EV/7 (1980-1981), n. 714-718, pp. 679-681. Un comentario puede verse en Tomás Rincón, de quien tomamos la traducción al español: T. RINCÓN PÉREZ, «El requisito de la fe personal para conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la Exh. Apost. *Familiaris consortio*», 211-215.

los contrayentes, como expresión de la Alianza y actualización consciente y personal de la vocación bautismal, se requiere para la validez de este sacramento». Según esta proposición, para la validez del sacramento del matrimonio se requeriría no solo el bautismo sino también la fe personal. En el número tres, esta idea se expresa más claramente: «Esta intención [de hacer lo que hace la Iglesia] requerida para la validez del sacramento no parece presente donde no existe, al menos, la intención mínima de creer también con la Iglesia, con su fe bautismal». Y rematan esta idea en el número cuatro: «que se examine más seriamente si la afirmación según la cual un matrimonio válido entre bautizados es siempre un sacramento, se aplica también a los que han perdido la fe». Asimismo, los padres sinodales proponen que en la nueva legislación canónica (CIC 1983) se tome en cuenta esta proposición (12^a) acerca de la necesidad de la fe.

Esta proposición fue tomada en cuenta por el Papa Juan Pablo II, en su Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, sobre todo, en el n. 68, pero afirmando la doctrina tradicional de la Iglesia y respondiendo a las inquietudes de los padres sinodales, como más adelante explicaremos. El Código de derecho canónico, c. 1055, §2, finalmente, reafirmó la doctrina del Magisterio de la Iglesia, en el sentido de la inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de dos bautizados.

Sin embargo, el debate ha continuado, si bien más en su aspecto pastoral, es decir, sobre la necesidad de atender mejor la preparación de los futuros contrayentes, de tal modo que se fortalezca su fe para que puedan celebrar no solo válida sino también fructuosamente su matrimonio canónico. A nivel de jurisprudencia, se ha dado carta de ciudadanía a la exclusión de la digni-

dad sacramental como capítulo autónomo de nulidad matrimonial, concediendo así mayor importancia a la dimensión psicológica del consentimiento matrimonial más que al aspecto ontológico. Antes, cuando había exclusión absoluta y prevalente de la sacramentalidad se consideraba implícitamente la exclusión de la dimensión natural del vínculo conyugal, de tal modo que el caso se resolvía como una simulación total. Gasparri expresaba bien este argumento con la siguiente expresión: «contra-ho tecum sed nolo Sacramentum et si Sacramentum fieret tunc nolo matrimonium».⁹

Algunas alocuciones de los últimos Papas (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco) a la Rota Romana han reavivado el debate sobre la cuestión, especialmente el Papa Francisco, que ha tomado en cuenta el parecer de las dos últimas Asambleas, extraordinaria y ordinaria, del Sínodo de Obispos (2014 y 2015), sobre el hecho de reinterpretar el influjo de la falta de fe personal de los contrayentes sobre la sacramentalidad del matrimonio, en un nuevo contexto cultural, de generalizada mentalidad mundana. En la reforma a los procesos de nulidad matrimonial, el Papa Francisco se hace eco de lo que ya Mario Pompedda había sugerido desde 1987, cuando señaló que la falta de fe no constituye un nuevo capítulo de nulidad matrimonial, pero puede llevar a la nulidad del matrimonio por dos capítulos: la exclusión de un elemento esencial del matrimonio (c. 1101 § 2) y el error acerca de la dignidad sacramental (elemento esen-

⁹ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Civitas Vaticana 1922, p. 86, n. 907.

cial) que determina la voluntad (c. 1099).¹⁰ En la *Reglas procedurales* que acompañan al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* es donde el Papa señala, en el primer lugar de una lista ejemplificativa, la falta de fe como circunstancia que puede generar estos dos capítulos de nulidad ya mencionados por Pompedda.¹¹

2. RELACIÓN ENTRE FE Y VALIDEZ DEL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL SEGÚN EL MAGISTERIO PAPAL RECIENTE

El consentimiento matrimonial es el elemento constitutivo del matrimonio como realidad natural (c. 1057, §1); y los elementos constitutivos o necesarios para la existencia del sacramento del matrimonio son el bautismo de los cónyuges y el contrato matrimonial,¹² de tal modo que el matrimonio válido de dos bautizados necesariamente también es sacramento. La fe personal es necesaria únicamente para recibir fructuosamente la gracia sacramental, pero su ausencia total puede llevar al error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental del matrimonio (c. 1099) o a la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio con un acto positivo de la voluntad, viciando el consentimiento matrimonial (c. 1101, §2) y haciendo nulo el matrimonio. Estos son los argumentos doctrinales y jurídicos que la jurisprudencia matrimonial reciente de la Rota Romana sigue utili-

¹⁰ Cf. M. F. POMPEDDA, «Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici», en *Quaderni Studio Rotale* II (1987), 66.

¹¹ Cf. Art. 14, §1, en AAS 107 (2015), 956.

¹² Cf. M. F. POMPEDDA, «Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici», 51.

zando en sus sentencias de nulidad matrimonial. ¿Cómo esta doctrina se encuentra en el magisterio eclesial reciente? Es lo que a continuación exponemos.

2.1. Enseñanzas de Juan Pablo II

El Papa Juan Pablo II, a los pocos años de iniciado su pontificado, abordó el tema que nos ocupa. En su Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio* recogió las proposiciones de los padres sinodales del Sínodo de Obispos de 1980. En el n. 68, el Papa recoge y responde a la 12ª proposición del Sínodo. Primero reconoce el contexto de la sociedad secularizada que ha llevado incluso a católicos a tomar diferentes decisiones en relación al matrimonio, como son los matrimonios a prueba, las uniones libres de hecho, la unión meramente civil (FC, 80-82). Incluso, muchos católicos que carecen de fe o tienen una fe imperfecta piden celebrar el matrimonio religioso por presiones sociales o familiares o impulsados por la inercia del ambiente en que viven (cf. FC, 68).¹³

Ante las proposiciones de los padres sinodales, el Papa Juan Pablo II afirma que «la fe de quien pide depositarse ante la Iglesia puede tener grados diversos y es deber primario de los pastores hacerla descubrir, nutrirla y hacerla madurar» y no rechazar a quien está imperfectamente dispuesto. Por eso, el Papa desaconseja que se añadan otros criterios de admisión a la celebración del matrimonio religioso que tomen en cuenta el grado de fe de los futuros contrayentes, lo cual podría llevar a muchos riesgos.

¹³ IOANNES PAULUS PP. II, Adh. Ap., *Familiaris consortio*, 22 noviembre 1981, en AAS 74 (1982), 163-165.

El Papa reconoce que el matrimonio también es un evento social, pero es suficiente que haya una recta intención en los contrayentes a celebrar un verdadero matrimonio, es decir, «la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional, para no rechazarlos». Con esta disposición, los contrayentes «aunque no sea de manera plenamente consciente, [muestran] una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia». Porque «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador “al principio”». ¹⁴

En este sentido, para el Papa Juan Pablo II se requieren únicamente dos elementos para el verdadero sacramento del matrimonio: el bautismo y la recta intención de los contrayentes a celebrar un verdadero matrimonio natural: «por razón de su bautismo, [los contrayentes] están ya realmente inseridos en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia y que, dada su recta intención, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente –al menos de manera implícita– acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio» (FC, 68).

¹⁴ El Papa retoma esta misma idea en su discurso a la Rota Romana del año 2001, para recordar la relación que hay entre la índole natural del matrimonio y su sacramentalidad. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 1 febrero 2001, n. 8, en L. DE J. HERNÁNDEZ M.–M. MEDINA B., *Setenta años de discursos a la Rota Romana: de Pío XII a Benedicto XVI (1939-2009)*, UPM, México 2009, 376-377.

Solo si los contrayentes rechazan explícita y formalmente la dimensión sacramental del matrimonio, entonces pueden ser rechazados: «Cuando [...] los contrayentes dan muestras de rechazar de manera explícita y formal lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de bautizados, el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración» (FC, 68).

Veinte años después de *Familiaris consortio*, el Papa Juan Pablo II reafirma el influjo del ambiente secularizado en los contrayentes, que los lleva a desconocer el significado, el valor sobrenatural y los efectos positivos de la dimensión sacramental del matrimonio: «el ofuscamiento entre los contrayentes de lo que conlleva, en la celebración del matrimonio cristiano, *la sacramentalidad del mismo*, descuidada hoy con mucha frecuencia en su significado íntimo, en su intrínseco valor sobrenatural y en sus efectos positivos sobre la vida conyugal». «La crisis sobre el sentido de Dios y sobre el sentido del bien y del mal moral ha llegado a ofuscar el conocimiento de los principios básicos del matrimonio mismo y de la familia que en él se funda».¹⁵ Incluso, el Papa advierte que la secularización cada vez más marcada y una concepción privatista del matrimonio y la familia han llevado a descuidar la misma verdad de la índole natural del matrimonio con sus propiedades y elementos esenciales.¹⁶

El Papa subraya la doble dimensión del único matrimonio, profana y sagrada. Por eso «la Iglesia no rechaza

¹⁵ JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 30 de enero de 2003, nn. 2, 3, en *IB.*, 389, 390.

¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 1 febrero 2001, nn. 2-3, en *IB.*, 371-372.

la celebración del matrimonio a quien está bien dispuesto, aunque esté imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio». En este sentido, esta verdad se yergue como criterio de hermenéutica para los jueces, en el momento de valorar las causas de nulidad matrimonial:

No se debe olvidar esta verdad en el momento de delimitar la exclusión de la sacramentalidad (cf. c. 1101, §2) y el error determinante acerca de la dignidad sacramental (cf. c. 1099) como posibles motivos de nulidad. En ambos casos es decisivo tener presente que una actitud de los contrayentes que no tenga en cuenta la dimensión sobrenatural en el matrimonio puede anularlo solo si niega su validez en el plano natural, en el que se sitúa en mismo signo sacramental.¹⁷

Por eso, el matrimonio de dos no bautizados se convierte en sacramento por el hecho de que ambos se bauticen, y el matrimonio de una parte católica con otra no bautizada es reconocido como válido si se celebra con la debida dispensa.

El Papa también había dado otro criterio de interpretación del canon 1099, en su Discurso a la Rota Romana del año 2000, si bien con referencia directa al error acerca de la indisolubilidad del matrimonio, que solo invalida el consentimiento cuando es un error determinante de la voluntad:

Eso solo puede verificarse cuando el juicio erróneo acerca de la indisolubilidad del vínculo influye de modo deter-

¹⁷ JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 30 enero 2003, n. 8, en *Ib.*, 393.

minante sobre la decisión de la voluntad, porque se haya orientada por una íntima convicción, profundamente arraigada en el alma del contrayente y profesada por el mismo con determinación y obstinación.¹⁸

2.2. Enseñanzas de Benedicto XVI

El Papa Benedicto aprovecha la inauguración del año jurídico 2013 para hablar a la Rota Romana de algunos aspectos de la relación entre fe y sacramento.¹⁹ Parte de la doctrina plasmada en el c. 1055, §1: el vínculo esponsal, aun siendo una realidad natural, entre bautizados ha sido elevado por Cristo a la dignidad de sacramento. Y para los fines de la sacramentalidad, la fe personal de los *nubendi* no es un requisito necesario, como sí lo es la intención de hacer lo que hace la Iglesia.

El Papa retoma la doctrina del Documento de 1977 de la Comisión Teológica Internacional. Recuerda que no hay que confundir el problema de la intención con el de la fe personal de los contrayentes, pero que tampoco se les puede separar totalmente. Cuando no hay ningún rastro de fe en los contrayentes, ni el deseo de la gracia y de la salvación, entonces se pone en duda la existencia misma de la intención general y verdaderamente sacramental y, por consiguiente, de si el matrimonio fue contraído válidamente o no.

Incluso, la precisión que el Papa Juan Pablo II había hecho, en el sentido de que «una actitud de los contra-

¹⁸ JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 21 enero 2000, n. 5, en *IB.*, 366.

¹⁹ BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota romana, 26 enero 2013, en *EV/29* (2013), nn. 79-87, pp. 84-89.

yentes que no tenga en cuenta la dimensión sobrenatural en el matrimonio puede anularlo sólo si niega su validez en el plano natural, en el que se sitúa el mismo signo sacramental» (Discurso a la Rota, 30 enero 2003, n. 8), debe examinarse de nuevo en el contexto actual, de una cultura «marcada por el acentuado subjetivismo y relativismo ético y religioso, que pone a la persona y a la familia frente a urgentes desafíos». ²⁰ Para el Papa Benedicto XVI, el contexto actual hace a la persona cuestionarse sobre su capacidad de vincularse para toda la vida, de si no es algo contrario a su libertad y autorrealización. Por el contrario, «sólo abriéndose a la verdad de Dios, de hecho, es posible comprender, y realizar en la concreción de la vida también conyugal y familiar, la verdad del hombre como su hijo, regenerado por el Bautismo [...] La fe en Dios, sostenida por la gracia divina, es por lo tanto un elemento muy importante para vivir la entrega mutua y la fidelidad conyugal». ²¹ Por el contrario,

cerrarse a Dios o rechazar la dimensión sagrada de la unión conyugal y de su valor en el orden de la gracia hace ardua la encarnación concreta del modelo altísimo de matrimonio concebido por la Iglesia según el plan de Dios, pudiendo llegar a minar la validez misma del pacto en caso de que, como asume la consolidada jurisprudencia de este Tribunal, se traduzca en un rechazo de principio de la propia obligación conyugal de fidelidad o de los otros elementos o propiedades esenciales del matrimonio. ²²

²⁰ BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota romana, 26 enero 2013, n. 2, en *IB.*, 86.

²¹ *IB.*, 86-87.

²² *IB.*, 87.

Al final de su discurso, el Papa señala que la fe también es importante para la realización del *bonum coniugum*, de tal modo que puede haber casos en que, debido a la ausencia de fe, el bien de los cónyuges resulta comprometido y excluido del consentimiento mismo.

Este discurso puede tomarse como un criterio hermenéutico para los jueces eclesiásticos, aunque el Papa aclara que no pretende sugerir ningún automatismo fácil entre carencia de fe e invalidez de la unión conyugal, «sino más bien evidenciar cómo tal carencia puede, si bien no necesariamente, herir también los bienes del matrimonio, dado que la referencia al orden natural querido por Dios es inherente al pacto conyugal». ²³ Según Nieva, para el Papa, la falta o pérdida de fe puede vaciar de contenido al consentimiento o excluirlo, cuando se vive en un determinado contexto social, cultura o familiar donde haya escasa o mala formación o rechazo al matrimonio: «La falta o pérdida de fe, así como determinadas experiencias, ideas o actitudes arraigadas en el sujeto podrían ser interpretadas, en un contexto más amplio, como indicios de una posible exclusión del consentimiento». ²⁴

2.3. Enseñanzas de Francisco

El Papa Francisco también ha abordado reiteradamente el tema de la relación entre fe y matrimonio. Tocó dicho tema en sus alocuciones a la Rota Romana de los años 2015, 2016 y 2017. En general, reafirma la doctri-

²³ *IB.*, 89.

²⁴ J. A. NIEVA, «El bautizado que contrae matrimonio sin fe no necesariamente excluye el consentimiento matrimonial», en *IC* 54 (2014), 552.

na tradicional de la Iglesia acerca del papel que juega la fe personal de los contrayentes en el matrimonio, subrayando ciertos matices, que trataremos de señalar en seguida.

En su alocución a la Rota Romana de 2015, el Papa abordó el tema específico de cómo la intención matrimonial se forma en el contexto humano y cultural. En este sentido, afirma que «el abandono de una perspectiva de fe desemboca inexorablemente en un falso conocimiento del matrimonio, que no deja de tener consecuencias para la maduración de la voluntad nupcial». ²⁵ En este mismo contexto, el Papa recuerda a los jueces sobre la necesidad de verificar si hay un vicio de origen en el consentimiento, que puede provenir de un defecto de intención válida o de un déficit grave en la comprensión del matrimonio mismo, de tal modo que determine la voluntad (c. 1099). La causa de ambos se encuentra, según el Papa, en la influencia de una generalizada mentalidad mundana, mundanidad espiritual, caracterizada por el subjetivismo, la inmanencia de la propia razón y sentimientos, el egoísmo, en la que solo se busca el bienestar personal.

Entonces, el Papa propone a los jueces tomar en cuenta, a la hora de ponderar la validez del consentimiento matrimonial, «el contexto de valores y de fe –o de su carencia o ausencia– en el que se ha formado la intención matrimonial. De hecho, el desconocimiento de los contenidos de la fe podría llevar a lo que el Código define error que determina a la voluntad (cf. c. 1099)». ²⁶ Inclu-

²⁵ FRANCISCO, *Alocución a la Rota Romana*, 23 enero 2015, en AAS 107 (2015), 182.

²⁶ *IB.*, 183.

so, el Papa sugiere que esta mentalidad puede llevar al error en la concepción misma del matrimonio natural, con sus fines y propiedades esenciales, y ver el matrimonio «como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno» (Exh. Ap. *Evangelii gaudium*, 66), impulsando a los contrayentes a la reserva mental sobre la duración misma de la unión, o su exclusividad, que decaería cuando la persona amada ya no realizara sus expectativas de bienestar afectivo». ²⁷ El Papa invita a no encerrarse en las estrecheces de la juridicidad, sino que al verificar la verdad en el momento del consentimiento, se examine si el contrayente fue fiel a Cristo o a la mentirosa mentalidad mundana. ²⁸

En su alocución a la Rota Romana del año 2016, el Papa Francisco afirma que la sacramentalidad constituye uno de los elementos esenciales del matrimonio: «La Iglesia, pues, con renovado sentido de responsabilidad sigue proponiendo el matrimonio, en sus elementos esenciales –hijos, bien de los cónyuges, unidad, indisolubilidad, sacramentalidad– no como un ideal para pocos, (...) sino como una realidad que, en la gracia de Cristo, puede ser vivida por todos los fieles bautizados». ²⁹ Asimismo, después de reconocer que la fe de los cristianos unas veces puede ser fuerte y otras débil, descuidada, no formada, poco educada u olvidada, hace una importante

²⁷ *IB.*, 183-184.

²⁸ *Cf. IB.*, 184.

²⁹ *Cf. FRANCISCO, Alocución a la Rota Romana, 22 enero 2016, en AAS 108 (2016), 139.*

afirmación, en relación a la fe y la intención de los contrayentes:

Es bueno recordar con claridad que la calidad de la fe no es una condición esencial del consentimiento matrimonial, el cual, de acuerdo con la doctrina de siempre, puede ser minado solamente a nivel natural (cf. CIC, can. 1055, §§ 1 e 2). De hecho, el *habitus fidei* se infunde en el momento del bautismo y sigue teniendo un misterioso influjo en el alma, incluso cuando la fe no se haya desarrollado y psicológicamente parezca estar ausente. No es raro que los novios, empujados al verdadero matrimonio por el *instinctus naturae*, en el momento de la celebración, tengan un conocimiento limitado de la plenitud del plan de Dios, y sólo después, en la vida familiar, descubran todo lo que Dios, Creador y Redentor ha establecido para ellos. Las deficiencias de formación en la fe y también el error relativo a la unidad, la indisolubilidad y la dignidad sacramental del matrimonio vician el consentimiento matrimonial solamente si determinan la voluntad (cf. CIC, c. 1099). Precisamente por eso los errores que afectan a la naturaleza sacramental del matrimonio deben evaluarse con mucha atención.³⁰

Citando a sus dos predecesores inmediatos, el Papa Francisco vuelve a señalar la importancia de la perspectiva de la fe como criterio interpretativo y operativo para la existencia personal, familiar y social que, desgraciadamente, suele ser afectada por la mentalidad [mundana] generalizada.³¹ Este contexto es el de una sociedad secularizada, que niega toda trascendencia, produciendo «una creciente deformación ética, un debilitamiento del

³⁰ IB., 138-139.

³¹ Cf. FRANCISCO, *Alocución a la Rota Romana*, 21 enero 2017, en AAS 109 (2017), 147.

sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios» (EG, 64).

Según el Papa, «este contexto carente de valores religiosos y de fe, no puede por menos que condicionar también el consentimiento matrimonial». ³² Ante esta situación, el Papa propone encontrar remedios válidos, uno de los cuales consiste en implementar para los jóvenes «un adecuado proceso de preparación encaminado a redescubrir el matrimonio y la familia según el plan de Dios», cuyo fin sea «ayudar a los novios a conocer y vivir la realidad del matrimonio que quieren celebrar, para que lo hagan no sólo válida y lícitamente, sino también fructuosamente, y para que estén dispuestos a hacer de esta celebración una etapa de su camino de fe». ³³ El Papa llama a este remedio «nuevo catecumenado», como antídoto para evitar matrimonios nulos.

3. ERROR DE DERECHO QUE DETERMINA LA VOLUNTAD CAUSADO POR LA FALTA DE FE (C. 1099)

Error es un juicio falso o equivocado de la mente acerca de un objeto sin que la persona tenga conciencia de la falsedad. Puede ser error de derecho o de hecho. El error de derecho es doctrinal, ya que tiene su origen en el entendimiento. De éste trata el c. 1099 y se refiere únicamente a la unidad, la indisolubilidad y la sacramentalidad del matrimonio. Es decir, se trata de los supuestos

³² IBIDEM.

³³ IB., 147, 148.

en que el contrayente juzga equivocadamente que el matrimonio no es exclusivo de uno y una, es disoluble y no es un sacramento entre bautizados.

El canon 1099 establece lo siguiente: «El error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio, con tal que no determine la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial». Para comprenderlo, parece necesario compararlo con su contraparte, canon 1084 del CIC 17: «El simple error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio no vicia el consentimiento matrimonial, aunque dicho error sea causa del contrato».

A diferencia del canon 1096, §1, que se refiere a la sustancia del pacto conyugal («el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole, mediante una cierta cooperación sexual»), el canon 1099 alude a las propiedades esenciales del pacto conyugal (unidad e indisolubilidad) y a la dimensión sacramental entre bautizados. Si la ignorancia o el error versan sobre la sustancia del pacto conyugal, éste resultará ciertamente inválido (c. 126), pero si el error se refiere a una de las propiedades esenciales o a la dignidad sacramental, la validez del consentimiento matrimonial dependerá del tipo de error que se trate. Navarrete lo expone del siguiente modo: «si se da un conflicto entre la tendencia de la voluntad hacia el objeto en su totalidad y el rechazo de alguno de sus elementos inseparables, prevalecerá la tendencia que sea más intensa y más eficaz».³⁴ Pues bien, el

³⁴ U. NAVARRETE, «Sentido de la cláusula “con tal de que no determine la voluntad” del c. 1099», en IDEM, *Derecho matrimonial canónico*

canon 1099 supone en los contrayentes el conocimiento de la sustancia del matrimonio y solo se refiere al error acerca de sus propiedades esenciales y a la sacramentalidad del matrimonio de bautizados. Para determinar la incidencia del error en la validez del consentimiento matrimonial, enunciamos los siguientes tres tipos de error de derecho que se han formulado en relación con la materia que estamos examinando: el error simple, el error motivante de la voluntad y el error determinante de la voluntad.

3.1. Error simple (*simplex error*)

El error simple, citado por el canon 1084 del CIC 17, es el error que permanece en la esfera del entendimiento sin llegar al plano volitivo, por lo cual no afecta a la sustancia del objeto del consentimiento.³⁵ Es un error del entendimiento y no de la voluntad. No vicia el consentimiento matrimonial, pues éste es un acto exclusivo de la voluntad (c. 1057, §2) y no del entendimiento. El canon 1099 de la vigente legislación omite el concepto “error simple” pero a él se refiere cuando afirma que el error no vicia el consentimiento matrimonial, ya que la intención general de contraer matrimonio prevalece. De hecho, la interpretación del canon está a favor del error simple como presunción de derecho (*iuris tantum*).

3.2. Error motivante de la voluntad (*error causam*

nico. Evolución a la luz del Vaticano II, BAC, Madrid 2007, 755.

³⁵ Cf. D. MORENO RAMÍREZ, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento*, 148; V. DE PAOLIS, «L'errore che determina la volontà», en *ME* 120 (1995), 75.

dans contractui)

Se trata del error conocido en la canonística clásica como error antecedente, que incluye también el error motivante, pues constituye el motivo que lleva al contrayente a intercambiar el consentimiento matrimonial, pero que no modifica el objeto sustancial del contrato matrimonial, tal como es conocido y querido. Navarrete ejemplifica este tipo de error con dos supuestos: el caso del errante que no contraería matrimonio si conociera la verdad (error antecedente) y el caso del errante que contrae matrimonio precisamente porque cree que el objeto del error existe objetivamente (error motivante), y por lo tanto no lo contraería si conociera la verdad.³⁶ No creemos equivocarnos al afirmar que algunos tribunales eclesiásticos locales han confundido este tipo de error con el error determinante de la voluntad.

3.3. Error determinante de la voluntad (*error pervicax*)

Se refiere al error profundamente arraigado en el entendimiento y en los hábitos de una persona, una íntima convicción, profundamente arraigada en el alma del contrayente y profesada con determinación y obstinación,³⁷ al grado de que llega a penetrar y dominar su misma personalidad; en esta situación, la persona solo quiere aquello que su mente le dicta. Este error vicia el consentimiento, haciendo nulo el matrimonio, porque el contrayente se ve irremediablemente condu-

³⁶ Cf. U. NAVARRETE, «Sentido de la cláusula “con tal de que no determine la voluntad” del c. 1099», 750.

³⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 21 enero 2000, n. 5, en en L. DE J. HERNÁNDEZ M.-M. MEDINA B., *Setenta años de discursos*

cido a dar su consentimiento sobre un matrimonio tal como él lo concibe, privado de una de las propiedades esenciales del matrimonio o de la dignidad sacramental. La jurisprudencia llamaba *error pernicax* a este tipo de error.

Ahora bien, el legislador no incluyó el término *error pernicax* en el texto del canon 1099, pues lo que importa en realidad, no es el error mismo, sino el acto de voluntad determinado por el error,³⁸ es decir, solo la voluntad dirigida a un objeto que no corresponde al matrimonio verdadero puede hacer nulo el consentimiento. Por eso, para probar que el error de derecho afectó la voluntad es necesario verificar que el contenido del acto concreto de la voluntad matrimonial realmente corresponde con el error comunicado por el entendimiento; el tipo de matrimonio (equivocado) que el contrayente concibe en el pensamiento es el mismo por el que da su consentimiento. En este sentido, algunos afirman que el error de derecho acerca de la sacramentalidad del matrimonio equivale en la práctica a la *exclusión implícita* de la misma, aunque el sujeto lo ignore, ya que según su conciencia está en lo correcto.

3.4. Jurisprudencia sobre el error determinante de la

a la Rota Romana: de Pío XII a Benedicto XVI (1939-2009), 366.

³⁸ Cf. D. MORENO RAMÍREZ, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento*, 157. El Padre Navarrete deja entender que el error pernicax no necesariamente equivale al error determinante de la voluntad: Cf. U. NAVARRETE, «Sentido de la cláusula “con tal de que no determine la voluntad” del c. 1099», 755-756.

voluntad

Monserrat Gas ha hecho un importante estudio sobre la jurisprudencia rotal, con relación al error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental del matrimonio.³⁹ Según ella, la jurisprudencia anterior al Código de derecho canónico vigente consideró irrelevante el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio de dos bautizados, porque el principio de la inseparabilidad o identidad entre contrato y sacramento era aceptado unánimemente. De tal manera que, quien quería un matrimonio naturalmente válido, junto con sus elementos esenciales, también quería y recibía el sacramento (teoría de la presunción de la voluntad general de contraer). Incluso, aquellos que rechazaban la dimensión sacramental del matrimonio y querían casarse, celebraban un matrimonio válido y sacramental, pues la dimensión sobrenatural del matrimonio no depende de la voluntad de los contrayentes sino de la voluntad de Cristo.⁴⁰

Pero junto con la promulgación del CIC 83 llegó un cambio de dirección. De suyo, la misma redacción del canon 1099, respecto a su contraparte canon 1084 del CIC17 constituye un cambio, al dársele relevancia jurídica al error determinante de la voluntad. Según Mario Pompedda, este cambio ha sido motivado por el mayor

³⁹ M. GAS AIXENDRI, «El error determinante sobre la dignidad sacramental del matrimonio y su relevancia jurídica. Algunas reflexiones acerca de la jurisprudencia reciente», en *IC* 43 (2003), 185-221.

⁴⁰ «El error determinante sobre la dignidad sacramental del matrimonio y su relevancia jurídica. Algunas reflexiones acerca de la jurisprudencia reciente» (*IBIDEM*, 186).

énfasis que se ha dado a la dimensión sacramental del matrimonio y el papel que juega la fe personal.⁴¹ Sin embargo, el desarrollo de esta tendencia se ha dado más en la interpretación y aplicación del canon 1101, §2 que del canon 1099.

De acuerdo con los experimentados auditores de la Rota Romana, como son Cormac Burke, Zenon Grochowski o Antoni Stankiewicz, el error determinante de la voluntad acerca de la unidad, la indisolubilidad o la dignidad sacramental del matrimonio, difícilmente se da en la práctica. Quizá pueda darse con mayor frecuencia el error acerca de la indisolubilidad, debido a la mentalidad divorcista profundamente arraigada en la sociedad.

De hecho, de las pocas decisiones rotales concernientes al error determinante de la voluntad, la mayoría se refieren al error acerca de la indisolubilidad o la unidad, pero no acerca de la sacramentalidad del matrimonio. Por ejemplo, los volúmenes de la jurisprudencia rotal, correspondientes a la primera década del siglo XXI reportan solo seis causas sobre el capítulo de error determinante de la voluntad, de las cuales cuatro incluyen el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio. Por lo cual, podemos concluir que la aplicación del canon 1099 podría reducirse a solo una mera teoría o posibilidad.

A continuación examinamos dos sentencias para verificar el modo que la jurisprudencia rotal interpreta y aplica el error determinante de la voluntad acerca de la

⁴¹ Cf. M. F. POMPEDDA, «Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici», 48.

dignidad sacramental del matrimonio, originada por la falta de fe de los contrayentes.

*A. Sentencia coram J. Ferreira Pena*⁴²

Se refiere al caso de Raymundo y Renata, que se conocieron en junio de 1967. Después de cinco años de noviazgo, contrajeron matrimonio en julio de 1971, en Montreal, Canadá. La vida conyugal duró veintitrés años y tuvieron dos hijos. Después de la separación definitiva, Raymundo presentó su demanda de nulidad matrimonial ante el Tribunal de Rochester, en 1998. La causa matrimonial fue juzgada por el capítulo del canon 1099, error determinante de la voluntad acerca de la unidad, indisolubilidad o dignidad sacramental del matrimonio. La sentencia fue afirmativa. Entonces, la mujer convenida presentó apelación directamente a la Rota Romana, que aceptó el caso bajo el mismo capítulo, atribuido al actor.

El Ponente, apoyándose en Stankiewicz, explica los tipos de error: error simple, error motivante y error determinante de la voluntad. En primer lugar, el error pertenece a la esfera del entendimiento y no impide la validez del consentimiento. Aunque las dos facultades superiores, entendimiento y voluntad, interactúan, la voluntad no sigue automáticamente el juicio del entendimiento.

⁴² Sentencia, 14 de noviembre de 2008, en *RRTD* 100 (2016), 327-334. La mayor parte del *in iure* de esta sentencia está basada en una coram Stankiewicz, 25 de abril de 1991, en *RRTD* 83 (1996), nn. 6-7, pp. 283-ss.

El error por sí mismo no invalida el consentimiento, aunque sea antecedente y motive el contrato matrimonial (cf. c. 1084 CIC 17). Porque, mientras el objeto de intelección no se convierte en objeto de volición, se presume la adhesión de la voluntad a lo que hace la Iglesia (*id quod facit Ecclesia*), que es el matrimonio según la ley natural. Solo cuando el error está profundamente arraigado en la mente del contrayente, entonces no permanece solo como error especulativo sino que se convierte en error práctico u operativo, objeto del acto de la voluntad. Éste es el error determinante que hace nulo el consentimiento matrimonial; éste es el error llamado *error especificante del objeto* porque la voluntad se dirige hacia el falso objeto que le ofrece el entendimiento, erróneamente informado (nn. 4-5).

Según el Ponente, el error determinante de la voluntad puede darse en un ambiente social o cultural desconectado de la doctrina católica, imbuida de ateísmo, agnosticismo o secularismo profundamente arraigado, lejos de cualquier dimensión sobrenatural del matrimonio. Algunos ambientes religiosos que toleran la poligamia o permiten el divorcio sin dificultad podrían causar el error determinante. Sin embargo, es difícil creer que aquellos que piden la celebración del matrimonio en la Iglesia desconozcan o no hayan escuchado las enseñanzas del magisterio eclesiástico acerca de la correcta concepción del matrimonio y sus propiedades esenciales o su dignidad sacramental, más aún, si han atendido la preparación prenupcial (n. 7). El ambiente sociocultural profundamente secularizado más bien podría llevar a la exclusión de alguna propiedad o elemento esencial del matrimonio.

Análogamente a la prueba de la simulación, las pruebas del error determinante de la voluntad incluyen la *causa remota del error*: todo aquello que influye en el contrayente, como el carácter, la educación recibida, la experiencia de vida, que despojan al matrimonio de sus propiedades esenciales; la *causa próxima del error*: todas las circunstancias concomitantes de cosas y personas de las que se deduce que el contrayente aplicó a sí mismo y a su matrimonio en concreto la idea abstracta errónea (n. 8).

La decisión de la Rota Romana en este caso fue por la negativa, revirtiendo la sentencia de primera instancia. El actor recibió educación católica toda su vida; estudió en escuelas jesuitas, fue monaguillo, amigo de un sacerdote, de quien recibió consejo espiritual. La hija declaró que su papá practicó la religión católica toda su vida; la hermana declaró: «los valores religiosos y éticos eran muy importantes para mi hermano...» Un testigo declaró: «En virtud de nuestra educación católica, Raymundo sabía lo que era el sacramento del matrimonio. En nuestra familia, una vez que te casas, permaneces casado sin importar cómo se desarrolle el matrimonio...» Finalmente, la convenida afirmó: «la elección de casarnos se basó primero y sobre todo en la enseñanza de nuestra Iglesia. Un acuerdo, un compromiso, una promesa de que nada se permitirá que invalide el compromiso de toda la vida que nos hicimos en la Iglesia, ante Dios, bajo las leyes de Dios, ante nuestras familias y testigos» (n. 10). Según los auditores de la Rota, parece que los jueces de primera instancia ignoraron los veintitrés años de vida conyugal, la intención y la educación católica de las partes.

*B. Sentencia coram G. Erlebach*⁴³

Valentina y Valerio decidieron casarse después de pocos meses de haberse conocido. El matrimonio se celebró el 31 de julio de 1965, en Baltimore. Procrearon tres hijos. Cuando las dificultades, debido a agresiones y al alcoholismo empeoraron, la mujer abandonó a su marido en junio de 1993 y obtuvo el divorcio civil en diciembre de 1995. Luego, ella presentó su demanda de nulidad matrimonial ante el Tribunal eclesiástico de Baltimore. Al final, la causa se juzgó por el capítulo de «error de derecho por parte de la mujer». Y se decidió afirmativamente.

El varón convenido apeló la sentencia directamente a la Rota Romana, que aceptó la causa bajo la siguiente fórmula: «si acaso consta la nulidad del presente matrimonio por error de derecho concerniente a la unidad, a la indisolubilidad o a la dignidad sacramental del matrimonio por parte de la mujer actora».

El Ponente explica la interpretación del error determinante de la voluntad, advirtiendo de no confundirlo con el error motivante (*error causam dans contractui*). No basta con establecer las razones para elegir el matrimonio; se requiere verificar que el objeto formal del consentimiento sea el mismo elemento subjetivo.⁴⁴ Por ejemplo, no se da la nulidad solo porque el contrayente piensa antes de la celebración del matrimonio: “contraigo porque el matrimonio es disoluble”. Este error no traspasa las fronteras del error motivante y el consentimiento.

⁴³ Sentencia, 11 de diciembre de 2008, en *RRTD* 100 (2016), 368-375.

⁴⁴ Cf. *ib.*, n. 4, p. 370.

to matrimonial es válido. La cosa cambiaría si, además de ser persuadido de que el matrimonio es disoluble, el contrayente quisiera contraer el matrimonio disoluble; en este caso, la voluntad estaría firmemente ordenada al matrimonio disoluble, lo cual hace inválido el consentimiento.⁴⁵

Para este capítulo de nulidad, se puede reunir pruebas directas, como es la confesión judicial o extrajudicial de quien erró; o pruebas indirectas, como son las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsecuentes a la celebración del matrimonio.

La sentencia definitiva fue negativa ya que no había ninguna prueba que apoyara la demanda. La actora provenía de una familia católica, estudió por doce años en escuelas católicas. Ella era consciente del valor del matrimonio. Con relación particular a la dignidad sacramental, los testigos confirmaron la educación católica de la mujer, su fe y su moralidad. Uno de ellos declaró: «Fue un sacramento y como tal, ella se le acercó seriamente». «Creo que ella lo visualizó como un sacramento de toda la vida» (n. 11).

4. EXCLUSIÓN DE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO CAUSADA POR LA FALTA DE FE (c. 1101, §2)

La falta de fe también puede causar la exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio en la pareja de bautizados que se casan. Ciertamente la jurisprudencia

⁴⁵ IBIDEM. Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 29 enero 1993, n. 7, en AAS 85 [1993], 1259; *Alocución a la Rota Romana*, 21 enero 2000, n. 5, en AAS 92 (2000), 353.

tradicional no consideraba la sacramentalidad matrimonial como una propiedad o elemento esencial del matrimonio, sino que la identificaba con el mismo matrimonio de dos personas bautizadas; por tal razón, los casos en que había exclusión de la sacramentalidad fueron juzgados como simulación total. El avance más significativo a este respecto ha sido la admisión de la exclusión de la dignidad sacramental como un capítulo autónomo de nulidad matrimonial, y la primera sentencia se atribuye a Mario Pompedda.⁴⁶

En efecto, la jurisprudencia tradicional identificaba la sacramentalidad con el matrimonio. En estos casos, la presunción de la recta intención del contrayente a celebrar el matrimonio, según el designio divino “del principio” jugaba un papel muy importante. En base a este argumento, podía haber dos presunciones: si la intención prevalente era el contraer un auténtico matrimonio, entonces la voluntad de excluir la sacramentalidad era ineficaz; pero si la intención prevalente era no contraer el sacramento, entonces había exclusión del matrimonio mismo. El argumento era expresado del siguiente modo: «no deseo un matrimonio sacramental; pero si contraendo un verdadero matrimonio necesariamente implica recibir el sacramento, entonces tampoco quiero contraer

⁴⁶ Coram POMPEDDA, Sent. 16 de enero de 1995, n. 4, en *RRTD* 87 (1995), 3. Pompedda hace la misma mención en un artículo suyo: «Di fatto dunque per il canonista *l'ambito di indagine* si pone su due piani: 1) “*exclusio elementi essentialis matrimonii* (e la sacramentalità lo è): c. 1101, §2; 2) *error determinans voluntatem* (circa la sacramentale dignità): c. 1099». M. F. POMPEDDA, “Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici,” 47.

un verdadero matrimonio».⁴⁷ En este caso, estamos ante un acto positivo de voluntad de excluir el matrimonio al no querer hacer lo que la Iglesia hace cuando celebra el matrimonio de los bautizados.

Actualmente, si bien va en aumento el número de causas juzgadas bajo el capítulo autónomo de exclusión de la dignidad sacramental, la jurisprudencia rotal, en los últimos diez volúmenes publicados por el Tribunal Apostólico de la Rota Romana, solo reporta en su índice una sentencia afirmativa por esta causal.⁴⁸ Veamos algunas sentencias.

4.1. Sentencia coram Caberletti⁴⁹

El caso se refiere al matrimonio de Jorge (católico) y Gabriela (evangélica), ambos de Eslovaquia. Los dos se conocieron en la universidad. Hubo fuerte discrepancia para la celebración del matrimonio. Mientras la madre de la convenida quería que fuera en la comunidad evangélica, la madre del actor prefería la Iglesia Católica. Prevaleció ésta última, pues la convenida fue advertida de que no habría matrimonio si no fuera así; además hubo acuerdo en que los hijos se bautizarían en la comunidad

⁴⁷ Coram I. CABERLETTI, 24 de octubre de 2003, en *RRTD* 95 (2012), n. 4, p. 623; coram BURKE, Sent. 23 de junio de 1987, n. 4, en *RRTD* 79 (1987), 394-395; C. BURKE, "Sacramentalidad del matrimonio: riflessioni canoniche," en *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, LEV, Città del Vaticano 1995, 147-148.

⁴⁸ AE. TURNATURI, sent. 18 de abril de 2002, en *RRTD* 94 (2011). Sentencia no publicada.

⁴⁹ Coram I. CABERLETTI, 24 de octubre de 2003, en *RRTD* 95 (2012), 618-633.

evagélica. Poco antes del matrimonio, la convenida tuvo que bautizarse, pues era más fácil un matrimonio mixto que uno de disparidad de cultos. Después del matrimonio, la convivencia conyugal duró apenas un año, debido a las inoportunas intromisiones de la madre de la convenida y por sospechas de infidelidad de ésta.

En primera instancia, la causa se resolvió positivamente por exclusión, con un acto positivo de la voluntad, de la sacramentalidad del matrimonio, como propiedad esencial, por parte de la mujer (c. 1101, §2); el Tribunal de segunda instancia revirtió la sentencia. Habiendo apelado el actor a la Rota Romana, se estableció la fórmula de dudas en los siguientes términos: «si consta la nulidad del matrimonio en el presente caso, por exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio de parte de la mujer convenida».

La respuesta a la fórmula de dudas fue negativa. Las razones principales alegadas por el Ponente son: no se pudo probar que hubiera un acto positivo de la voluntad de excluir la dignidad sacramental; tampoco es patente la *causa simulandi*, pues la mujer nunca mostró tan siquiera aversión a la fe católica; al contrario, estaba abierta al sentido religioso del matrimonio y al deseo de su marido: ambos pretendían un verdadero matrimonio (n. 8). La mujer declara que hizo a un lado el deseo de su madre, a pesar de que ella le dio la vida, y prevaleció el amor hacia su esposo. El mismo actor declara: «opino que me amaba». La mujer accedió a la celebración del matrimonio en la Iglesia católica con el acuerdo de que los hijos se bautizarían en la iglesia evangélica. Incluso, la mujer declara que actualmente se ha unido con otro católico, y que a veces suele visitar la Iglesia [católica]

con sus hijos. Por lo cual se muestra tolerante hacia la fe católica de su nuevo cónyuge.

En el *in iure*, el ponente incluye las dos posturas: por un lado, presenta el desarrollo de la doctrina tradicional (doctrina próxima de fe) que identifica sacramento y matrimonio, la cual ha llegado a plasmarse en los dos Códigos de derecho canónico: «Tum in Codice Piano-Benedictino tum in Codice nunc vigente recipiuntur identitas inter contractum et sacramentum eorumque inseparabilitas». ⁵⁰ Según esta doctrina, es inadecuado equiparar la sacramentalidad del matrimonio con una propiedad o elemento esencial del matrimonio, como son la unidad y la indisolubilidad, pues matrimonio y sacramento se identifican; más bien hay que hablar de la exclusión total del matrimonio, pues se debe presumir la recta intención de los contrayentes de celebrar el matrimonio según el designio divino «del principio».

En base a esta postura, puede darse dos supuestos de prevalencia: por un lado, si la voluntad prevalente es contraer un matrimonio auténtico, entonces la voluntad de excluir la sacramentalidad es ineficaz; en segundo lugar, si la voluntad prevalente es no contraer el sacramento, por consiguiente hay una exclusión del mismo matrimonio: «no quiero un matrimonio sacramental; y si contraer un verdadero matrimonio implica necesariamente recibir el sacramento, no quiero contraer un verdadero matrimonio en absoluto». ⁵¹ En este último caso, estamos ante un acto positivo de la voluntad de excluir

⁵⁰ IB., n. 3, p. 621.

⁵¹ IB., n. 4, p. 623; C. BURKE, «Sacramentalidad del matrimonio: riflessioni canoniche», 147-148.

el matrimonio, es decir, de no querer hacer lo que la Iglesia pretende sobre el matrimonio de los bautizados.

Caberletti también considera la postura de Grocholewski, Faltin y Pompedda, que propone superar el automatismo de identificar la exclusión de la sacramentalidad con la exclusión del matrimonio (simulación total). Para estos auditores rotales, es posible excluir la dignidad sacramental al modo como se excluye la unidad o la indisolubilidad. Porque «en la valoración del consentimiento ciertamente no se puede prescindir de la efectiva y real intención de los contrayentes» (n. 5, p. 626). Sin embargo, al considerar la exclusión del carácter sacramental del matrimonio, como capítulo autónomo de nulidad, se hace en el sentido de que dicha exclusión desemboca en la nulidad del mismo matrimonio, como sucede cuando se excluye la unidad o la indisolubilidad (Ibidem).

La exclusión de la sacramentalidad del matrimonio debe consistir en un acto concreto y personal, lo cual no sucede si únicamente existe una intención habitual o una genérica voluntad.

Para probar la nulidad por este capítulo de nulidad, se aplica los mismos criterios que para cualquier capítulo de exclusión, a saber, por vía directa: la confesión judicial o extrajudicial, corroborada por la declaración de testigos fidedignos; y por vía indirecta: todas las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsecuentes a la celebración del matrimonio. Por lo que toca a la *causa simulandi*, en relación a la exclusión de la dignidad sacramental, sirve de ayuda la presencia del odio a la Iglesia y a sus celebraciones religiosas, así como el firme desprecio hacia la fe y la práctica cristiana.

4.2. Sentencia coram Gerardo McKay⁵²

Esta sentencia del último volumen de las Sentencias rotales, se refiere al matrimonio de dos italianos, Donato (actor) y Diana (convenida). Ésta había obtenido antes la declaración de nulidad de su primer matrimonio. El noviazgo duró solamente unos nueve meses y la convivencia conyugal unos 3 años. La Rota Romana examinó la causa por los mismos capítulos de nulidad que primera instancia: exclusión del bien de la prole y del sacramento por ambas partes, y por exclusión de la dignidad sacramental por parte de la mujer convenida. La primera instancia declaró no constar la nulidad matrimonial por ninguno de los capítulos; y los auditores de la Rota sentenciaron del mismo modo.

En este caso, los jueces rotales otorgaron mayor credibilidad a la mujer convenida, que contradijo las declaraciones del actor y sus testigos. La mujer, con claridad manifestó: «no tuve dudas sobre el éxito de nuestro matrimonio y me acerqué a celebrarlo con la convicción de que nos iría bien y que sería un buen matrimonio. No me casé por la Iglesia porque me lo propuso Donato sino porque queríamos recibir el sacramento [...] habíamos establecido que esperaríamos como un año antes de traer hijos al mundo» (n. 9). «En ese momento era perfectamente consciente del contenido del matrimonio católico [...] No me casé por la Iglesia porque me lo propusiera Donato sino porque quería recibir el sacramento» (n. 10).

Al igual que en otras sentencias, también aquí se establece que las causas de simulación total o parcial

⁵² Coram G. McKay, Sent. 25 de octubre de 2011, en *RRTD* 103 (2018), 403-411.

pueden admitir pruebas directas, como son la confesión del simulante, la declaración judicial de los testigos fidedignos, en tiempo no sospechoso, que corroboren la confesión de las partes; o pruebas indirectas, como son las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsecuentes, que demuestren sin ambigüedad que la *causa simulandi* sea prevalente sobre la *causa contrahendi*.

Por lo que toca a la exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio, el Ponente parte del principio de la identidad absoluta del pacto conyugal con el sacramento, de tal modo que, entre bautizados, incluso si no están en plena comunión con la Iglesia, por el hecho de contraer un verdadero pacto conyugal, contraen verdadero sacramento. Por tanto, no se requiere que los bautizados tengan la intención específica de celebrar el sacramento; es suficiente que tengan la intención sincera de contraer matrimonio como el Creador lo ha establecido; por el hecho de celebrar el matrimonio religioso, se presume que se pretende hacer lo que hace la Iglesia y, al menos implícitamente, se pretende celebrar el sacramento, lo cual se aplica incluso si las partes tienen una praxis religiosa relajada.⁵³ No hay que confundir, dice el Ponente, la falta de un acto explícito de fe en los contrayentes, con el acto positivo de excluir el sacramento. Y el acto

⁵³ El ponente se apoya en la doctrina de Gasparri, según la cual si un contrayente tiene en la mente solo la intención de excluir el sacramento se dice en la mente: «quiero el matrimonio, pero no el sacramento»; en este caso el matrimonio es válido y es verdadero sacramento; el efecto sacramental no depende de la intención del ministro (en el caso del matrimonio) sino de la voluntad de Cristo (Cf. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, in Civitate Vaticana 1932, 46).

positivo de voluntad de excluir la dignidad sacramental no se presume, sino que debe ser probado expresamente.

4.3. Sentencia coram Boccafola⁵⁴

Se trata del matrimonio de Martín y Brígida, que tuvo lugar después de diez meses de haberse conocido. Al quedar, ella, embarazada, decidieron casarse, a pesar de las diferencias de carácter. En este tiempo, ninguno de los dos asistía a la Iglesia. A los dos años, la mujer dejó al marido, debido a los continuos pleitos y discusiones. Martín presentó la demanda de nulidad del matrimonio alegando que ni antes ni después del matrimonio vivían su fe y que nunca hablaron de Dios; que su matrimonio se debió al embarazo y a la presión de la familia y del medio social. El tribunal de primera instancia declaró nulo el matrimonio por el capítulo de exclusión de la sacramentalidad del matrimonio por parte de ambos. Sin embargo, después de que el defensor del vínculo apeló la sentencia, el tribunal eclesiástico de segunda instancia revirtió la sentencia; entonces, el actor apeló a la Rota Romana, que también declaró a favor del vínculo.

El Ponente asume la jurisprudencia tradicional, que identifica el contrato con el sacramento en el matrimonio de dos bautizados. «La sacramentalidad no añade nada a la alianza natural» (n. 7). «Siempre que los contrayentes bautizados sigan las formalidades legítimas requeridas por el derecho natural, existe tanto el vínculo indisoluble como el sacramento. Lo cual

⁵⁴ Coram K. BOCCAFOLA, Sent. 6 mayo 2004, en *Philippine Canonical Forum* 9 (2007), 267-282.

depende no de la fe de los contrayentes ni de su voluntad, sino de la voluntad de Cristo» (n. 7). De aquí se sigue que, lo que se necesita no es la fe sino el consentimiento.

Al considerar la exclusión de la dignidad sacramental como *simulación parcial*, la jurisprudencia más reciente, según el Ponente, lo hace desde el punto de vista de la intención, es decir, desde la perspectiva psicológica de quien simula, ya que el que simula excluye en realidad el entero matrimonio, pues en el sentido ontológico, la dignidad sacramental se identifica con el mismo pacto nupcial (n. 9).

En cuanto a las pruebas, además de lo expresado en las sentencias anteriores, es importante verificar que la *causa simulandi* prevalezca sobre la *causa contrahendi*.

En esta causa, los auditores rotales juzgaron que no se probó el acto positivo de la voluntad de excluir la dignidad sacramental, pues aunque las partes no tenían una vida religiosa, el actor recibió una educación religiosa, los sacramentos de iniciación y fue acólito; por su parte, la mujer convenida no estaba interesada en la religión, pero declaró que conocía los diez mandamientos y que conducía su vida de acuerdo a ellos, que pensó en celebrar el matrimonio para toda la vida; declaró: «no tuve ninguna reserva con relación a la celebración de la boda en la Iglesia ... Sabíamos en lo que nos estábamos embarcando... No tuve ninguna reserva respecto a las palabras del sacerdote» (n. 12).

5. NO PARECE ACONSEJABLE SEGUIR EL PROCESO MÁS BREVE PARA JUZGAR LAS CAUSAS DE NULIDAD MATRIMONIAL POR LOS CAPÍTULO GENERADOS POR FALTA DE FE

La falta de fe no constituye un nuevo capítulo de nulidad, pero puede generar la simulación del consentimiento matrimonial o el error determinante de la voluntad. Es lo que se declara en las *Reglas procedurales* anejas al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. ¿Pero es viable examinar estas causas de nulidad por el proceso más breve, como lo sugiere el mismo documento? No parece tan claro.

La indicación de que, estos capítulos de nulidad, originados por la falta de fe en los contrayentes bautizados, puedan ser llevados por el proceso más breve es cuestionable. Así lo han expresado varios canonistas y la jurisprudencia más reciente de la Rota romana lo ha corroborado. Franceschi, por ejemplo, afirma: «Al respecto, tengo muchas dudas sobre la posibilidad misma de que en estos casos haya una nulidad evidente, en los cuales no basta que la falta de fe sea manifiesta, sino que debería ser evidente también el hecho de que la falta de fe se ha concretizado en una simulación o en un error determinante, que son capítulos muy difíciles de probar».⁵⁵ «Es por este motivo que sostengo que sea verdaderamente

⁵⁵ «Al riguardo, ho molti dubbi sulla possibilità stessa che ci sia una nullità evidente in questi casi, nei quali non basta che sia manifesta la mancanza di fede, ma dovrebbe anche essere evidente che quella mancanza di fede si è concretizzata in una simulazione o in un errore determinante, che sono capi molto difficili da provare». H. FRANCESCHI, «La riforma e il regimen delle nullità matrimoniali», en *La riforma del processo matrimoniale ad un anno del motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, LEV, Città del Vaticano 2017, 33.

difícil hablar de una nulidad manifiesta por el solo hecho de la falta de fe, ya que ella por sí sola no basta, siendo necesario que, en el caso concreto, otros elementos demuestren “en modo manifiesto”, que la falta de fe en el momento del consentimiento se hubiera traducido en una voluntad no matrimonial». ⁵⁶

En este sentido, no todas las circunstancias enumeradas ejemplificativamente, en las *Reglas procedurales*, aparecen con frecuencia en la jurisprudencia ni son de fácil prueba. Tal es el caso de la falta de fe. Así lo señala Javier Ferrer: «Posiblemente ésta es la circunstancia [falta de fe] que puede provocar más problemas de interpretación, pues entraña el peligro de ser confundida con una causa de nulidad». ⁵⁷

Por su parte, la Rota Romana explica, en el *Subsidio aplicativo*, lo que deba entenderse por la circunstancia de falta de fe que puede originar el error determinante de la voluntad o la exclusión. Tomado del Papa Francisco, la Rota explica que se refiere a la descristianización de la sociedad actual, a la mentalidad mundana, que afecta la formación humana y cultural de las personas, provocando «un grave déficit en la comprensión del propio matri-

⁵⁶ «È per questo motivo che ritengo che sia veramente difficile parlare di una nullità manifesta per il solo fatto della mancanza di fede, poiché essa da sola non basta, essendo necessario che, nel caso concreto, altri elementi dimostrino, “in modo manifesto”, che la mancanza di fede nel momento del consenso si era tradotta in una volontà non matrimoniale» (Ib., 34).

⁵⁷ J. FERRER ORTIZ, «Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al proceso abreviado», en IC 56 (2016), 171.

monio, hasta el punto de determinar la voluntad». ⁵⁸ Porque «una fe encerrada en el subjetivismo, cerrada en la inmanencia de su razón o de sus sentimientos, se revela insuficiente para mantener una recta conciencia del instituto matrimonial y sus compromisos constitutivos». ⁵⁹ A esta circunstancia se suma un substrato de *fragilidad psicológica y moral de los contrayentes*, especialmente si son jóvenes o inmaduros, que los orilla a percibir el matrimonio como una mera forma de gratificación afectiva que puede inducirlos a la simulación del consentimiento, sobre todo en relación a la indisolubilidad y la unidad. ⁶⁰

Las circunstancias que hay que tomar en cuenta, según Bunge, que deben verificarse en la investigación prejudicial o pastoral, son:

- a) la formación humana y cultural de las personas (ej. familia atea o materialista), en cuya base hay un fuerte influjo de la mentalidad mundana; b) el contexto de valores de fe –o de su ausencia– en el cual maduró la decisión matrimonial; c) el posible encierro de la fe en un subjetivismo encerrado en la inmanencia de su razón o de sus sentimientos; d) la percepción del matrimonio como una mera forma de gratificación afectiva que impulsa a los contrayentes a la simulación del consentimiento, o sea a la reserva mental acerca de la misma permanencia de la unión o de su exclusividad. ⁶¹

⁵⁸ TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, *Subsidio aplicativo del Motu proprio "Mitis Iudex Dominus Iesus"*, s/e, Ciudad del Vaticano 2016, 34.

⁵⁹ IBIDEM.

⁶⁰ Cf. IB., 35.

⁶¹ A. W. BUNGE, «Presentación del nuevo proceso matrimonial», p. 18, ver en <http://www.awbunge.com.ar/Nuevo-Proceso-Matri->

El mismo Papa Francisco reconoce la complejidad de evaluar el error determinante sobre la sacramentalidad del matrimonio. Ciertamente la falta de fe puede ocasionar un conocimiento imperfecto del matrimonio, pero no siempre es evidente que ello vicie el consentimiento y haga nulo el matrimonio. Así lo leemos en un texto significativo del Papa, que hemos citado anteriormente, en el que afirma que la persona recibe el *habitus fidei* en el momento del bautismo, permaneciendo y actuando en el alma, incluso cuando la fe no se haya desarrollado y psicológicamente parezca ausente; asimismo, explica que con frecuencia los novios al casarse tienen solo un conocimiento limitado de la plenitud del plan de Dios (*déficit* en la comprensión del matrimonio), pero que lo pueden descubrir después en la vida familiar. De tal modo que «las deficiencias de formación en la fe y también el error relativo a la unidad, la indisolubilidad y la dignidad sacramental del matrimonio vician el consentimiento matrimonial solamente si determinan la voluntad (cf. CIC, c. 1099). Precisamente por eso los errores que afectan a la naturaleza sacramental del matrimonio deben evaluarse con mucha atención».⁶²

Según Ferrer, con quien concordamos, demostrar el acto positivo de voluntad de excluir el matrimonio mismo o una de sus propiedades o elementos esenciales no es una empresa fácil; pero más discutible es apreciar que la falta de fe provocó un error determinante de la volun-

monial.pdf

⁶² Cf. FRANCISCO, *Alocución a la Rota Romana*, 22 enero 2016, en AAS 108 (2016), 138-139.

tad.⁶³ «La praxis nos enseña que es difícil que la persona tenga un conocimiento errado de tal intensidad que afecte a su voluntad; es más fácil pensar que conozca las características esenciales del matrimonio y que las rechace positivamente».⁶⁴ Ya desde principios de los años noventa, Navarrete expresaba sus dudas acerca de la operatividad del error determinante de la voluntad. Según él, las personas normales, desde la pubertad, comienzan a sentir un impulso instintivo de amar y ser amadas, de tal modo que quien quiere contraer matrimonio impulsado por un auténtico amor esponsalicio, naturalmente, tiende a una donación-aceptación mutua, perpetua y exclusiva, ordenada a los fines propios del matrimonio, independientemente de su ideología o su conocimiento abstracto del matrimonio:

Los errores acerca de la unidad y de la indisolubilidad (o de la sacramentalidad), por arraigados que estén, de por sí no son suficientes para eludir la fuerza natural del amor esponsalicio, que impulsa al contrayente a formar la comunión de vida y de amor, fiel y para siempre, con

⁶³ Velasio de Paolis ha calificado la interpretación del error determinante de la voluntad como una *crux interpretum*, que luego han repetido otros canonistas. Cf. V. DE PAOLIS, «L'errore che determina la volontà», en *ME* 120 (1995), 69; J. KOWAL, «L'errore circa le proprietà essenziali o la dignità sacramentale del matrimonio (c. 1099)», en *Periodica* 87 (1998), 308; A. D'AURIA, «Mitis Iudex Dominus Iesus. Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali», en E. B.O. OKONKWO—A. RECCHIA (a cura di), *Tra rinnovamento e continuità. Le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Urbana University Press, Città del Vaticano 2016, 62.

⁶⁴ J. FERRER ORTIZ, «Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al proceso abreviado», 174.

aquella persona determinada a la cual ama y con la que espera ser feliz durante toda la vida.⁶⁵

Más concretamente, Navarrete afirma:

Hoy, después de veinte años de experiencia, a pesar de que se ha escrito mucho sobre el innovador inciso [*dummodo non determinet voluntatem*], me atrevería a decir que el progreso especulativo en este campo ha sido más bien escaso y probablemente el inciso se ha revelado poco útil en la práctica. Ni parece que pueda dar mucho más de sí en el futuro.⁶⁶

La misma jurisprudencia rotal más reciente muestra que muy rara vez se ha dado la nulidad del consentimiento matrimonial por el error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental o la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio. De los últimos diez volúmenes de la jurisprudencia rotal (vol. 94 [2010]–vol. 103 [2018]), que corresponden a sentencias de los años 2002-2011, solo una sentencia de doce ha sido afirmativa por el capítulo autónomo de exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio (c. 1101, §2); con relación al error determinante de la voluntad sobre la dignidad sacramental del matrimonio (c. 1099), solo se reportan cuatro sentencias que las incluyen, las cuales han sido negativas.⁶⁷

⁶⁵ U. NAVARRETE, «Sentido de la cláusula “con tal de que no determine la voluntad” del c. 1099», 763.

⁶⁶ U. NAVARRETE, «Síntesis. El matrimonio canónico y el Concilio Vaticano II», en IDEM, *Derecho matrimonial canónico*, 1188.

⁶⁷ Mingardi también reporta la escasez de sentencias recientes relacionadas con el error determinante de la voluntad. M. MINGARDI, «L'errore di diritto», en *QDE* 31 (2018), 375-381.

La ausencia de fe, entendida como mundanización, secularización o pérdida de valores, o individualismo, antes que afectar la dimensión sacramental del matrimonio, nos parece que más bien puede generar el error determinante de la voluntad acerca de la unidad o la indisolubilidad, y con mayor frecuencia la exclusión del matrimonio mismo o de los bienes agustinianos (indisolubilidad, fidelidad y prole). De cualquier modo, se trata de capítulos de nulidad que conllevan cierta complejidad en su interpretación y prueba.

CONCLUSIÓN

Los tres últimos Papas han constatado el avance del secularismo y la descristianización de la sociedad, como contexto que los Jueces eclesiásticos deben tomar en cuenta a la hora de juzgar las causas de nulidad matrimonial, que se refieren sobre todo al error determinante de la voluntad y a la exclusión del matrimonio o de una de sus propiedades o elementos esenciales. En esta misma línea, el Papa Francisco propone la falta de fe como una de las circunstancias que puede sugerir el uso del proceso más breve para juzgar la causa de nulidad matrimonial. A este contexto se añade la opinión de una corriente que defiende la necesidad de la fe personal de los contrayentes bautizados para la celebración del matrimonio no solo fructuosa, sino también válida.

Ante este panorama, y después de examinar los argumentos de varios autores y la jurisprudencia rotal más reciente, podemos señalar las siguientes conclusiones:

Todavía es sólida la doctrina tradicional de la Iglesia que sostiene la inseparabilidad del contrato y el sacramento en el matrimonio de dos personas bautizadas.

Así, para la celebración válida del sacramento del matrimonio no se requiere la fe personal, aunque su total ausencia puede afectar la recta intención de querer hacer lo que la Iglesia hace cuando celebra el matrimonio. ¿Y puede hablarse de total ausencia de fe en un bautizado no creyente? El Papa Francisco habla de un *habitus fidei* que se infunde en el momento del bautismo y que sigue actuando misteriosamente en el alma de la persona, incluso cuando la fe no se haya desarrollado y psicológicamente parezca estar ausente. Nos parece que se trataría de esta fe a la que se refiere la Comisión Teológica Internacional con la expresión *vestigium fidei*, en su sentido de “creencia” o “disposición a creer”, que sería el requerimiento mínimo para tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia cuando celebra el matrimonio. ¿Cómo medir esta fe suficiente? Montserrat Gas responde diciendo que se mide con la intención de los contrayentes: «Quien es capaz de querer lo que quiere la Iglesia tiene intención suficiente y, por tanto, fe suficiente».⁶⁸

Tratar los capítulos que pueden originarse de la falta de fe no es tarea fácil. Hemos constatado que el error determinante de la voluntad acerca de la dignidad sacramental del matrimonio se ha reducido solo a un supuesto probable, teórico, pues en la práctica no se ha dado ninguna sentencia rotal positiva, por dicha causal, por lo menos en la primera década del siglo XXI. Por lo que toca a la exclusión, con un acto positivo de la voluntad, de la sacramentalidad del matrimonio, por falta de fe, la jurisprudencia rotal más reciente lo acepta como un capítulo autónomo de nulidad; sin embargo, de los pocos

⁶⁸ M. GAS AIXENDRI, Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio (c. 1099 CIC), 283.

casos recibidos por la Rota Romana, solo uno de doce ha terminado con sentencia positiva. Por lo que toca a los tribunales eclesiásticos de México, no tenemos conocimiento de que se haya juzgado alguna causa matrimonial por alguno de estos dos capítulos.

Más aun, hemos constatado que las sentencias positivas de causas juzgadas en los tribunales locales por estos capítulos de nulidad han sido revertidas por la Rota Romana, debido a una equivocada interpretación de la norma o a una mala aplicación a los hechos. Lo cual nos indica que dichos capítulos de nulidad matrimonial son de carácter complejo, tanto para su interpretación como para su comprobación en los casos concretos. Y por tanto, no parece aconsejable que las causas de nulidad matrimonial, bajo estos capítulos, sean tratadas por el proceso más breve, pues el elemento de manifiesta nulidad es casi imposible de darse. Máxime que ahora los tribunales locales deberán ser más cuidadosos en sus juicios, pues no siempre habrá una segunda o tercera instancia que revise la sentencia anterior, ya que no se requiere una segunda decisión positiva para que la sentencia de nulidad matrimonial se haga ejecutiva (c. 1679).

El crecimiento de la “mundanidad”, inclusive dentro del pueblo de Dios, ciertamente puede llevar a la exclusión del matrimonio o de alguna de sus propiedades o elementos esenciales; incluso puede originar el error determinante de la voluntad acerca de la unidad o la indisolubilidad del matrimonio. Y si las pruebas son contundentes y la nulidad matrimonial manifiesta, también se podrá aplicar el proceso más breve.

En este sentido, la doctrina del Papa Francisco constituye un nuevo marco teológico para los jueces eclesiás-

ticos, que podrá derivar en un desarrollo subsecuente de la jurisprudencia matrimonial. Quizá debamos esperar algunos años más para conocer la jurisprudencia de la Rota Romana en relación con los capítulos de nulidad derivados directamente de la falta de fe de los contrayentes bautizados.

FUNCIONES PROPIAS DEL RECTOR DEL SEMINARIO

A LA LUZ DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO Y DE LA NUEVA *RATIO FUNDAMENTALIS*

Marco Antonio Hernández H.

SUMARIO

La Iglesia ha sentido siempre una preocupación especial por la formación de los clérigos y más concretamente de sus ministros sagrados. De ahí la importancia de quienes, con una responsabilidad especial, confiada por el Obispo diocesano, están directamente implicados en la formación de los candidatos a las Órdenes sagradas, entre quienes destaca el oficio de Rector del seminario.

El Rector es el director ordinario del seminario, a quien corresponde –a diferencia del Obispo– «la dirección inmediata del seminario, de acuerdo siempre con el Plan de formación sacerdotal y con el Reglamento del seminario» (c. 260). En esta función, él representa al Obispo y es el primer responsable de la vida del seminario. La *Ratio Fundamentalis* lo presenta como «un presbítero que se distingue por su prudencia, sabiduría y equilibrio, altamente competente, que coordina la actividad educativa en el gobierno del seminario. Con fraterna caridad, él establecerá una profunda y leal colaboración con los demás formadores; es el representante legal del seminario, para los ámbitos civil y eclesiástico» (RFIS, 134).

Por ello, en el presente artículo se presenta esta figura proporcionando, en primer lugar, un contexto histórico muy general, así como un encuadre estructural, haciendo hincapié en lo que la nueva *Ratio Fundamentalis*, en sus pocas líneas hace referencia a ello; y, por último, tratando de manera puntual: las tareas y funciones que el Rector del seminario ha de cumplir de acuerdo a la normativa vigente.

ABSTRACT

The Church has always felt a special concern for the formation of the clergy and more specifically of their

sacred ministers. Hence the importance of those who, with a special responsibility, entrusted by the diocesan Bishop, are directly involved in the formation of candidates for Holy Orders, among whom the office of Rector of the seminary stands out.

The Rector is the ordinary director of the seminary, to whom it corresponds –unlike the Bishop– «the immediate direction of the seminary, always in accordance with the Plan of priestly formation and with the regulations of the seminary» (c 260). In this role, he represents the Bishop and is the primary responsible for the life of the seminary. The *Ratio Fundamentalis* presents him as «a priest who is distinguished by his prudence, wisdom and balance, highly competent, who coordinates the educational activity in the government of the seminary. With fraternal charity, he will establish a deep and loyal collaboration with the other trainers; he is the legal representative of the seminary, for the civil and ecclesiastical scopes»(RFIS, 134).

For this reason, this article presents this figure by providing, first of all, a very general historical context, as well as a structural framing, emphasizing what the new *Ratio Fundamentalis*, in its few lines, refers to it; and, finally, dealing in a timely manner: the tasks and functions that the Rector of the seminar must fulfill according to current regulations.

Palabras clave: *Rector del Seminario, Ratio Fundamentalis, Equipo formador del Seminario, Escrutinios e informes, Formación de clérigos, Órdenes sagradas, Criterios de idoneidad para las Órdenes.*

INTRODUCCIÓN

La Iglesia ha sentido siempre una preocupación especial por la formación de los clérigos y más concretamente de sus ministros sagrados.

Pero los modos e instrumentos canónicos para hacer efectiva esta preocupación han sido diversos a lo largo de la historia; de ahí, que se han ido institucionalizando los cauces para formar adecuadamente a los futuros sa-

cerdotes, y para discernir su idoneidad en orden a la alta misión para la que están destinados.

Según atestigua Alberto Viciano, desde la antigüedad tardía la Iglesia sintió la preocupación por la formación específica de los futuros sacerdotes.¹ Una primera manifestación oficial de esa preocupación es el c. 9 del Concilio de Nicea (a. 325). Con el fin de formarlos adecuadamente, se crearon escuelas episcopales, parroquiales y monásticas.

El IV Concilio de Toledo (a. 633) dio a esta escuela un nuevo impulso y mejor organización. En líneas generales, cabe afirmar que ese régimen de formación clerical, que se inicia en el siglo V mediante las escuelas catedrales, parroquiales y monásticas, perduró y se perfeccionó a lo largo de la Edad Media, hasta la institución de los seminarios llevada a cabo por el Concilio de Trento.

Para la atención de quienes se formaban como candidatos al sacerdocio, en dichas escuelas había un maestro o encargado de la formación; incluso el Concilio de Trento estableció posteriormente que debía haber dos canónigos y dos sacerdotes encargados de dicha formación.²

Nos encontramos aquí con un antecedente de la figura del Rector. Los seminarios, tal y como hoy los conocemos, tienen su origen en el Concilio de Trento, mediante

¹ Cf. A. VICIANO, «Sobre la formación sacerdotal en la Antigüedad tardía», en *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (XI Simposio internacional de Teología), Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 511.

² Cf. M. MEDINA BALAM, «Identidad y funciones propias del oficio de Rector del Seminario», en *RMDC* 19/1 (2013), 48.

el Decreto *De reformatione*, Cap. XVIII, aprobado el 15-VI-1563.

En el Código de 1917 la distinción aparece ya consolidada, pero bajo un concepto unitario de seminario: «Ha de procurarse –decía el c. 1354, §2 del Código de 1917– que sobre todo en las diócesis más amplias se establezcan dos seminarios, a saber: el menor, para instruir a los niños en la ciencia de las letras, y el mayor, para los alumnos que estudian filosofía y teología».

El Concilio Vaticano II, cuyo objetivo último fue la renovación de la Iglesia, advirtió también de la estrecha relación entre esa anhelada renovación y el ministerio de los Sacerdotes. El Papa san Juan Pablo II, en el comienzo de su largo Pontificado se lo advirtió también a los Obispos en una Carta con motivo del Jueves Santo de 1979: «La plena revitalización de la vida de los seminarios en toda la Iglesia será la mejor prueba de la efectiva renovación, hacia la cual el Concilio ha orientado a la Iglesia».³

Después del Concilio, y en línea con lo que enseña y establece sobre el orden de los presbíteros y de su formación, la Iglesia afrontó en numerosas ocasiones los problemas que afectaban a la vida, ministerio y formación de los sacerdotes.⁴

³ JUAN PABLO II, *Carta a los obispos con ocasión del Jueves Santo* (8 de abril de 1979), en AAS 71 (1979), 392. En castellano puede consultarse en la página web: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi_giovedi-santo.html

⁴ Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *El orden de los clérigos o ministros sagrados*, EUNSA, Pamplona 2009, 89-91.

A la vista de ese problema de identidad, la segunda Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en 1971, dedicó la mitad de sus trabajos a exponer la doctrina sobre el sacerdocio ministerial, así como algunos aspectos de la espiritualidad y del ministerio sacerdotal.

Ese estudio impulsó la elaboración de las normas fundamentales para la formación sacerdotal que publicaría la Congregación para la Educación Católica, el 6-I-1970, bajo el título concreto: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*.⁵ Estas normas fundamentales fueron revisadas en 1985 para adaptarlas al Código de Derecho Canónico de 1983, y nuevamente reformadas por la Congregación para el Clero, en diciembre de 2016.⁶

Una vez hechas estas breves anotaciones históricas, parece conveniente, en primer lugar, analizar de modo somero el cuadro organizativo básico que todo seminario, a la luz de la normativa canónico y extracodicial, debe tener, para ver en ella la implicación importante del oficio de Rector.

1. CUADRO ORGANIZATIVO BÁSICO DE UN SEMINARIO

El seminario es una especial comunidad educativa cuya fisonomía viene determinada por su fin específico que consiste en el acompañamiento vocacional de los futuros sacerdotes y, por tanto, el discernimiento de la

⁵ Se hará referencia a estas normas con las siglas ya conocidas: RFIS.

⁶ Esta nueva *Ratio*, lleva como título «El don de la vocación presbiteral».

vocación, la ayuda para corresponder a ella y la preparación para recibir el sacramento del Orden.⁷

Estas tareas de acompañamiento vocacional, de discernimiento, de preparación y ayuda se llevan a cabo por diversos formadores bajo la autoridad del Obispo, quien es el primer representante de Cristo en la formación sacerdotal y sobre quien recae la alta dirección y administración del seminario.

La ley codicial (CIC 1983) junto con la *Ratio Fundamentalis* (2016), de los números 125 al 152, establecen un cuadro organizativo básico, es decir, un elenco mínimo de oficios y tareas formativas, dejando a la legislación particular una determinación más concreta de sus funciones, incluso una posible ampliación de colaboradores, de acuerdo con las características de cada seminario. En el caso de México se puede ver las correspondientes adecuaciones en las NBFSM,⁸ de los números 118 al 132.

El marco general lo establece el canon 239. El precepto codicial enumera los distintos oficios que rigen la vida del seminario en todos sus aspectos, desde los materiales, con la existencia de un ecónomo para los asuntos de administración, hasta los espirituales, pasando por los intelectuales, en el supuesto de que se impartan en el seminario los estudios filosóficos-teológicos necesarios para recibir las Órdenes sagradas.

⁷ Cf. *Pastores dabo vobis*, 61. [En adelante PDV].

⁸ Cf. COMISIÓN EPISCOPAL PARA VOCACIONES Y MINISTERIOS: DIMENSIÓN DE SEMINARIOS, *Normas Básicas y Ordenamiento Básico de los Estudios para la Formación Sacerdotal en México*, CEM, México DF 2012. [En adelante =NBFSM].

Destaca entre todos los oficios la figura del Rector, cuyo estatuto jurídico, por otra parte, apenas si se esboza en la legislación universal,⁹ debiéndose, en consecuencia, detallar más sus funciones, sus facultades, derechos y obligaciones en la legislación particular, ya sea en la *Ratio Institutionis* o en los estatutos y reglamentos de cada seminario.¹⁰

El precepto codicial nada dice sobre su nombramiento, quizás porque generalmente corresponderá al Obispo diocesano. Cabe la posibilidad de que el seminario esté encomendado a alguna institución a cuyos superiores correspondería el nombramiento directo. En todo caso, y con fórmulas canónicas diversas, al Obispo diocesano, principal responsable del seminario, le compete un papel activo, tanto en el nombramiento como en la posible remoción del cargo de Rector.

Hay que recordar también el papel protagónico del Obispo diocesano. Como primer responsable de la formación de sus sacerdotes, al Obispo diocesano corresponde decidir todo lo concerniente a la alta dirección (*superius regimen*) y administración del seminario, de acuerdo con el derecho universal y con el Plan de formación emanado de la Conferencia episcopal.¹¹

A él compete asimismo el derecho y el deber de visitar personalmente y con frecuencia el seminario, de supervisar la formación espiritual y las enseñanzas que

⁹ Cf. RFIS, 134.

¹⁰ Cf. NBFMSM, 122.

¹¹ Cf. RFIS, 128; NBFMSM, 118.

se imparten en él y de informarse de los seminaristas.¹² Entre las funciones que conlleva el *superius regimen* del seminario se encuentran: la selección y nombramiento de formadores y profesores, y obviamente del Rector.

2. EL PAPEL DEL RECTOR DE SEMINARIO BAJO LA NUEVA **RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS**

La nueva y actual RFIS hace una descripción del proceso formativo del sacerdote desde la etapa del seminario, partiendo de cuatro notas, presentándose como única, integral, misionera y comunitaria. Además, de recalcar que la formación sacerdotal es la continuación de un único «camino discipular», que empieza con el bautismo y se perfecciona con los demás sacramentos de Iniciación cristiana.

También, al referirse a los formadores, y aunque no hace alusión específicamente a la figura del Rector, afirma que:

La presente *Ratio fundamentalis* pretende subrayar que, para asegurar la eficacia en el ejercicio de sus funciones, deben considerarse y actuar como una verdadera comunidad formativa, la que comparten una única responsabilidad, respetando las competencias y el encargo encomendado a cada uno.¹³

Ahora bien, es importante señalar que, de manera imperiosa, la *Ratio Fundamentalis* pide que el acompañamiento por parte de los formadores, y por ende, del Rector, sea de calidad, pues como señala José Luis Ferrer,

¹² Cf. Canon 259.

¹³ RFIS, 3.

«los aspirantes precisan de formadores que se dediquen verdaderamente a ellos».¹⁴ Por tanto, se requiere que el equipo formador, presidido por el Rector, tenga unidad de criterios, de colaboración y de corresponsabilidad. Este deseo se ve reflejado en una serie de numerales de la *Ratio Fundamentalis*.¹⁵ Por ello, confirma el mismo documento, que dicho equipo formador, y obviamente dentro de ellos el Rector, han de ser presbíteros «elegidos y bien preparados... que sean destinados exclusivamente a este servicio... quienes ofrecen un testimonio coherente y elocuente de los valores propios del ministerio presbiteral».¹⁶ Destaca también la nueva *Ratio* el compromiso de la formación continuada de los formadores, entre ellos el Rector, «no limitándola a cursos, congresos, a actividades extraordinarias»,¹⁷ porque así, «los formadores, en el ejercicio de su misión, descubren una oportunidad de crecimiento y pueden reconocer el carisma específico del acompañamiento vocacional y de la vida sacerdotal, que les enriquece personalmente».¹⁸

De este modo, el Rector, junto con el equipo formador (cada uno con su propia originalidad y propio papel), contribuyen a la común edificación. Los diversos formadores, como ya se ha dicho, elegidos y bien preparados, han de trabajar entre ellos y en dependen-

¹⁴ J. L. FERRER MARTÍ, «Antecedentes», en *Comentarios a la Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis – el Don de la vocación presbiteral*, Publicaciones UPM, Ciudad de México 2017, 41.

¹⁵ Cf. RFIS, 10, 58, 127-133, 139, 141, 189, 192, 197, 205 y 206.

¹⁶ RFIS, 132.

¹⁷ J. L. FERRER MARTÍ, «Antecedentes»..., 42.

¹⁸ RFIS, 152.

cia del Obispo a quien representan, bajo la dirección del Rector, ante la comunidad formativa (sujetos de formación). De ahí, que los formadores, y especialmente el Rector, deben buscar formar una unidad con los seminaristas, estar cerca de ellos, estar disponibles en un servicio de acompañamiento y de discernimiento.¹⁹ Por tanto, a tenor del canon 239, también se ha tomar en consideración las cualidades²⁰ que debe reunir quien va a ser formador, y que aplica también al Rector, a decir: prudencia, sabiduría y equilibrio, altamente competente, ya que el papel que está destinado a desempeñar será el de «coordinar la actividad educativa del seminario... establecerá una profunda y leal colaboración con los demás formadores».²¹ El Rector debe lograr tener en los demás formadores sus más cercanos colaboradores, que le ayudarán en todos los ámbitos de la vida comunitaria, de acuerdo al rol que cada uno desempeñe.

Después de contextualizar la temática sobre la figura del Rector dentro del ámbito histórico, estructural y desde la visión de la nueva *Ratio Fundamentalis*, es hora de analizar en concreto sus funciones propias.

¹⁹ J. L. FERRER MARTÍ, «La formación, un proceso...», en *Comentarios a la Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 233-234.

²⁰ Para mayor profundidad sobre las cualidades de los formadores del seminario, de modo específico del Rector se señala, «la capacidad de armonizar el principio de autoridad y de subsidiariedad...que sea hombre de comunión»: Cf. M. MEDINA BALAM, «Identidad y funciones propias del oficio de Rector del Seminario», en *RMDC* 19/1 (2013), 61-66.

²¹ RFIS, 134.

3. FUNCIONES PROPIAS DEL RECTOR DEL SEMINARIO

3.1. Funciones de representación

El canon 238 establece:

§1. Los seminarios legítimamente erigidos tienen por el derecho mismo personalidad jurídica en la Iglesia.

§2. El rector representa al seminario en todos los asuntos, a no ser que la autoridad competente hubiera establecido otra cosa para algunos de ellos.

Además de conferir personalidad jurídica a los seminarios legítimamente constituidos, la normativa canónica atribuye al Rector del seminario la representación de esa persona jurídica pública, a tenor de lo que establece el canon 118:

Representan a la persona jurídica pública, actuando en su nombre, aquellos a quienes reconoce esta competencia el derecho universal o particular, o los propios estatutos; representan a la persona jurídica privada aquellos a quienes los estatutos atribuyen tal competencia.

Tal representación legal significa que el Rector del seminario está habilitado para actuar en nombre del seminario, tanto en el ámbito canónico como en el ámbito civil, en todos los asuntos, excepto en aquellos para los que la autoridad competente (Obispo diocesano) hubiera establecido otra cosa. Pero, si hay dichas limitaciones al poder de representación del Rector del seminario para algunos asuntos, deben constar de modo preciso y claro, a través de los estatutos u otros medios, ya que es preciso garantizar la seguridad jurídica frente a terceros. Como ya se dijo, la autoridad competente para establecer esas limitaciones es el Obispo diocesano o los obispos intere-

sados, cuando se trata del Rector de un seminario interdiocesano.

3.2. La función de párroco o pastor propio de la comunidad del seminario

Esta función de párroco, con límites concretos, lo establece el canon 262:

El seminario está exento del régimen parroquial; es el rector o un delegado suyo quien realiza la función de párroco para todos los que están en el seminario, exceptuado lo que se refiere al matrimonio y sin perjuicio de lo que prescribe el can. 985.

La exención del régimen parroquial significa dos cosas: 1) Que el párroco del lugar donde se encuentra situado el seminario no tiene jurisdicción sobre éste, excepto en caso de que haya de celebrarse el matrimonio en el oratorio del seminario; y 2) quien desempeña *a iure* las funciones de párroco dentro del seminario es precisamente el Rector o un delegado suyo (con excepción de lo relacionado con la materia matrimonial, como ha quedado dicho). Esto significa que el Rector ejerce la cura pastoral de la comunidad del seminario, la cual le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano por analogía a lo establecido en el canon 519.²²

²² «El párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano, en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho».

La naturaleza de la exención del seminario respecto de la parroquia del lugar es más de tipo personal que territorial; es decir, que no afecta tanto por el lugar material en que se encuentra situado el seminario, sino en cuanto a las personas que en él habitan –*qui in seminario sunt*–, respecto a las cuales tiene competencia el Rector o su delegado, para ejercer las funciones específicas encomendadas al párroco, de las que trata el canon 530,²³ con excepción de la facultad de asistir a los matrimonios, a la que se refiere el numeral 4°.

Por otra parte, compete también al Rector del seminario la facultad que tiene el párroco para dispensar de los votos privados, con arreglo al canon 1196,²⁴ y dispen-

²³ «Son funciones que se encomiendan especialmente al párroco las siguientes: 1º. la administración del bautismo; 2º. la administración del sacramento de la confirmación a quienes se encuentren en peligro de muerte, conforme a la norma del can. 883, n. 3; 3º. la administración del Viático y de la unción de los enfermos, sin perjuicio de lo que prescribe el can. 1003, §§ 2 y 3; asimismo, impartir la bendición apostólica; 4º. la asistencia a los matrimonios y bendición nupcial; 5º. la celebración de funerales; 6º. la bendición de la pila bautismal en tiempo pascual, la presidencia de las procesiones fuera de la iglesia y las bendiciones solemnes fuera de la iglesia; 7º. la celebración eucarística más solemne los domingos y fiestas de precepto».

²⁴ «Además, del Romano Pontífice, pueden dispensar, con justa causa, de los votos privados, con tal de que la dispensa no lesione un derecho adquirido por otros: 1º. el Ordinario del lugar y el párroco, respecto a todos sus súbditos y también a los transeúntes; 2º. el Superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, siempre que sean clericales y de derecho pontificio, por lo que se refiere a los miembros, novicios y personas que viven día y noche en una casa del instituto o de la sociedad; 3º. aquellos a quienes la Sede Apostólica o el Ordinario del lugar hubiesen delegado la potestad de dispensar».

sar de la obligación de guardar un día de fiesta o de penitencia, o de conmutarla por otras obras piadosas, según lo establecido en el canon 1245.²⁵ Tales dispensas las podría conceder el Rector a los seminaristas y a otros que vivan día y noche en el seminario.

El ejercicio prevalente de estas funciones y facultades que tiene el Rector del seminario, no significa que éste se asimile al párroco para otros efectos canónicos; ni que el seminario en sí se configure como si fuera una parroquia. En efecto, el Rector del seminario no está obligado a aplicar la misa *pro populo*; su posible remoción del cargo no se equipara a la del procedimiento de remoción de un párroco, como lo señalan los cánones 1740 a 1752.

Además de lo concerniente a la asistencia de los matrimonios, que como se ha dicho queda excluida de las facultades del Rector del seminario, hay un par de normas que ponen de manifiesto la “peculiaridad” de la función de párroco que el canon 262 atribuye al Rector:

El canon 984, §2 señala que, «Quien está constituido en autoridad, no puede en modo alguno hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de pecados que haya adquirido por confesión en cualquier momento».

²⁵ «Quedando a salvo el derecho de los Obispos diocesanos contenido en el can. 87, con causa justa y según las prescripciones del Obispo diocesano, el párroco puede conceder, en casos particulares, dispensa de la obligación de guardar un día de fiesta o de penitencia, o conmutarla por otras obras piadosas; y lo mismo puede hacer el Superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, si son clericales de derecho pontificio, respecto a sus propios súbditos y a otros que viven día y noche en la casa».

Esta norma da fundamento en cierta manera al canon 985, que afecta al Rector del seminario:

El maestro de novicios y su asistente y el rector del seminario o de otra institución educativa no deben oír confesiones sacramentales de sus alumnos residentes en la misma casa, a no ser que los alumnos lo pidan espontáneamente en casos particulares.

3.3. De la dirección del Seminario y del Equipo formador

Función propia del Rector es estar al frente del seminario y de dirigir su vida cotidiana en todas sus manifestaciones, desde las disciplinares hasta las netamente espirituales. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, el estatuto jurídico de esta figura central tan vinculada al obispo, apenas aparece señalada en la legislación universal y en la actual *Ratio Fundamentalis* (solo el número 134); debiéndose así detallar mejor sus funciones, sus facultades, sus derechos y obligaciones en la legislación particular, en especial en los estatutos, y algunos aspectos también en el reglamento de cada seminario, desarrollándose mejor lo que señalan los cánones 260 y 261 que constituyen la ley básica o ley marco de ese posible estatuto jurídico del Rector:

En el cumplimiento de sus tareas propias, todos deben obedecer al rector, a quien compete la dirección inmediata del seminario de acuerdo siempre con el Plan de formación sacerdotal y con el reglamento del seminario» (c. 260).

§1. El rector del seminario, y asimismo, bajo su autoridad y en la medida que les compete, los superiores y profesores deben cuidar de que los alumnos cumplan perfec-

tamente las normas establecidas en el Plan de formación sacerdotal y en el reglamento del seminario;

§2. Provean con diligencia el rector del seminario y el director de estudios para que los profesores desempeñen debidamente su tarea, según las prescripciones del Plan de formación sacerdotal y del reglamento del seminario» (c. 261).

Como vemos, algunas facultades y derechos vienen ya determinados de modo implícito en el canon 260. Por lo que se refiere a las obligaciones del Rector del seminario, el canon 261 explicita algunas de este tenor.

Una de las manifestaciones concretas de esa función de dirección, es que se le confiere la presidencia del Equipo formador y la coordinación de sus tareas importantes. Hay que señalar que la figura del Equipo formador está contemplada en la ley codicial de modo muy general en el canon 239; y en la *Ratio Fundamentalis* de modo específico.²⁶ Ciertamente, el conjunto de oficios que se realizan en el seminario y sus respectivos titulares tienen un mismo fin, una misma meta, que es formar adecuadamente a los alumnos del seminario para el sacerdocio ministerial. Esto conlleva la conveniencia o la necesidad de sumar esfuerzos y poner en común las tareas que a cada uno competen bajo la guía del Rector del seminario. Así, esta comunión de tareas y fines son el fundamento en que se sustenta la figura del Equipo formador con perfiles jurídicos no muy precisos. Por ello, analicemos desde las diferentes fuentes doctrinales y canónicas estos aspectos:

El decreto conciliar *Optatam Totius*, en el número 5, deja ya entrever la figura del Equipo formador y su fun-

²⁶ Cf. RFIS, 132-139.

ción de signo de unidad para los alumnos con estas palabras:

Adviertan bien los superiores y profesores en qué gran manera depende de su modo de pensar y de obrar el éxito en la formación de los alumnos; establezcan bajo la guía del rector una unión estrechísima de pensamiento y de acción, y formen con los alumnos tal familiar compenetración que responda a la oración del Señor “que sean uno”, e inspire a los alumnos el gozo de sentirse llamados.

La nueva *Ratio Fundamentalis*, especialmente en los números 132-137, también contiene orientaciones precisas acerca de la estrecha cooperación entre los formadores, la cual ha de fomentar y coordinar el Rector del seminario: «El equipo formador se debe encontrar regularmente con el Rector, para orar, proyectar la vida del Seminario y verificar periódicamente el crecimiento de los seminaristas».²⁷

En un sentido similar a las directrices del Concilio, se ha manifestado la exhortación postsinodal *Pastores dabobis*:

[Los formadores] se deben sentir profundamente unidos al Obispo, al que, con diverso título y de modo distinto representan, y entre ellos debe existir una comunión y colaboración convencida y cordial. Esta unidad de los educadores no sólo hace posible una realización adecuada del programa educativo, sino que también y sobre todo ofrece a los futuros sacerdotes el ejemplo significativo y el acceso a aquella comunión eclesial que constituye un valor fundamental de la vida cristiana y del ministerio pastoral (n. 66).

²⁷ RFIS, 132.

Ciertamente, la comunidad educativa del seminario se articula en torno a los diversos formadores: el rector, el director o padre espiritual, los superiores y profesores. Pero «entre ellos debe existir una comunión y colaboración convencida y cordial». Y esto, no sólo por el valor de signo y ejemplo para los futuros sacerdotes.

Este espíritu de comunión y colaboración en la unidad constituye un rasgo preciso de la identidad de los educadores según una proposición de los Padres sinodales que el papa san Juan Pablo II hizo suya:

La misión de la formación de los aspirantes al sacerdocio exige ciertamente no sólo una preparación especial de los formadores, que sea verdaderamente técnica, pedagógica, espiritual, humana y teológica, sino también el espíritu de comunión y colaboración en la unidad para desarrollar el programa, de modo que siempre se salve la unidad en la acción pastoral del seminario bajo la guía del rector (Idem).

La *Ratio Institutionis* mexicana, del año 2012, en sintonía con las directrices pastorales ya señaladas, alienta también el espíritu de comunión y unidad en la acción de todos los que integran el Equipo formador. El número 130 afirma:

Los miembros del equipo formador integren, con el rector, una comunidad presbiteral con unidad de criterios y de acción corresponsable en la formación de los seminaristas, y sean solidarios, principalmente cuando se toman las decisiones más importantes en la dirección del seminario (cf. PDV, 66).

De esta expresión cabría deducir que el Equipo formador constituiría un órgano con relevancia también canónica, que se puede encuadrar dentro de los colegios

o grupos de personas con capacidad de asesoramiento operativo, conforme a lo establecido en el canon 127.

En la Carta Circular de 1997, publicada por la Congregación para el Culto divino, se aconseja que en cada diócesis haya un grupo estable de sacerdotes (un Consejo de órdenes y ministerios) con funciones de asesoramiento (colegial) para emitir su parecer acerca de la idoneidad de los candidatos para las Órdenes sagradas. A la luz de esta propuesta sobre el Consejo de órdenes, que operaría fuera del seminario y con esta función concreta ya señalada, nada impide afirmar que el Equipo formador opera dentro del seminario a modo, no ya de un colegio con personalidad jurídica, sino de un grupo de sacerdotes con capacidad deliberativa o consultiva, e incluso decisoria, para juzgar sobre la idoneidad de los alumnos, siempre y cuando lo presida, dirija y coordine el Rector del seminario. En todo caso, el consejo deliberativo o la acción decisoria del Equipo formador, entendido éste como unidad orgánica y con voluntad única, sólo podría operar sobre criterios de formación o de discernimiento vocacional de carácter general (los contemplados por la ley canónica, las *ratio*, y los proyectos formativos aprobados en los seminarios), y no sobre juicios o decisiones que afecten a seminaristas en concreto.

No se debe olvidar que el Equipo formador está integrado también por los directores espirituales, y tal vez por los confesores ordinarios del seminario. Y cabe aquí advertir lo que señala el canon 240, §2: «Nunca se puede pedir la opinión del director espiritual o de los confesores cuando se ha de decidir sobre la admisión de los alumnos a las órdenes o sobre su salida del seminario».

Así pues, independientemente de cualquiera que sea la configuración canónica que tenga el Equipo formador, que preside y dirige el Rector del seminario, está llamado a ser en cuanto tal, un ejemplo de comunión eclesial, para lo cual es preciso que los sacerdotes que lo integran sean hombres con una fe firme y un claro sentido de Iglesia, ajeno a todo particularismo y uniformismo empobrecedor, habida cuenta de que el don que recibirán los futuros sacerdotes en la Ordenación los destina a una misión universal de salvación, aunque se concrete después en el servicio a una Iglesia particular.²⁸

3.4. El escrutinio para las Órdenes a cargo del Rector

La indagación y la constatación canónica de las cualidades requeridas para recibir las Órdenes sagradas, es decir, el acto de discernimiento acerca de la idoneidad canónica, que ha recibido el nombre de “escrutinio”, está generalmente a cargo del Rector del seminario.

Algunos antecedentes históricos del instituto canónico de los escrutinios previos a la recepción de las Órdenes sagradas los encontramos a los pocos años de haberse promulgado el Código de Derecho Canónico de 1917. La entonces Sagrada Congregación de Sacramentos publicó la Instrucción *Quam ingens*,²⁹ con fecha del 21 de diciembre de 1930, en la que regulaba minuciosamente todas las cuestiones implicadas en los escrutinios, confiando al Rector del seminario una responsabilidad especial en esa tarea. Al siguiente año, el 31 de diciembre de 1931, la Sagrada Congregación de Religiosos, mediante

²⁸ Cf. *Presbyterorum ordinis*, 10.

²⁹ Cf. AAS 23 (1931), 120.

la Instrucción *Quantum religionis*,³⁰ estableció normas específicas para la admisión de los religiosos a las Órdenes sagradas.

Aunque muchos de los criterios normativos de estas dos instrucciones puedan seguir siendo válidos, pensamos que no siguen en vigor (solo de modo suplementario y consultivo). Los cánones 1051 y 1052 del Código de 1983 ordenan *ex integro*³¹ la materia con normas ciertamente básicas, pero suficientes para conseguir el fin propuesto: investigar la idoneidad del candidato a las Órdenes sagradas para que el Obispo ordenante, o la autoridad facultada para dar las letras dimisorias, tengan constancia cierta de esa idoneidad antes de proceder a la ordenación o de dar las dimisorias.

Además, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha creído oportuno dictar una serie de orientaciones y recomendaciones que sirven de guía para un mejor y más efectivo cumplimiento de las leyes canónicas sobre la materia. La Carta circular, del 10 de noviembre de 1997,³² basada en la experiencia de no pocas diócesis y del propio Dicasterio, tiene este criterio inspirador:

Más vale alejar un candidato dudoso por muy grave que sea la necesidad de clero en una determinada iglesia particular o en un instituto, que tener que lamentar después

³⁰ Cf. AAS 24 (1932), 74.

³¹ Cf. Canon 6, §1, n. 4º.

³² Prot. n. 589/97, Publicada en *Notitiae* 33 (1997), 495-506; y en *Communicationes* 30 (1998), 50-59.

un doloroso y no pocas veces escandaloso abandono del ministerio. *Manus cito nemini imposueris*³³ (1Tim 5,22).

Antes de recoger algunas orientaciones prácticas, es necesario conocer las disposiciones codiciales al respecto.

Por lo que se refiere al escrutinio o investigación de las cualidades que se requieren en el ordenando, y que llevará a certificar o no su idoneidad canónica, el canon 1051 establece las prescripciones siguientes:

1º. El rector del seminario o de la casa de formación ha de certificar que el candidato posee las cualidades necesarias para recibir el orden, es decir, doctrina recta, piedad sincera, buenas costumbres y aptitud para ejercer el ministerio; e igualmente, después de la investigación oportuna, hará constar su estado de salud física y psíquica;

2º. para que la investigación sea realizada convenientemente, el Obispo diocesano o el Superior mayor puede emplear otros medios que le parezcan útiles, atendiendo a las circunstancias de tiempo y de lugar, como son las cartas testimoniales, las proclamas u otras informaciones.

Como se nota, al Rector del seminario o de la casa de formación incumbe el deber de certificar la idoneidad del candidato a las órdenes. Para ello, ha de indagar si posee las cualidades, aptitudes y habilidades necesarias para recibir y ejercer el correspondiente orden, es decir, si es verdaderamente idóneo. La idoneidad aparece descrita en el canon citado por una serie de cualidades

³³ Traducción nuestra: "No te precipites en imponer a nadie las manos, no te hagas partícipe de los pecados ajenos".

básicas, pero el Rector del seminario habrá de tener en cuenta, además, si el candidato procede con rectitud de intención (cc. 241³⁴ y 1029³⁵); si posee «la capacidad de para sobrellevar las cargas sacerdotales y ejercer los deberes pastorales» (OT, 6); si está libre de impedimentos o irregularidades; y si cumple con los demás requisitos, incluso formales, exigidos por el derecho.

En la Carta circular de 1977, se insta a que el escrutinio se haga para cada uno de los cuatro momentos del itinerario de formación sacerdotal: admisión, ministerios, diaconado y presbiterado. También manda que se haga en el caso de los diáconos permanentes. Respecto al diaconado transitorio recuerda una norma práctica: No se puede llamar a un candidato a recibir

³⁴ «§1. El Obispo diocesano sólo debe admitir en el seminario mayor a aquellos que, atendiendo a sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, a su salud física y a su equilibrio psíquico, y a su recta intención, sean considerados capaces de dedicarse a los sagrados ministerios de manera perpetua.

§2. Antes de ser admitidos, deben presentar las partidas de bautismo y confirmación, así como los demás documentos que se requieren de acuerdo con las prescripciones del Plan de formación sacerdotal.

§3. Cuando se trate de admitir a quienes hayan sido despedidos de otro seminario o de un instituto religioso, se requiere además un informe del superior respectivo, sobre todo acerca de la causa de su expulsión o de su salida».

³⁵ «Sólo deben ser ordenados aquellos que, según el juicio prudente del Obispo propio o del Superior mayor competente, sopesadas todas las circunstancias, tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir».

el diaconado si aun hay dudas acerca de su idoneidad para el sacerdocio.

Por otra parte, toda la documentación escrita referente a cada uno de los escrutinios debe archivar en una carpeta personalizada para cada candidato, y una vez recibida la ordenación diaconal, la referida carpeta debe pasar del archivo del seminario o casa de formación al archivo de la Curia diocesana o al de la Curia del Superior mayor correspondiente.

Al final de la Carta circular se contienen 5 anexos que especifican lo relativo a los siguientes aspectos:³⁶

- I. Documentación de cada candidato.
- II. Documentación para el escrutinio en cada uno de los momentos litúrgicos del *iter* hacia el sacerdocio
- III. Consejo de órdenes y ministerios.
- IV. Algunos actos especiales que deben hacerse antes de las Ordenaciones diaconal y presbiteral
- V. Una pauta para preparar los informes de Órdenes.

La Carta circular y sus anexos constituyen un instrumento útil para llevar a cabo el discernimiento sobre la idoneidad. La ley codicial no es muy explícita al respecto. Sólo cuando se trata de la indagación sobre la salud física y psíquica subraya que debe hacerse constar después de la investigación oportuna, que no puede ser otra que la que proporcionen los médicos en general y, en su caso, los psicólogos o psiquiatras.³⁷ Así lo prescribe el ca-

³⁶ Cf. *Notitiae* 33 (1997), 499-506.

³⁷ Es importante que los responsables de la formación valoren de modo adecuado el informe pericial, que ha de ser considerado con los demás informes, testimoniales e indicios que se haya reca-

non 1041, 1º, en relación a las posibles irregularidades e impedimentos que prohíben recibir las órdenes.³⁸

Pero el recurso a la investigación médica no sólo es obligatorio en esos casos extremos de posible irregularidad e impedimentos, sino que puede serlo también en otros supuestos. No se olvide, por ejemplo, que sólo el varón bautizado es capaz para recibir válidamente las órdenes; o que el alcohólico y el celiaco, dada la centralidad de la Eucaristía en la vida sacerdotal, no pueden ser admitidos a las Órdenes sagradas.³⁹ El Decreto conciliar *Optatam Totius* n. 6, manda también tener en cuenta los factores familiares y hereditarios para el discernimiento de la idoneidad.

En definitiva, no parece que haya ningún inconveniente para aplicar al caso y por analogía, la norma del canon 642 que se refiere a los candidatos para la admisión en un Noviciado: «estas cualidades de salud, carácter y madurez han de probarse, si es necesario, con la colaboración de peritos, quedando a salvo lo establecido en el can. 220». También hay que tener en cuenta, que la

bado; pues un signo de rectitud de intención será precisamente la disposición del candidato ante los consejos de sus superiores y ante los procedimientos indicados. Cf. M. LORCA RODRÍGUEZ, «El dictamen pericial en la formación de los alumnos de seminarios y casas de formación», en *Cuadernos doctorales de la Facultad de Derecho Canónico* 27 (2016-2017), 138-139.

³⁸ Es muy de alabar, que la nueva *Ratio fundamentalis*, en su apartado octavo, titulado criterio y normas, es muy explícita y específica en el procedimiento a seguir, especialmente en los números 190-196.

³⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta circular del 19 de junio de 1995 [Prot. n. 89/78], en *EV/14*, 2885-2889.

remisión a este canon señalado al final, en el cual se formaliza el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad, fue introducida en el último momento, con la finalidad de evitar posibles abusos en tan delicada materia, por ejemplo, la obligación de someter al candidato a un examen psicológico.⁴⁰

De cualquier manera, aun admitiendo que no deben entrar en pugna sino conciliarse entre sí, el derecho del candidato a la propia intimidad y a que no sea lesionada legítimamente su buena fama, y el derecho que asiste al Rector del seminario, y en última instancia al Obispo diocesano, para informarse y conocer adecuadamente la idoneidad del candidato, deberá procederse con extremo cuidado, al menos en la elección del perito psiquiatra. A este respecto conviene tener en cuenta un *Monitum* del entonces llamado Santo Oficio (15 de agosto de 1961), en el que se reprueba que se someta al ordenando a reconocimiento psicoanalítico con el fin de investigar su aptitud para la Ordenación o para abrazar el estado religioso.⁴¹

Lo que se quiere resaltar con estas cautelas es que la capacidad o incapacidad "canónica" no siempre coincide con la capacidad o incapacidad "psíquica". El llamado a las órdenes tiene como sustrato último una vocación divina y la gracia divina que la acompaña. Y es muy grave que alguien se ordene sin la idoneidad adecuada, como también está terminantemente prohibido apartar de la

⁴⁰ Cf. *Communicationes* 12 (1980), 184. La Instrucción *Renovatio-nis Causam* de 1969 expresaba ya ciertas cautelas al respecto, admitiendo la consulta a un psiquiatra "verdaderamente perito, prudente y recomendable por sus principios morales"; y sólo en casos particularmente difíciles, y supuesto el libre consentimiento del interesado.

⁴¹ Cf. AAS 53 (1961), 371.

Ordenación a uno que es canónicamente idóneo (cf. c. 1026).⁴²

Como ya se dijo anteriormente, en esta cuestión ha de tenerse en cuenta las “Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio”, publicadas por la Congregación para la Educación Católica el 29 de junio de 2008).⁴³ Ciertamente, señala el documento, que:

En cuanto fruto de un don particular de Dios, la vocación al sacerdocio y su discernimiento escapan a la estricta competencia de la psicología. Sin embargo, para una valoración más segura de la situación psíquica del candidato, de sus aptitudes humanas para responder a la llamada divina, y para una ulterior ayuda en su crecimiento humano, en algunos casos puede ser útil el recurso al psicólogo [...] (n. 5).

En la disciplina antigua eran obligatorios diversos medios de investigación como los “exámenes previos”, o las “letras testimoniales”, es decir aquellas por las que un Ordinario o Superior acreditaba la idoneidad o ausencia de impedimentos durante un tiempo; o las “proclamas” hechas en la iglesia parroquial del candidato en un día de fiesta de precepto, análogamente a la praxis de las proclamas matrimoniales.

⁴² Canon 1026: «Es necesario que quien va a ordenarse goce de la debida libertad; está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes, así como apartar de su recepción a uno que es canónicamente idóneo».

⁴³ Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html

La ley codicial vigente atribuye al Obispo diocesano o al Superior mayor la competencia para que en su ámbito jurisdiccional puedan arbitrar esos u otros instrumentos de investigación, como pueden ser los interrogatorios a los formadores del seminario, a los profesores, a los párrocos de cada candidato, a las propias familias. El Rector del seminario, siguiendo las directrices del Obispo, buscará por esos medios lícitos alcanzar la certeza moral sobre la idoneidad del candidato a las Órdenes sagradas.⁴⁴ Nunca será lícito recabar información o pedir la opinión del director espiritual o de los confesores.⁴⁵

4. RECAPITULACIÓN

El Rector es el director ordinario del seminario,⁴⁶ a quien corresponde –a diferencia del Obispo diocesano– «la dirección inmediata del seminario, de acuerdo siempre con el Plan de formación sacerdotal y con el reglamento del seminario» (c. 260). En esta función representa al Obispo y es el primer responsable de la vida del seminario. La *Ratio Fundamentalis* lo presenta como:

Un presbítero que se distingue por su prudencia, sabiduría y equilibrio, altamente competente, que coordina la actividad educativa en el gobierno del seminario. Con fraterna caridad, él establecerá una profunda y leal cola-

⁴⁴ Para profundizar sobre el tema de la idoneidad: cf. PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE, *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

⁴⁵ Cf. Canon 240, §2.

⁴⁶ Cf. Canon 239, §1.

boración con los demás formadores; es el representante legal del seminario, para los ámbitos civil y eclesiástico.⁴⁷

Entre las **tareas propias** del oficio de Rector del seminario destacan las siguientes:

- Con la ayuda de los otros formadores, «**cuidar** de que los alumnos cumplan perfectamente las normas establecidas en el Plan de formación sacerdotal y en el reglamento del seminario» (c. 261, §1).
- Con la ayuda del director de estudios, **garantizar** «que los profesores desempeñen debidamente su tarea, según las prescripciones del Plan de formación sacerdotal y del reglamento del seminario» (c. 261, §2).
- **Representar** «al seminario en todos los asuntos (tanto en el foro eclesiástico como en el foro civil), a no ser que la autoridad competente hubiera establecido otra cosa para algunos de ellos» (c. 238).
- **Ejercer** la función de párroco «para todos los que moran día y noche en el seminario» ya que el seminario «está exento del régimen parroquial... exceptuado lo que se refiere al matrimonio» (c. 262). El Rector puede legítimamente delegar esta tarea a otro sacerdote. La expresión *omnibus qui in seminario sunt* parece que no se limita solamente a quienes viven en el seminario, sino comprende «a todos los que están en el seminario», tal cual como dice la traducción castellana de este canon. Según esta interpretación, la exención del seminario de la jurisdicción de la parroquia y la función de párroco atribuida al Rector o a su delegado, así como los fieles destinatarios del servicio pastoral del seminario en los límites establecidos, se deben entender no tanto en sentido personal, como afirma Tomás Rincón, sino en sentido territorial, o sea, respecto

⁴⁷ RFIS, 134.

a los fieles que se encuentran físicamente dentro de los confines territoriales del seminario. Fuera del seminario, en efecto, los seminaristas no tienen al Rector como párroco; el seminario no se equipara a la parroquia ya que las funciones pastorales del Rector son limitadas respecto de las del párroco.

– Al Rector del seminario tiene el deber importante de **constatar**, a través del escrutinio, acerca de la idoneidad de los ordenandos al diaconado y al presbiterado.⁴⁸ Para que emita dicho juicio, el Rector está obligado a verificar si los alumnos poseen «las cualidades necesarias para recibir el orden, es decir, doctrina recta, piedad sincera, buenas costumbres y aptitud para ejercer el ministerio...e igualmente, después de la investigación oportuna, hará constar su estado de salud física y psíquica» (c. 1051, §1).

– También corresponde al Rector del seminario, **garantizar** la rectitud de intención, la ausencia de impedimentos o de alguna irregularidad y verificar los demás requisitos formales requeridos para la válida y lícita recepción del orden sagrado.

Para la toma de posesión del oficio, el Rector del seminario está obligado a hacer la profesión de fe ante el ordinario del lugar (cf. c. 833, §6) según la fórmula aprobada por la Sede Apostólica, y a jurar fidelidad a la doctrina católica, a la disciplina y gobierno de la Iglesia, así como es requerido a cualquier fiel que desempeña un oficio *in nomine Ecclesiae*.

El Vicerrector es una figura prevista por el Código de Derecho Canónico como un oficio facultativo, sin que se haga referencia alguna a sus tareas. Corresponde a la legislación particular instituir dicho oficio personal y es-

⁴⁸ Cf. Canon 1051.

tablecer sus competencias, es decir, su participación en forma colaborativa y vicaria en el ejercicio de las tareas propias del oficio del Rector, con la posibilidad de suplirlo en las mismas funciones siempre que éste se encuentre impedido o imposibilitado.⁴⁹ El número 135 de la *Ratio fundamentalis*, dice: «El Vicerrector debe poseer la necesaria idoneidad en el campo formativo y colaborar con el Rector en su servicio educativo, con la debida discreción y, en caso de ausencia, sustituirlo. En general, el Vicerrector «debe demostrar cualidades pedagógicas sobresalientes, amor gozoso a su servicio y espíritu de colaboración».

La *Ratio Fundamentalis*, considera al seminario como el lugar donde se forman los discípulos llamados a convertirse en pastores del Pueblo de Dios, para ser signos de la presencia de Cristo Buen Pastor. De ahí la importancia del oficio del Rector del seminario, ya que bajo su responsabilidad, confiada a él por el Obispo diocesano, tendrá que llevar a cabo tan delicada tarea; por lo cual, se ha de procurar que quien desempeñe dicha encomienda esté adornado de las cualidades y cubra los requisitos señalados, que conozca sus tareas y funciones, y que sepa comprometerse, especialmente con su testimonio de vida, espíritu de comunión y su preparación continua, pudiendo así dar respuesta a lo que la Iglesia actual pide en la selección y elección de los candidatos a las Órdenes sagradas, según los desafíos y expectativas consideradas por la normativa canónica y extracodicial al día de hoy.

⁴⁹ Cf. B. NDUBUEZE EJEH, *I chierici nel Popolo di Dio*, Marcianum Press, Venezia 2017, 176-177.

LA INCOMPATIBILIDAD ENTRE EL OFICIO DE CONSULTOR Y EL OFICIO DE JUEZ O DE DEFENSOR DEL VÍNCULO EN LA MISMA CAUSA

PARTE I

Antonio Espinoza Mendoza

SUMARIO

El Autor, tomando como fundamento de derecho la Instrucción *Dignitas connubii* (art. 113, §2) y las *Reglas de procedimiento* (nn. 2-3) anejas al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, expone el tema de la incompatibilidad de los oficios de juez y defensor del vínculo con el de consultor que asesora a los cónyuges en la etapa previa al proceso judicial de nulidad matrimonial o presta el servicio de información o mediación familiar. Tanto el juez como el defensor del vínculo deben abstenerse de ejercer su oficio en una determinada causa, si previamente han actuado como consultores de alguno de los cónyuges, sobre todo dando asesoría técnica, para evitar el poner en riesgo la imparcialidad de la administración de la justicia, o por lo menos la sospecha de ello. La *ratio legis* es la salvaguarda de la naturaleza dialéctica del proceso judicial y el imprescindible contradictorio procesal. Aunque la norma no prohíbe como incompatibles los otros oficios del tribunal (vicario judicial, instructor, abogado estable, perito, promotor de justicia) con el de consultor, sin embargo, el Autor opina que también puede haber incompatibilidad si se ejercieran en la misma causa, por lo cual deberían abstenerse de ejercer el oficio por deontología jurídica.

ABSTRACT

The Author, based on the Instruction *Dignitas connubii* (art. 113, §2) and the *Procedural Rules* (nn. 2-3) attached to the motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, exposes the issue on the incompatibility of the offices of judge and defender of the bond with the consultant who advises the spouses in the stage prior to the judicial process of

nullity of marriage or provides the service of information or family mediation. Both the judge and the defender of the bond must refrain from exercising their office in a particular matrimonial cause, if they have previously acted as consultants to one of the spouses, especially giving technical advice. This is so, to avoid putting at risk the impartiality of the administration of justice, or at least the suspicion of it. The *ratio legis* is the safeguarding of the dialectical nature of the judicial process and the indispensable contradictory of the process. Although the law does not prohibit as incompatible the other offices of the ecclesiastical tribunal (judicial vicar, instructor, stable advocate, expert, promoter of justice) with the consultant, however, the Author believes that there may also be incompatibility if exercised in the same matrimonial cause, for which they should refrain from exercising their office by juridical deontology.

Palabras clave: Incompatibilidad de oficios, consultor, juez, defensor del vínculo, consilium, investigación pastoral, abstención, recusación, deontología, processus brevior, instructor/auditor, perito, abogado, promotor de justicia.

BREVE INTRODUCCIÓN

En el presente artículo, se hará un esfuerzo por explicar la consecuencia jurídico-procesal del *consilium* (cf. DC 113, §1; RP 2),¹ al provocar la incompatibilidad de oficios entre el consultor y el juez o el defensor del vínculo,

¹ El *consilium* podría ser definido como una opinión jurídica cierta pero parcial, basada en un examen técnico, sobre la controversia conyugal, que comporta la información y orientación a favor del interesado, esto es, *pro parte*, sobre el mérito jurídico del asunto y sobre lo que virtualmente debe hacer para alcanzar la solución que satisfaga sus intereses. Hacemos referencia directa a la Instrucción *Dignitas connubii* (DC) y a las «Reglas de procedimiento para tratar las causas de nulidad matrimonial» (RP), anejas al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

esto es, la prohibición que afecta directamente al juez o al defensor del vínculo de intervenir en la misma causa, en la que cualquiera de ellos haya ejercido el oficio de consultor (cf. DC 113, §2).

Considerando que la misma incompatibilidad podría afectar a otros oficios distintos al juez y defensor del vínculo que intervienen en la misma causa, aunque no haya una norma que lo prohíba expresamente, también se hará un esfuerzo por incluir el posible efecto jurídico-procesal de la administración previa del consilium (cf. DC 113, §1; RP 2) en los oficios del Obispo, iudex natus, del vicario judicial, del vicario judicial adjunto, de los asesores del juez, del auditor o instructor, del promotor de justicia, del perito y del abogado, cuando cualesquiera de ellos hayan ejercido el oficio de consultor y, enseguida, son designados para intervenir en la misma causa, en la celebración del proceso de declaración de nulidad matrimonial ordinario o más breve.

Adviértase que incompatibilidad de oficios (cf. DC 113, §2) y prohibición de acumulación de oficios (cf. DC 36) son dos términos diferentes. El primero hace referencia a la prohibición de que la misma persona desempeñe dos oficios en la misma causa, mientras que, en el segundo a la misma persona le está prohibido desempeñar establemente dos oficios en el mismo tribunal o el mismo oficio en tribunales conexos por razón de apelación, salvo lo dispuesto en DC 53, §3.²

² Sobre la prohibición de acumulación de oficios, véase R. L. BURKE, «The Distinction of Personnel in Hierarchically-Related Tribunals», en SC 28 (1994), 85-98; G. P. MONTINI, «A dieci anni dall'istruzione *Dignitas connubii*. La applicazione della *Dignitas connu-*

1. EL JUEZ

El oficio del juez eclesiástico es un ejercicio del «*ministerium veritatis*»;³ dicho de otro modo, es un oficio eclesial puesto al servicio de la verdad objetiva del matrimonio⁴ que, en los procesos de declaración de nulidad matrimonial, tiene como objetivo verificar la verdad sobre la existencia del matrimonio canónico.⁵ En efecto, la competencia del juez eclesiástico sobre las causas matrimoniales es poder verificar la existencia del matrimonio de aquellos que ponen en duda su matrimonio o están convencidos de su invalidez. Sin embargo, para poder administrar justicia, al juez compete el primer deber eclesial de «reconocer el pleno valor del matrimonio, respetar del mejor modo posible su existencia, proteger a quienes ha unido en una sola familia».⁶ En otras palabras, el ejercicio del ministerio del juez debe iniciar su función y tener firme durante la celebración del proceso judicial el principio de la indisolubilidad del matrimonio. Por tanto, el ministerio del juez no se limita a responder, mediante la sentencia, a los intereses de las partes en juicio, sino, más bien, a servir a la verdad objetiva

bii dalla prospettiva della Segnatura Apostolica», en *Periodica* 104 (2015), 380-385.

³ JUAN XXIII, Discurso a los oficiales de la Rota Romana, 13 de diciembre de 1961, en AAS 53 (1961), 819.

⁴ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los oficiales de la Rota Romana, 4 de febrero de 1980, en AAS 72 (1980), 173.

⁵ Cf. *IBIDEM*.

⁶ JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 28 de enero de 1982, en AAS 74 (1982), 452.

del matrimonio, salvaguardando el principio de indisolubilidad del matrimonio.⁷

Enseguida, dado que al ministerio del juez al servicio de la verdad objetiva del matrimonio le precede una etapa de preparación, nos parece necesario abordar algunos elementos técnicos y sus consecuencias en la celebración del proceso judicial del pronóstico jurídico propio de la investigación pastoral.

1.1. El diagnóstico de la verdad objetiva durante la investigación pastoral

Las múltiples funciones del consultor, quien asesora al cónyuge interesado para preparar la introducción de la demanda matrimonial, deberán tener como «único y común objetivo final: el descubrimiento, la comprobación, la proposición legal de la verdad del hecho objetivo [de la validez o invalidez del matrimonio]». ⁸ Dicho de otra forma, en todos los actos que el consultor administre, con vistas a la eventual introducción de la causa, habrá de tener como único objetivo la verdad del matrimonio. Para ello, el consultor «debe estar en principio convencido de la realidad de la situación en la que se encuentra su cliente respecto al matrimonio, ya cuando

⁷ Cf. C. MORÁN BUSTOS, «Criteri organizzativi dei tribunali e criteri d'azione degli operatori giuridici dopo la promulgazione del M.P. *Mitis Iudex*», en H. FRANCESCHI-M. A. ORTIZ (ed.), *Ius matrimonium II: Temi processuali e sostanziali alla luce del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, EDUSC, Roma 2017, 103.

⁸ Pío XII, Discurso a la Rota Romana, 2 de octubre de 1944, en AAS 36 (1944), 286 [*Lo encerrado entre corchetes es agregado nuestro*].

lo que se pretende es su impugnación, como cuando se trate de defender su validez a ultranza».⁹

En efecto, para que el consultor llegue a estar convencido sobre la verdad objetiva del matrimonio del cónyuge en consulta, deberá administrar un procedimiento técnico previo. El primer presupuesto técnico o el punto de partida deberá ser necesariamente la presunción de la validez del matrimonio (cf. c. 1060). No se trata de un punto de partida opcional o facultativo, sino una presunción impuesta por el derecho que condiciona al consultor a anteponer la validez del matrimonio, aunque el cónyuge en consulta esté convencido en consciencia de la invalidez de su matrimonio.

Enseguida, el consultor procederá a administrar un examen técnico al cónyuge en consulta, para aconsejarlo sobre la posibilidad de introducir o no su causa matrimonial (cf. DC 113 §1; RP 2), según la determinación técnica de la presencia o no del suficiente fundamento jurídico o *fumus boni iuris* (cf. 1504, 1º). En efecto, se trata de un primer parecer técnico, sobre una posibilidad real, que el consultor debería emitir prudentemente, cuando llegara a estar convencido de haber alcanzado el pronóstico de la certeza sobre la validez o invalidez del matrimonio. Si apelamos a la práctica forense, la experiencia confirma que no solo se trata de ofrecer un intento de pronosticar la certeza de la validez o de la invalidez del matrimonio, u ofrecer la esperanza de que mientras se celebre el juicio aparezca más claramente el fundamento jurídico que el consultor sospechaba que existiera, sino de que

⁹ C. DE DIEGO-LORA, «Criterios morales de la actuación de abogados y peritos en las causas matrimoniales», en IC 41 (2001), 241.

la posibilidad de introducir o no la demanda matrimonial sea objetiva. En otras palabras, que el consejo técnico sobre la posibilidad de introducir o no la demanda sea objetivamente fundada sobre argumentos verdaderos de hecho y de derecho que comporten la posibilidad objetiva de demostrar virtualmente la validez o invalidez del matrimonio.

A no ser que el consultor haya encontrado indicios no superficiales, objetivamente relevantes que pongan en duda la validez del matrimonio para proceder a la introducción de una demanda de nulidad matrimonial (dado que su ministerio está al servicio de la verdad del matrimonio, en base y con respeto a la veracidad de la versión de los hechos del cónyuge en consulta, suficientemente examinados, sin manipular ninguno de los elementos de hecho o de derecho que pudieran estar presentes), el consultor tendrá que aconsejar honestamente al cónyuge en el sentido de que «no hay fundamento para la admisión de la demanda si el hecho en que se basa la impugnación, aun siendo del todo verdadero, carece absolutamente de virtualidad para hacer nulo el matrimonio» (DC 122) y, en consecuencia, no es aconsejable emprender una acción procesal.

Por otra parte, si el consultor llegara a descubrir durante la consulta jurídica, que están presentes indicios no superficiales (esto es, elementos notables de hecho y de derecho que la Iglesia considera relevantes para introducir una demanda matrimonial),¹⁰ una vez que hayan sido

¹⁰ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, Decreto Generale sul Matrimonio Canonico, prot. n. 786/90, 5 de noviembre de 1990, art. 56, en *Notiziario della CEI* 24 (1990), 256.

examinados técnicamente estos elementos y el consultor esté convencido de la nulidad, teniendo en mente el *bonum animarum* y la *salus animarum* y evitando la manipulación de la veracidad de los elementos de hecho y de derecho presentes, aconsejará al cónyuge sobre la posibilidad de éxito de la eventual introducción de la demanda matrimonial. Adviértase que este primer parecer jurídico puede ser cierto (al diagnosticar técnicamente la verdad objetiva de la invalidez del matrimonio) pero parcial, puesto que el consultor se ha basado en la versión de los hechos de uno solo de los cónyuges. En efecto, se trata de un pronóstico técnico cierto, pero parcial, que tiene en la base, por una parte, la objetiva presencia del suficiente fundamento jurídico, que es capaz de hacer virtualmente nulo el matrimonio, y, por otra parte, de que existe un modo cierto de probarlo ante el juez.¹¹

En seguida, el consultor deberá disponer que el cónyuge decida si emprende o no la respectiva acción procesal, según el pronóstico técnico aconsejado. En consecuencia, una vez que el cónyuge exprese su voluntad positiva de acusar su matrimonio, el consultor podrá aconsejar técnicamente al cónyuge sobre el modo de proceder, para dar el paso a la individuación jurídica de los elementos útiles, que tienen que ser técnicamente preparados con antelación, para ser propuestos ante el juez (cf. c. 1504; DC 116). A saber, se trata de la preparación técnica de la demanda de nulidad matrimonial, la cual es casi

¹¹ Cf. P. BIANCHI, «Dinamiche e attenzioni nel reperimento e nella raccolta delle prove nelle cause di nullità matrimoniale», en ARCSODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (ed.), *L'istruttoria nel processo di nullità matrimoniale*, LEV, Città del Vaticano 2014, 30-31.

como una *sentencia*¹² parcial, que tiene el valor de *fuentes de verdad* parcial objetiva,¹³ puesto que una de las partes, asesorada por el consultor e invocando el ministerio del juez, exhibe ante este su propia proposición legal cierta acerca de la verdad objetiva de la invalidez de su matrimonio.¹⁴

Por tanto, cuando asesora técnicamente a uno solo de los cónyuges, el consultor cualificado puede realizar, por una parte, un pronóstico técnico acertado, pero parcial, sobre la verdad objetiva de la validez o invalidez del matrimonio; y, por otra parte, también puede preparar técnicamente una proposición legal acertada, pero par-

¹² Cf. D. SALVATORI, «Il rapporto con le parti e i testi (consulenza e interrogatorio): aspetti normativi, deontologici e disciplinari», en *QDE* 25 (2012), 456.

¹³ «Todas las actas del juicio eclesiástico, desde la demanda a las escrituras de defensa, pueden y deben ser *fuentes de verdad*» (JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 4 de febrero de 1980, 174).

¹⁴ En la misma consonancia que el escrito de la demanda matrimonial se encuentra la declaración de las partes, las cuales son verdaderas, pero parciales: «A este propósito y por citación del juez, comparecerán las partes, los testigos y los peritos si los hay, para ser interrogados. El juramento de decir la verdad que se exige a todas estas personas está en coherencia perfecta con la finalidad del sumario; no se trata de dar vida a un acontecimiento que no ha existido jamás, sino de poner en evidencia y hacer valer un hecho acaecido en el pasado y que acaso perdura todavía en el presente. Claro está que cada una de estas personas dirá “su” verdad, que normalmente será la verdad objetiva o una parte de ésta, consideradas frecuentemente desde distintos puntos de vista, coloreada con el tinte del temperamento propio y hasta quizá con alguna alteración, o también mezclada con errores; pero en cualquier caso todos deberán actuar lealmente sin traicionar la verdad que ellos creen objetiva, ni tampoco la propia conciencia» (IBIDEM).

cial, sobre la verdad objetiva de la invalidez del matrimonio. Sin embargo, aunque el consejo técnico del consultor y la demanda judicial sean ciertos, la decisión judicial sobre la declaración de la nulidad del matrimonio es competencia exclusiva del juez eclesiástico (cf. c. 1671, §1 *MIDI*), quien está obligado a escuchar a ambas partes, garantizándoles igualdad de condiciones en juicio, para emitir una sentencia verdadera y justa.¹⁵

1.2. El respeto a la versión del otro cónyuge durante la investigación pastoral

La entrevista con el otro cónyuge es un caso excepcional que se podría verificar durante la investigación pastoral (cf. *RP* 2-5). Solo en caso de necesidad, cuando no se ponga en riesgo al cónyuge interesado y siempre bajo su consentimiento, evitando provocar cualquier confrontación entre los cónyuges. Si llegara a verificarse un encuentro pacífico entre el otro cónyuge y el mismo consultor que asesoró técnicamente al cónyuge interesado, eso sería de mucho beneficio para descubrir, preparar y proponer la verdad sobre el hecho objetivo de la invalidez del matrimonio, porque ayudaría al consultor a tener mayor claridad sobre el pronóstico técnico.

En el caso de que el otro cónyuge esté interesado en participar en la celebración del proceso judicial, para verificar la existencia de su matrimonio, y éste expresara ante el consultor su versión de los hechos y su modo de

¹⁵ «Finalidad inmediata de estos procesos es comprobar si existen factores que, por ley natural, divina o eclesiástica, invalidan el matrimonio; y llegar a emanar una sentencia verdadera y justa sobre la pretendida inexistencia del vínculo conyugal» (Ib., 173).

probarlo, el consultor podría escuchar al otro cónyuge, pues sería útil para él contar con la versión de los hechos de la otra parte, para alcanzar mayor claridad o confirmar su parecer jurídico y modo de proceder. Sin embargo, el consultor debería abstenerse de sugerir técnicamente al otro cónyuge cualquier elemento útil para su eventual participación en juicio, pues para respetar y gestionar la defensa de los intereses del otro cónyuge, en igualdad de condiciones, el consultor tendría que aconsejarlo elegir otro consultor diferente a sí mismo.

La razón de esta abstención y la conveniencia de aconsejar que el otro cónyuge elija otro consultor, para individuar, preparar y presentar cualquier elemento útil para su eventual participación en juicio, de acuerdo con sus propios intereses, radica en la necesidad de respetar, gestionar y garantizar el contradictorio procesal, el cual hace posible que nazca y se desarrolle el proceso formal.¹⁶ En efecto, la búsqueda de la verdad objetiva tiene como marco el proceso judicial equitativo, el cual es un verdadero proceso cuando existen la «dualidad de posiciones jurídicas»¹⁷ y un tercero imparcial (el juez). Dicho de otra forma, cuando se respeta y se procura un saludable contradictorio procesal,¹⁸ el cual es un princi-

¹⁶ Cf. C. M. MORÁN BUSTOS, «El proceso “Brevior” ante el Obispo diocesano», en M. E. OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del papa Francisco*, Dykinson, Madrid 2016, 139.

¹⁷ Cf. *IBIDEM*.

¹⁸ «No se puede concebir un juicio equitativo sin el contradictorio, en otros términos, sin la concreta posibilidad concedida a cada parte de ser escuchada y de poder conocer y contradecir las peticiones, las pruebas y las deducciones aducidas por la parte contraria o

pio de la estructura dialéctica del proceso contencioso,¹⁹ al gestionar que ambas partes, en igualdad de condiciones, exhiban ante el juez su respectiva proposición legal de la verdad del hecho objetivo de la validez o invalidez de su matrimonio.²⁰

1.3. El diagnóstico de la verdad objetiva en el “*processus brevior*” durante la investigación pastoral

Aunque el *processus brevior* es todavía una novedad y su aplicación es extraordinaria, según la reciente experiencia forense, basta decir en este punto que sí es posible aconsejar al cónyuge o a ambos cónyuges sobre la posibilidad de pedir la tramitación de su causa mediante el *processus brevior*, en base a la posibilidad objetiva de la proposición legal de la verdad del hecho objetivo que hace virtualmente inválido el matrimonio, pero el éxito de la causa no depende del pronóstico técnico ni de la buena preparación técnica de la causa. En otras palabras, como lo demuestra la misma experiencia forense, es posible un pronóstico cierto siempre y cuando se cumplan las condiciones de procedibilidad objetivas establecidas por el mismo derecho (cf. c. 1683 *MIDI*), de modo que el grado de complejidad de este pronóstico jurídico es mayor en comparación con el proceso ordinario. Sin embargo, el grado de complejidad para pronosticar el éxito

“*ex officio*” » (JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 26 de enero de 1989, en AAS 81 [1989], 923).

¹⁹ Cf. G. ERLEBACH, «Il giudice e il diritto di difesa delle parti», en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, LEV, Città del Vaticano 2006, 99.

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 28 de enero de 1982, 452.

de la causa no afecta a la verdad objetiva del matrimonio, de manera que, dado que existe la verdad objetiva sobre la validez o invalidez del matrimonio, es posible pronosticarla jurídicamente y sugerir su prueba técnicamente ante el juez. Un argumento válido sobre esta posibilidad es que la decisión judicial del *processus brevior* se encuentra bajo la competencia del Obispo, para «tutelar al máximo grado la verdad del vínculo sagrado»²¹ del matrimonio, puesto que se trata de una causa matrimonial «sostenida por argumentos particularmente evidentes». ²² Por tanto, si la causa es “sostenida”, quiere decir que tales argumentos evidentes han sido sugeridos y preparados previamente por el consultor, según un pronóstico técnico, para ser exhibidos por la parte actora ante el juez (a saber, el Obispo).

Por otra parte, adviértase que, aunque con mayor grado de dificultad sí puede ser pronosticado el éxito de la causa tramitada mediante el *processus brevior*, y aunque esté garantizado el acuerdo entre los cónyuges de manera que no exista riesgo de oposición, la naturaleza del proceso judicial requiere del contradictorio procesal, esto es, la dualidad de posiciones jurídicas, para la búsqueda técnica de la verdad objetiva del matrimonio. En efecto, la posición jurídica de ambos cónyuges que piden de común acuerdo el *processus brevior* es parcial y, en consecuencia, el contradictorio procesal tiene que ser asegurado procesalmente mediante la presencia y las

²¹ FRANCISCO, Carta Ap. en forma de «Motu proprio» *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de Derecho Canónico, 15 de agosto de 2015, en AAS 107 (2015), 959.

²² *IB.*, 960.

actuaciones del defensor del vínculo para la celebración del *processus brevior*.²³

1.4. El principio de libertad e independencia del oficio del juez referido a la investigación pastoral

Para que el juez administre justicia imparcialmente, es esencial a su oficio ser libre e independiente respecto a otros oficios, vínculos familiares o de amistad, interés personal, presión, violencia, etc. que pudieran interferir para emitir una decisión judicial pervertida.²⁴ Aunque el principio de libertad e independencia del oficio del juez puede ser identificado en diversos escenarios del proceso judicial, solo nos limitaremos al escenario de la relación jurídico-procesal entre el oficio del juez y las partes en juicio.

Aunque su oficio sea administrar justicia (cf. c. 1457, §1), el juez no puede iniciar por sí mismo el proceso judicial de declaración de nulidad matrimonial, a no ser que actúe por petición de los cónyuges o del promotor de justicia; dicho de otra forma, el derecho de ejercer una acción procesal para acusar la validez del matrimonio es exclusivo de los cónyuges y del promotor de justicia (cf. cc. 1452, §1; 1501 y 1674, §1 *MIDI*). Al mismo tiempo, la iniciación del proceso judicial requiere de la introducción de una petición formal técnicamente preparada por cualquiera de los cónyuges o por ambos, conforme a derecho, para este fin (cf. cc. 1504 y 1683 *MIDI*). En efecto,

²³ Cf. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, EDUSC, Roma 2016, 117.

²⁴ Cf. C. MORÁN BUSTOS, «Criteri organizzativi dei tribunali», 155.

«el juez no puede juzgar causa alguna si el interesado o el promotor de justicia no han formulado una petición a tenor de los cánones» (c. 1501).

Por tanto, el principio dispositivo de la iniciación del proceso de declaración de nulidad matrimonial excluye al juez tanto de decidir por sí mismo iniciar el proceso como de formular técnicamente la petición judicial. Sin embargo, la exclusión del juez del derecho de acción procesal, cuyo único titular son los cónyuges y el promotor de justicia, es más bien consecuencia de la identidad propia de su oficio judicial, puesto que su identidad impone guardar la prudente imparcial equidistancia entre este y las partes en conflicto, quienes solicitan formalmente la intervención de su ministerio, para que, aceptada la solicitud por el juez, este dirima la controversia, mediante la imposición de su decisión judicial a las partes.

Por otra parte, la carga de la prueba de la nulidad matrimonial es obligación de las partes procesales (a saber: la parte actora y la parte demandada), pues las partes en conflicto están obligadas a probar lo que afirman en juicio (cf. c. 1526, §1; DC 156). Por tanto, la individuación, preparación y proposición de pruebas respecto a lo que afirman corresponde solo a las partes en juicio.²⁵ Por su parte, tanto en el examen de introducción de la demanda judicial como durante la celebración del proceso judicial,

²⁵ A no ser que, una vez iniciada la causa, el juez prevea una injusticia, esto es, una sentencia gravemente injusta, él tiene la facultad de intervenir para evitarla supliendo la negligencia de las partes, presentando las pruebas o excepciones (cf. c. 1452). Sin embargo, se trata de una facultad de suplir a la parte negligente en juicio (cf. c. 1452, §2), mas no de tomar la iniciativa procesal como parte en juicio, lo cual fracturaría la posición imparcial del oficio del juez.

al juez corresponde admitir o rechazar las pruebas (cf. c. 1527; DC 157) y, enseguida, valorarlas libremente. Dado que es el juez ante quien las partes deben proponer las pruebas, éste debe guardar la prudente equidistancia, gestionando un saludable contradictorio procesal entre los cónyuges sobre el hecho controvertido, procurando ofrecer la igualdad de condiciones para que ambas partes propongan sus pruebas de acuerdo con sus respectivos intereses. Al respecto, comenta Llobell:

Cuando un cónyuge propone una prueba es porque la considera útil para demostrar su versión de la realidad. Pero puede manifestar una realidad parcial que, si fuese considerada absoluta, podría llevar a dictar una sentencia injusta. Con frecuencia, tal parcialidad sólo puede detectarla el otro cónyuge, quien posee datos desconocidos para el juez.²⁶

Por tanto, dado que el único fin del proceso es conocer la verdad objetiva sobre el matrimonio, el juez, quien necesita conocer la verdad objetiva para administrar imparcialmente justicia, no puede prescindir del contradictorio procesal²⁷ ni involucrarse con las partes en con-

²⁶ J. LLOBEL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, Rialp, Madrid 2014, 227.

²⁷ «Il contraddittorio svolto con indipendenza è la miglior via per accertare la verità, scopo altissimo ed irrinunciabile, che richiede però un approccio umile. Infatti, pur senza identificarsi con essa, la verità oggettiva è irraggiungibile se si prescinde da quella parte di verità di cui è portatore ogni soggetto coinvolto nella situazione, specialmente nei processi matrimoniali, attesa la natura fallimentare, personalissima ed impersonale dei fatti oggetto di accertamento». M. J. ARROBA CONDE, «Principi di deontologia forense canonica», en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, 141.

flicto tomando parte en el asunto, sino preservarse libre e independiente de las partes en juicio para conocer la verdad objetiva.

Opinamos que el principio de libertad e independencia del oficio del juez no solo se limita exclusivamente a la celebración del proceso judicial, sino también a la etapa previa, es decir, a la investigación pastoral (cf. *RP* 2-5), puesto que, para preservar su absoluta libertad e independencia respecto a las partes, el juez debe siempre evitar involucrarse con cualquiera de las eventuales partes del juicio. En efecto, el juez debe abstenerse de aquella relación jurídico-procesal entre sí mismo y las partes, previa al juicio, en la que evidentemente se pone en riesgo la decisión judicial y la identidad de oficio del juez, a causa del defecto de la imparcial equidistancia, al comprometerse el juez con cualquiera de las partes, en una relación de confianza mutua²⁸, como cuando ejerce funciones de consultor²⁹, provocando también una inevitable confusión de roles (entre el juez y el consultor).

²⁸ Esta relación se verifica cuando, por parte del cónyuge, éste confía al consultor con la máxima sinceridad o verdad los hechos biográficos más relevantes que podrían poner en duda la validez de su matrimonio; y, de parte del consultor, confiando en la versión de los hechos expuestos, discierne con la pericia técnica necesaria sobre tales hechos para evidenciar la verdad sobre la existencia del matrimonio.

²⁹ «La confianza en el abogado personal es como la confianza que se tiene en el médico de cabecera; es algo muy importante y personal; en esto la gente suele tener preferencias fuertes». *Coram* Burke, sent., 15 de noviembre de 1990, en SC 25 (1991), 513 [*traducción del Tribunal Metropolitano de Bogotá*].

1.5. El canon 1448, §2 y DC 67, §2 referidos al oficio del juez durante la administración de la investigación pastoral

Por una parte, el juez no debe negarse a administrar justicia cuando es competente para hacerlo (cf. c. 1457, §1); por otra parte, dada su posición e identidad en el proceso formal como un tercero imparcial, debe administrar justicia imparcialmente, guardando la imparcial equidistancia entre éste y los intereses privados de las partes en juicio. Sin embargo, para armonizar estos dos principios, es necesario recurrir a la deontología del oficio del juez, en la que se contempla que el deber de la imparcialidad del juez va anejo al deber de la abstención voluntaria.³⁰ En efecto, dado que el deber de la imparcialidad del juez lo obliga, desde antes de la celebración del proceso judicial, a excluirse de tomar parte en los intereses privados de las partes llevados a juicio para desempeñar su oficio judicial, debe procurar respetar su posición de tercero imparcial,³¹ manteniéndose «sobre todas las simpatías y sobre todos los prejuicios»³² que las partes llevan a juicio y, en consecuencia, abstenerse voluntariamente del ejercicio de su ministerio cuando se vea afectado por un

³⁰ Cf. A. STANKIEWICZ, «Principi deontologici riguardanti i giudici», en ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (ed.), *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, LEV, Città del Vaticano 2011, 120.

³¹ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 26 de enero de 1984, en AAS 76 (1984), 649.

³² Pío XII, Discurso a la Rota Romana, 2 de octubre de 1945, 256.

interés personal o privado en el asunto,³³ como los establecidos por la ley procesal.³⁴

Tanto el canon 1448, §2 como DC 76, §2 comportan el mandato que afecta a *todo* juez³⁵ de abstenerse voluntariamente de ejercer su oficio, por los motivos de interés personal establecidos en el canon 1448, §1³⁶ y DC 76, §1. Sin embargo, podría también ser posible «qua cumque iusta causa»,³⁷ dicho de otra forma, «siempre que exista un indicio racional de posible parcialidad, que pueda inclinar el ánimo del juez a favor de una de las partes»,³⁸ o sea, no solo conforme a la sospecha de interés personal

³³ Cf. K. LÜDICKE-R. E. JENKINS, *Dignitas Connubii: Norms and Commentary*, CLSA, Alexandria 2006, 128.

³⁴ Cf. A. STANKIEWICZ, «Principi deontologici riguardanti i giudici», 120.

³⁵ «Con la parola giudice s'allude non soltanto al giudice unico, ma anche ad uno, a più o a tutti i giudici del tribunale collegiale, ai giudici istruttori, ai vicari giudiziali ed ai vicari aggiunti, ai giudici diocesani, ai giudici delegati, nonché al giudice laico del tribunale collegiale» (J. CALVO, «Comentario a canon 1448», en *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*. Quinta edizione italiana riveduta e ampliata della 6ª edizione curata dell'Istituto Martin Azpilcueta dell'Università di Navarra, con riferimenti al codice dei canoni delle chiese orientali, alla legislazione italiana e a quella particolare della CEI, Coletti a San Pietro, Città del Vaticano 20155, 969.

³⁶ De acuerdo con la jurisprudencia, el elenco de motivos de abstención no es taxativo, sino demostrativo (Cf. *Coram Bruno*, decr. *Mazarien*, 29 de marzo de 1996, en *Decreta Selecta* 14, 62).

³⁷ X. 2, 28, 36.

³⁸ J. L. ACEBAL, «Comentario al canon 1448», en *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 200117, 760.

(cf. c. 1448, §1 y DC 76, §1),³⁹ sino “siempre” que pueda haber peligro de litigar bajo un juez sospechoso.⁴⁰ Por tanto, dicho indicio de posible pervertimiento de la parcialidad del juez podría ser cualquier sospecha de tener algún interés personal en la causa⁴¹ que esté presente desde la investigación pastoral (cf. RP 2-5).

En cuanto a la sospecha, Ramírez Navalón comenta:

La sospecha no es necesariamente una realidad que haga del juez una persona injusta o parcial, es más bien una opinión de los interesados, que consideran muy difícil que una persona, de cualquier modo implicada en una causa, pueda actuar con imparcialidad, pues nadie puede ser juez en causa propia.⁴²

³⁹ El Papa Pablo VI, en un discurso a la Rota Romana simplemente hablaba sobre “intereses extraños al juicio” (Cf. PABLO VI, Discurso a la Rota Romana, 29 de enero de 1970, en AAS 62 (1970), 113.

⁴⁰ «Quum periculosum sit coram suspecto iudice litigare». X. 2, 25, 5.

⁴¹ Dado que las causas de la abstención son las mismas que las de la recusación, como estudiaremos un poco más adelante, Roberti, al presentar una breve evolución histórica sobre la recusación de juez, menciona que en las Decretales no hay normas determinadas para tales casos, pero que en ellas sí se encuentran muchos ejemplos de causas de recusación puestas contra el juez (que podrían ser interpretados como motivos de abstención voluntaria del juez). Entre estas hay una que es de nuestro especial interés, a saber: «Delegatus etiam datus cum clausula “appellatione remota” recusari potest, si est consanguineus impetrantis, vel si fuit advocatus eius in illa causa» (X. 2, 28, 36). Cf. F. ROBERTI, *De processibus*, I, *De actione, de praesuppositis processibus et sententiae de merito*, Apud Custodiam Librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, In Civitate Vaticana 19564, 423.

⁴² R. M. RAMÍREZ NAVALÓN, Voz: «Recusación», en J. OTADUY-A. VIANA-J. SEDANO (ed.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI, Aranzadi, Pamplona 2012, 781.

Sin embargo, la simple opinión del interesado pasa a ser una sospecha de imparcialidad cuando se trata de una situación objetiva de parcialidad o «subiectiva incapacitate»,⁴³ o sea, cuando el juez «carece de la legitimidad que requiere su oficio en vista de un objetivo desinterés».⁴⁴ Esta sospecha de imparcialidad podría verificarse cuando el juez, antes de ser iniciado el juicio, actúa como consultor. Puesto que el ejercicio del oficio de consultor le exige ser parcial, lo cual no quiere decir que sea injusto, pero si el juez es la misma persona que el consultor, y enseguida, se mantuviera en la misma causa en juicio, sin inhibirse, estaría actuando parcialmente o en condiciones de incapacidad subjetiva y, en consecuencia, estaría actuando de forma injusta.

Por tanto, la razón de la norma podría interpretarse como evitar que, desde antes de que nazca formalmente la relación jurídico-procesal entre el juez y las partes, el juez no se permita poner bajo sospecha de parcialidad,⁴⁵ a causa de la existencia de cualquier indicio de estar a favor o en contra de cualquiera de las partes en juicio, vale decir, siempre que haya un motivo objetivo que amenace la imparcialidad de su ministerio. Por otra parte, también se podría interpretar que la norma tiene como finalidad evitar que el mismo juez provoque la pérdida de la

⁴³ F. ROBERTI, *De processibus*, 426.

⁴⁴ A. STANKIEWICZ, «I doveri del giudice», 318.

⁴⁵ «La parcialidad de un tribunal eclesiástico, o de un juez, tiende a llevar la ley al descrédito y a que los fieles crean que el sistema legal de la Iglesia “institucional” no está pensado para defender los derechos de las personas» (*Coram Burke*, sent., 13 de diciembre de 1989, en *Studia canonica* 25 (1991), 193 [traducción del Tribunal Metropolitano de Bogotá]).

confianza de las partes en la administración de la justicia de la Iglesia.⁴⁶ Y, al mismo tiempo, se puede interpretar que la norma también pretende evitar que el juez sea recusado por sospecha de parcialidad (cf. c. 1449, §1).

1.6. El consultor según DC 113, §2

La normativa extracodicial ha introducido la creación del «*officium seu persona*», esto es, el servicio o la persona que brinde el servicio diocesano o interdiocesano de consulta jurídica, para que cualquier cónyuge pueda dirigirse libremente a esta persona o servicio, para ser aconsejado sobre la posibilidad de la eventual introducción de su demanda matrimonial (cf. DC 113, §1). La intención de la norma es la oferta de un servicio pastoral,⁴⁷ dirigido a los cónyuges en situación de fragilidad, donde puedan acudir libremente para obtener el *consilium* correcto, para decidir introducir o no su eventual demanda matrimonial.⁴⁸ Este particular *consilium* comporta la correcta información que el fiel debería saber para tomar la correspondiente decisión, a saber, el consejo técnico «de *possibilitate et procedendi ratione*» (DC 113, §1).

La misma norma establece que el patrono estable sea quien lleve a cabo este encargo eclesial (cf. DC 113, §3), puesto que el patrono estable puede asesorar técni-

⁴⁶ Cf. P. A. BONNET, «Comentario al canon 1448», en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 20022, IV/1, 925.

⁴⁷ Cf. G. P. MONTINI, «È necessario assicurare il carattere pastorale dei tribunali ecclesiastici», en *Periodica* 98 (2009), 500.

⁴⁸ Cf. K. LÜDICKE-R. E. JENKINS, *Dignitas Connubii: Norms and Commentary*, 200; M. DEL POZZO, «Comentario a DC 113», 374; D. SALVATORI, «Il rapporto», 452.

camente de manera privada a cualquiera de los cónyuges, para aconsejarlos sobre la posibilidad de introducir su causa matrimonial (cf. c. 1490). Para garantizar una adecuada aplicación de la norma, es necesario que sean designados más de uno,⁴⁹ para que la pluralidad⁵⁰ garantice la igualdad de condiciones a las eventuales partes procesuales de ser asesoradas técnicamente por diferentes patronos estables⁵¹ y, en consecuencia, la autonomía del oficio de cada patrono estable o la no simultánea intervención técnica del mismo patrono estable en la administración del *consilium* a ambos cónyuges. Al mismo tiempo, la norma presta especial atención a la ubicación física de la persona u oficina de servicio eclesial de consulta jurídica, la cual debe estar localizada «apud unumquodque tribunal» (DC 113, §1), a saber, no donde se encuentra establecido el tribunal eclesiástico, sino en un sitio aparte.⁵²

Sin embargo, dada la carencia o ausencia de patronos estables, el *consilium* (DC 113, §1; RP 2) puede también ser dado por los ministros del tribunal, de manera que estos pueden ser designados consultores para desempeñar ra-

⁴⁹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, Norme circa il regime amministrativo, 30 de marzo de 2001, art. 6, §1.

⁵⁰ M. DEL POZZO, «Comentario a DC 113», en M. DEL POZZO-J. LLOBELL-J. MIÑAMBRES (ed.), *Norme procedurali canoniche commentate*, Coletti a San Pietro, Roma 2013, 374.

⁵¹ Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La instrucción "Dignitas Connubii" a examen* [Texto castellano y comentario de sus artículos], UPSA, Salamanca 2012, 111.

⁵² Cf. G.P. MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario, I/2, Pars statica addenda post Litteras Apostolicas motu proprio datas Mitis Iudex Dominus Iesus*, PUG, Romae 2017, 419.

rísimamente y excepcionalmente (*expleri contingant*) el servicio pastoral de asesoría jurídica, siempre y cuando, en el caso de que el cónyuge interesado decida introducir su demanda matrimonial, no intervengan en la misma causa desempeñando el oficio de juez o defensor del vínculo (cf. DC 113, §2). Asimismo, dado que se verifica la paridad entre el ejercicio del *officium* cuando se administra el *consilium* de DC 113, §1 y el ejercicio del *officium* de dar el *consilium* que está en la base de la investigación pastoral de RP 2, podría ser aplicable la prohibición de DC 113, §2 a los consultores que llevan a cabo la investigación pastoral.

A. La abstención

La norma establece expresamente que «in causa sive iudicis sive vinculi defensoris ipsi partem habere nequeunt» (DC 113, §2). En lo tocante al juez,⁵³ esta norma ha sido interpretada como una prohibición⁵⁴ para salvaguardar el deber de imparcialidad del juez para administrar justicia, preservándose, desde antes de la celebración del proceso judicial, de tomar parte en los intereses privados que las partes pretenden llevar a juicio.⁵⁵ En efecto, esta norma con fuerza prohibitiva armoniza el deber de la imparcialidad del juez con el deber de

⁵³ En el siguiente número del presente capítulo se tratará lo tocante al defensor del vínculo.

⁵⁴ Cf. G. P. MONTINI, «Il soggetto che conduce l'indagine previa e il giudice del collegio nel processo penale: La valenza del can. 1717, §3, seconda parte», en *Periodica* 103 (2014), 659.

⁵⁵ En el caso de que el juez solo haya prestado los servicios de información o mediación familiar (cf. *Amoris laetitia* 244, en adelante AL), aunque no se verifique la incompatibilidad de oficios, para salvaguardar la apariencia de imparcialidad, el juez debe abstenerse de

la abstención. Por tanto, la interpretación más común es una prohibición que lleva aneja el deber de la abstención del juez.⁵⁶

B. El régimen de incompatibilidad de oficios entre el consultor y el juez en la misma causa

La norma establece que «no pueden ejercerse a la vez [dos o más oficios incompatibles]⁵⁷ por una misma persona» (c. 152). La norma tiene como fuente el canon de la anterior legislación: «Son incompatibles los oficios que no pueden ser desempeñados simultáneamente por la misma persona» (CIC 17 c. 156, §2). En efecto, debido a la norma, se verifica la incompatibilidad de oficios cuando estos «no pueden ejercerse a la vez por una misma persona» (c. 152). La incompatibilidad de oficios puede ser definida haciendo referencia a la misma persona como la

ejercer su oficio, puesto que se expone a sospecha de haber sugerido o propuesto cualquier elemento jurídico (cf. c. 1448, §1).

⁵⁶ Cf. D. SALVATORI, «Il rapporto con le parti e i testi (consulenza e interrogatorio): aspetti normativi, deontologici e disciplinari», en *QDE* 25 (2012), 452; N. SCHÖCH, «Comentario a DC 66», en M. DEL POZZO-J. LLOBELL-J. MIÑAMBRES (ed.), *Norme procedurali canoniche commentate*, 337; C. GULLO, «I procuratori e gli avvocati [can. 1481-1490 CIC; art. 101-103 Instr. “Dignitas Connubii”]», en P. A. BONNET-C. GULLO (ed.), *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l’istruzione “Dignitas Connubii”*, Parte seconda, La parte statica del processo, LEV, Città del Vaticano 2007, 302-303; C. MORÁN BUSTOS, «Criteri organizzativi dei tribunali», 159; M. J. ARROBA CONDE, *Giusto processo e peculiarità culturali del processo canonico*, Aracne, Roma 2016, 164; J. LLOBELL, «Cenni sul diritto di difesa alla luce dell’Istr. “Dignitas connubii”», en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, 60.

⁵⁷ El agregado entre corchetes es nuestro, pero se encuentra antes de la coma del mismo canon.

«imposibilidad por parte del titular de ejercer dos o más oficios simultáneamente».⁵⁸

Aunque se trata de una incompatibilidad legal de oficios, puesto que la misma norma extracodicial prohíbe que la misma persona desempeñe los oficios de consultor y juez en la misma causa (cf. DC 113, §2), más bien se trata de una incompatibilidad de oficios material o fáctica, puesto que son dos oficios que comportan funciones que «no pueden desempeñarse simultáneamente en forma satisfactoria»,⁵⁹ en la misma persona, ya que son funciones que derivan de la naturaleza jurídica de dos diversos oficios,⁶⁰ los cuales deben ejercerse de modo independiente.⁶¹ Por tanto, se trata de una imposibilidad de la persona de no poder ejercer material o fácticamente los oficios de consultor y juez «en toda su extensión».⁶²

En otras palabras, en las causas matrimoniales, aunque ambos oficios tengan el único y mismo objetivo final, son dos oficios que deben desempeñarse de manera autónoma. Por una parte, el juez debe preservarse libre e independiente de las partes en conflicto para administrar justicia de forma imparcial; por otra parte,

⁵⁸ G. INCITTI, VOZ: «Incompatibilidad de oficios», en J. OTADUY-A. VIANA-J. SEDANO (ed.), *Diccionario General de Derecho Canónico IV*, 512.

⁵⁹ J. A. ARRIETA, «Comentario al canon 152», en A. MARZOA-J. MIRAS,-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico I*, 939.

⁶⁰ F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum II, De personis*, Universitas Gregoriana, Romae 19433, 274.

⁶¹ Cf. G. INCITTI, VOZ: «Incompatibilidad de oficios», 513.

⁶² Cf. A. RINNERTHARLER, VOZ: «Acumulación de oficios», en S. HAERING-H. SCHMITZ (ed.), *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico*, Herder, Barcelona 2008, 18.

el consultor debe aconsejar técnicamente a una de las partes para llevar sus intereses personales a juicio. Por tanto, las funciones del oficio del juez, según su naturaleza, deben ser imparciales, mientras que las funciones del oficio del asesor, según su naturaleza, deben ser parciales.

El régimen de incompatibilidad material y legal de oficios entre el consultor y el juez se verifica cuando el consultor ha dado previamente el *consilium* previsto en DC 113, §1, RP 2 y, enseguida, no puede, en juicio, intervenir como juez (cf. DC 113, §2), de modo que la propia norma prohíbe que la misma persona desempeñe ambos oficios en la misma causa (cf. c. 152). El *consilium* que provoca la incompatibilidad de oficios entre el consultor y el juez,⁶³ cuando es la misma persona, es el consejo técnico «de possibilitate et procedendi ratione» (DC 113, §1). En otros términos, la propuesta técnica hecha al cónyuge con ocasión de la consulta jurídica sobre «la proposición del capítulo o capítulos de nulidad o sobre las pruebas a presentar o sobre los elementos que deben ser inseridos en el libelo o sobre cual abogado elegir».⁶⁴ para tomar la decisión y

⁶³ «[...] sed non placet ut eadem persona primum ante inceptam causam munere consiliarii pro parte in causa fungatur et dein tamquam iudex ipsam causam definiat. Valde commendatur ut in Foro N. habeatur unus alterve consiliarius pro partibus prorsus distinctus a ceteris ministris eiusdem tribunalis, ne ipsi iudices simul munera iudicis “super partes” et consiliarii partis in causa exerceant» (SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, Carta, 7 de junio de 2001, prot. n. 31496/00 VT, en *De processibus matrimonialibus* 10 [2003], 193).

⁶⁴ Cf. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, decreto, 12 de septiembre de 2014, prot. n. 47998/13 VT (Apéndice).

preparar la introducción la demanda matrimonial. La razón de la norma de imponer este régimen de incompatibilidad de oficios no solo es que ambos oficios *ex natura rei* deben desempeñarse de manera autónoma para ser ejercidos cada uno en toda su extensión, sino principalmente a causa «del gran riesgo de pervertimiento de la dinámica judicial»,⁶⁵ en la que, entre los ministros del tribunal eclesiástico, el juez es «el protagonista privilegiado»,⁶⁶ puesto que toda la actividad judicial se ordena en función de su decisión judicial,⁶⁷ que, de ser el juez la misma persona que el consultor, podría estar poniendo peligrosamente en riesgo su actividad judicial, atacando «la esencia del proceso judicial [cf. c. 124], es decir, la imparcialidad»,⁶⁸ imponiendo una sentencia injusta a las partes. Por tanto, el consultor y el juez no pueden ser la misma persona en la misma causa.

⁶⁵ G. P. MONTINI, «A dieci anni dall'Istruzione *Dignitas connubii*. La applicazione della *Dignitas connubii* dalla prospettiva della Segnatura Apostolica», en *Periodica* 104 (2015), 388.

⁶⁶ Cf. P. A. BONNET, «Comentario al canon 1447», en A. MARZOJA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico IV/1*, 922.

⁶⁷ «En cuanto a las funciones del juez y a la actividad judicial en la Iglesia, conviene advertir que, prescindiendo del papel directivo que el juez, por su naturaleza, ejercita en todo proceso, él goza, sin duda de una libertad decisoria, que el legislador le concede, y que presupone: la idoneidad y la competencia [cf. can 1420-1421 del nuevo Código]; y la observancia precisa del enjuiciamiento, garantía de la correcta administración de la justicia» (JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 26 de febrero de 1983, en *AAS* 75 [1983], 557-558).

⁶⁸ F. DANEELS, «Una introducción general a la Instrucción *Dignitas connubii*», en *IC* 46 (2006), 54.

C. La validez de la sentencia

El canon 1447 establece que «quien ha intervenido en una causa como juez, promotor de justicia, defensor del vínculo, procurador, abogado, testigo o perito, no puede después válidamente definir como juez la misma causa en otra instancia o desempeñar el oficio de asesor». ⁶⁹ Esta norma tiene como fuente el CIC 17 canon 1571, a saber, «quien vio una causa en un grado del juicio no puede juzgarla en otro grado». En lo tocante al juez, se ha interpretado esta norma del CIC 17 como una prohibición de que el mismo juez no puede juzgar dos veces la misma causa. ⁷⁰ Sin embargo, en lo tocante al juez, el actual canon 1447 «contiene una *prohibición* de actuar tajante: bajo pena de *nulidad* de la sentencia». ⁷¹ En consecuencia, cuando el juez incurre en esta trasgresión disciplinar, se produce *como* una incompetencia absoluta en el juez, ⁷²

⁶⁹ Consta en el proceso de redacción del canon 1447 que no se propuso ninguna otra *fatispecie* de nulidad, sino más bien consta que todos los consultores estuvieron de acuerdo con la formulación del actual canon: «Haec formula omnibus placet». Cf. *Communicationes* 10 (1978), 250.

⁷⁰ Cf. M. CABREROS DE ANTA, «Comentario al canon 1517», en *Código de Derecho Canónico* (1917) y *legislación completa*. Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios, BAC, Madrid 200912, 609.

⁷¹ J. L. ACEBAL, «Comentario al canon 1447», en *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, 760.

⁷² Cf. G. P. MONTINI «Comentario al canon 1447», en *Codice di Diritto Canonico Commentato*. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti. Interpretazione autentiche. Legislazione complementare della Conferenza Episcopale Italiana. Commento. Testo originale dei

que deriva en la nulidad insanable de la sentencia, la cual está tipificada en el canon 1620, 1º, a saber, «fue dictada por un juez absolutamente incompetente».⁷³

Por otra parte, en cuanto a los procesos ordinario y más breve de declaración de nulidad matrimonial, al juez, de acuerdo con DC 36, §1, no le está permitido desempeñar establemente el mismo oficio u otro de los oficios «in duobus tribunalibus ratione appellationis conexis» (DC 36, §1). Según la norma, al juez le está prohibido desempeñar “establemente” el mismo oficio u otro de los oficios determinados en DC 36, §1 en dos tribunales conexos por razón de apelación; pero, al parecer, le está permitido desempeñarlo “ocasionalmente”.⁷⁴ Por tanto, se trata de una incumulabilidad de oficios que afecta de manera directa al juez para desempeñar “establemente” el mismo oficio u otro de los oficios determinados en DC 36, §1 en dos tribunales conexos por razón de apelación.

Al mismo tiempo, al juez también le está prohibido, por el derecho, desempeñar establemente “de modo simultáneo” dos oficios de los determinados en DC 36, §1 en el mismo tribunal (cf. DC 36, §2), salvo en el caso del ejercicio de los oficios de defensor del vínculo y promotor de justicia en un mismo tribunal, pero no en la misma

canoni modificati. Indice analitico, Àncora, Milano 20174, 1176; J. L. ACEBAL, «Comentario al canon 1447», 760.

⁷³ Sin embargo, hay quien es de la opinión de que la nulidad insanable de la sentencia es provocada por el defecto de la falta de la potestad judicial (cf. can. 1620, 2º) pero no por la incompetencia absoluta del juez (cf. can. 1620, 1º). Cf. N. SCHÖCH, «Comentario a DC 66», 337.

⁷⁴ Cf. J. J. GARCÍA FAILDE, *La instrucción “Dignitas connubii” a examen*, 58.

causa (cf. DC 53, §3). Se trata de una prohibición establecida por el derecho de acumular establemente “oficios simultáneos” en una misma persona (cf. CIC 17, c. 156, §2; CIC 83, c. 152) o de la prohibición de la «unión de varios oficios incompatibles en una única persona». ⁷⁵ DC 36, §2 protege no solo el buen funcionamiento del tribunal, sino también la esencial del proceso de declaración de nulidad matrimonial;⁷⁶ esto es, no solo «el ejercicio procesal de la justicia»,⁷⁷ sino también el “ser” instrumento en la búsqueda de la verdad sobre la existencia del matrimonio.⁷⁸

Sin embargo, DC 66, §2 interpreta el canon 1447, introduciendo la novedad de la nulidad insanable de la sentencia, como *a fortiori*, cuando son acumulados, en la misma instancia o en otra instancia en la misma causa (cf. DC 66), el oficio del juez con el oficio de defensor del vínculo, promotor de justicia, procurador, abogado, testigo o perito (cf. DC 66, §2). Esta novedosa propuesta interpretativa del canon 1447 no ha sido acogida de forma unánime, puesto que, por una parte, hay quien opina que la interpretación que DC 66 propone del canon 1447 debería estar incluida en DC 113, §2⁷⁹ y, en consecuencia, en lo tocante a la sentencia, cuando se cometiera el abuso de

⁷⁵ A. RINNERTHALER, *Voz*: «Acumulación de oficios», 18.

⁷⁶ Cf. H. FRANCESCHI, «Comentario a DC 36», en M. DEL POZZO-J. LLOBELL,-J. MIÑAMBRES (ed.), *Norme procedurali canoniche commentate*, 309.

⁷⁷ P. A. BONNET, «Comentario al canon 1447», 921.

⁷⁸ Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana, 28 de enero de 2006, en AAS 98 (2006), 136.

⁷⁹ Cf. K. LÜDICKE-R. E. JENKINS, *Dignitas Connubii: Norms and Commentary*, 127.

la incompatibilidad de oficios entre el consultor y el juez en las causas matrimoniales (cf. DC 113, §2), la sentencia resultaría ser nula (cf. DC 66). Por otra parte, hay quien opina que la propuesta interpretativa en cuestión no es posible, puesto que la nulidad de la sentencia propuesta por DC 66, «no está recogida en el can. 1447»⁸⁰ a causa de la posible interpretación «estrecha debida en materia de nulidad»;⁸¹ dicho de otra forma, «ningún acto puede considerarse nulo si no hay una ley que expresamente diga que ese acto es nulo»⁸² (cf. c. 10).⁸³ Esta segunda postura es la actual práctica jurisprudencial, es decir, la estricta interpretación del canon 1447:

Tantum respicit personam, quae in una instantia tamquam advocatus et in altera tamquam iudex egit. [...] Ad questionem de nullitate solvendam, effertur etiam can. 1448 §1, qui ita sonat: «Iudex cognoscendam ne suscipiat causam, in qua ratione consanguinitatis vel affinitatis in quolibet gradu lineae rectae et usque ad quartum gradum lineae collateralis, vel ratione tutelae et curatelaе, intimae vitae consuetudinis, magnae simultatis, vel lucri faciendi

⁸⁰ J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La instrucción "Dignitas connubii" a examen*, 79.

⁸¹ G.P. MONTINI «Comentario al canon 1447», 1178.

⁸² J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La instrucción "Dignitas connubii" a examen*, 80.

⁸³ Un ejemplo válido sobre una norma prohibente de naturaleza legislativa que produce la nulidad de la sentencia es el can. 1717 §3, a saber, en el proceso penal, el investigador que ha llevado a cabo la indagación previa tiene prohibido, bajo pena de nulidad insanable de la sentencia, después de ser iniciado el proceso penal, ejercer como juez en la misma causa en la que ha ejercido su oficio de investigador (cf. c. 1717, §3). Cf. G. P. MONTINI, «Il soggetto che conduce l'indagine previa e il giudice del collegio nel processo penale», 629.

aut damni vitandi, aliquid ipsius intersit». Ex ipsis verbis canonis ne suspiciat patet violationem legis processualis nullitatem sententiae non inducere.⁸⁴

Se verifica la misma interpretación en el siguiente decreto:

a) En cuanto a la cláusula “no se puede”, mencionada en el art. 113, §2 de DC, esto “no se ha establecido en palabras expresas bajo la sanción de nulidad, diferente de lo que se hace en otros lugares de esta Instrucción”, por ejemplo, el artículo 66, §1 –no puede válidamente después–; art. 66, §2 –no puede válidamente–, art. 81, §1 –ni pueden ser válidamente–; el art. 81, §2 –puede acortarse válidamente–; art. 107, §1 –válidamente renunciar–; el art. 136 –no puede ser cambiado válidamente–.⁸⁵

Por tanto, cuando se verifica la prohibición de incompatibilidad de oficios (cf. DC 113, §2), la sentencia emitida por el juez es válida, pero injusta,⁸⁶ puesto que no puede

⁸⁴ *Coram* Huber, decr. *Osnabrugen-Hamburgen*, 31 de mayo de 2001, en *Decreta selecta* 19, 96.

⁸⁵ *Coram* Erlebach, decreto, 15 de julio de 2014, en SC 50 (2016), 591: «a) as to the clause “cannot”, mentioned in art. 113, §2 of DC, this has not been set in express words under the sanction of nullity, different from what is done in other places of this Instruction, for example, art. 66, §1 –cannot afterwards validly–; art. 66, §2 –cannot validly–; art. 81, §1 –nor can they be validly–; art. 81, §2 –can be validly shortened–; art. 107, §1 –validly renounce–; art. 136 –cannot be validly changed–» (la traducción al inglés es de Augustine Mendonça y la traducción al español es nuestra).

⁸⁶ «Toda sentencia justa de validez o nulidad del matrimonio es una aportación a la cultura de la indisolubilidad, tanto en la Iglesia como en el mundo. Se trata de una contribución muy importante y necesaria. En efecto, se sitúa en un plano inmediatamente práctico, dando certeza no sólo a cada una de las personas implicadas, sino también a todos los matrimonios y a las familias. En consecuencia,

haber un justo proceso si quedara de manifiesto que el juez hubiera actuado parcialmente;⁸⁷ es decir, sin la debida paridad procesual de las partes y la exclusión del contradictorio procesual, el juez estaría imposibilitado para dar a cada quien lo que le corresponde según su derecho.⁸⁸

D. La recusación

Cuando la imparcialidad del juez está bajo sospecha, como en el caso de haber ejercido funciones de consultor (cf. DC 113, §1; RP 2), si no se ha inhibido voluntariamente de desempeñar su oficio de juez (cf. c. 1448, §1), puede ser acusado por el interesado, quien puede ser también el defensor del vínculo, por sospecha de parcialidad en el ejercicio de su oficio de juez (cf. c. 1448, §2; DC 67, §2). La razón de esta norma es que nadie puede ser juez en causa propia (*Nemo iudex in causa propria*),⁸⁹ pues la misma naturaleza del proceso judicial exige que el juez sea

la injusticia de una declaración de nulidad, opuesta a la verdad de los principios normativos y de los hechos, reviste particular gravedad, dado que su relación oficial con la Iglesia favorece la difusión de actitudes en las que la indisolubilidad se sostiene con palabras, pero se ofusca en la vida» (JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 28 de enero de 2002, en AAS 94 [2002], 344).

⁸⁷ En las Decretales de Gregorio IX consta una causa de recusación, en la que no se menciona la nulidad de la sentencia, sino sobre el peligro de litigar bajo un juez imparcial, esto es, injusto (Cf. X. 2, 28, 36).

⁸⁸ «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (D. 1,1,10).

⁸⁹ «Ex natura rei iudex ipse qui recusatur, nisi agatur de recusatone omnino et evidenter frivola, non potest esse iudex de causa incidente, cui recusatio originem praebet, esset enim iudex in cau-

imparcial y libre e independiente de los intereses privados que las partes llevan a juicio.⁹⁰

Los motivos de la recusación (cf. c. 1449, §1) son los mismos del canon 1448, a saber, los mismos que los de la abstención (cf. c. 1448, §1; DC 113, §2), es decir, cuando el juez tenga algún interés en el asunto (cf. c. 1448, §1). La acusación de recusación o *exceptio suspicionis* puede interponerse ante el vicario judicial (cf. c. 1449, §2), o sea, ante el superior jerárquico. Sin embargo, antes de la resolución del incidente de recusación, todos los actos realizados por el juez son válidos (cf. DC 70, §2), a no ser que la parte interesada pida que sean rescindidos tales actos (cf. DC 70, §2) en el plazo de diez días desde que fue admitida la recusación. Y, en consecuencia, una vez admitida la recusación, la cual debe ser resuelta *expeditissime* (cf. c. 1451, §1), «deben cambiarse las personas, pero sin cambiar el grado del juicio» (c. 1450). En otros términos, el vicario judicial designará otro juez libre de sospecha para tratar la causa en el mismo tribunal.

E. El abuso

En la práctica, la norma de DC 113, §2 no suele ser observada. Al respecto, Burke comenta firmemente:

sa propria» (F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum*, IV, *De processibus*, 133).

⁹⁰ Cf. SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA, Decreto, 12 de septiembre de 2014, prot. n. 47998/13 VT (apéndice): «iudex, et a fortiori, Vicarius iudicialis ac praeses in collegio, animum ab omni partium studio alienum non solum habeat oportet, sed etiam ab omni partialitatis specie».

Para salvaguardar la imparcialidad del proceso, cualquier ministro del tribunal que provea la información preliminar a una de las partes [sobre la naturaleza, propósito y funcionamiento del tribunal, e información general sobre los capítulos de nulidad] y, por consiguiente, establezca así una cierta relación con la parte asistida, no puede tomar parte en la misma causa como juez o defensor del vínculo. Por otra parte, si alguno de los abogados del tribunal desempeña este servicio, él o ella puede, en seguida, ejercer el oficio de abogado de la parte actora.⁹¹

Al parecer, la clave de la interpretación del texto se encuentra en la expresión «estableciendo una cierta relación con la parte». Esta sugiere que, en la práctica, algún ministro del tribunal no solo administra la información requerida por la parte interesada, sino que también propicia o crea una relación de confianza, con un interés determinado. En otro texto, Burke afirma:

Desafortunadamente la Signatura Apostólica encuentra todavía situaciones en las cuales el tribunal juega un rol de abogado para la potencial parte actora. Por un equivocado deseo de ayuda, el tribunal dice a la parte: “denos la más amplia información posible sobre su matrimonio, y nosotros la examinaremos para ver si hay una base para la nulidad y, si se encuentra tal base, redactaremos la petición que después firmará. Este modo de operar es muy

⁹¹ R. L. BURKE, «The Nullity of Marriage Process as the Search for Truth», en *ME* 129 (2014), 133-134: «[...] in order to safeguard the impartiality of the trial, any tribunal minister who provides such preliminary information to a party, thus establishing a certain rapport with the party, cannot then take part in the concrete cause as judge or defender of the bond. On the other hand, if one of the tribunal advocates provides this service, he or she can then act as the petitioner's advocate» (*la traducción es nuestra y el agregado entre corchetes se encuentra antes de la coma en el mismo texto*).

diverso de la simple oferta de información general sobre el modo de preparar el libelo y de la presentación del elenco de abogados disponibles".⁹²

Burke denuncia una práctica que evidencia la parcialidad del tribunal, en la búsqueda de la verdad objetiva, puesto que el mismo tribunal desempeña la función de abogado,⁹³ haciendo uso interesado de la información expuesta por la parte, obtenida mediante la confianza ganada gracias al argumento de la oferta de ayuda pastoral con ocasión de la consulta. En cambio, Robbins opina lo contrario:

[...] una persona que informa a la parte sobre los procesos no puede desempeñar el oficio de juez o defensor del vínculo en el caso de la parte que ha asistido. La razón para esto, él [Burke] sugiere, es porque ha sido establecido una relación entre el juez y la parte. En mi opinión, este

⁹² R. L. BURKE, «Introduzione ai lavori», en H. FRANCESCHI-M.A. ORTIZ (ed.), *Ius matrimonium: Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, 16: «Purtroppo la Segnatura Apostolica incontra ancora situazioni nelle quali il tribunale gioca il ruolo di avvocato per le potenziali parti attrici. Per un malinteso desiderio di aiuto, il tribunale in pratica dice alla parte: "Ci dia più ampia informazione possibile sul suo matrimonio, e noi la esamineremo per vedere se c'è una base per la nullità, se c'è tale base, redigeremo la petizione che lei poi sottoscriverà. Questo modo di operare è ben diverso dalla semplice offerta di informazione sul modo di preparare un libello e dalla presentazione di un elenco di avvocati disponibili» (la traducción es nuestra).

⁹³ Cf. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, Carta, 7 de junio de 2001, prot. n. 31496/00 VT, 193; G. READ, «Dignitas connubii: Instruction to be observed by diocesan and interdiocesan tribunals in handling causes of the nullity of marriage: An Introduction Comment», en *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter* 142 (2005), 35.

artículo de DC, toma las provisiones del CIC que hacen referencia al interés personal del juez, para aplicarlas en un nivel irreal.⁹⁴

Más adelante, Robbins afirma:

Es una realidad que, en estos casos, algunos interesados revelarán adicionales detalles de información personal sobre su personalidad o hechos de su matrimonio, únicamente cuando ellos hayan establecido un nivel de confianza con el personal del tribunal. Estos detalles adicionales pueden ser cruciales para resolver el caso. [...] Esto no significa que el juez sea parcial a favor de la nulidad. Esto significa que el juez está reconociendo indicios de nulidad [...] Tener que establecer una entrevista previa puede ser extremadamente útil para descubrir la verdad. Esto no conduce automáticamente al juez a la parcialidad de su oficio en el caso.⁹⁵

⁹⁴ P. ROBBINS, «Comment and Reflections on Cardinal Burke's Article: The Nullity of Marriage Process as the Search of the Truth», en *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter* 181 (2015), 66: «[...] a person who gives information to a party about the process cannot then act as a judge or defender of the bond in that party's case. The reason for this, he suggests, is because a rapport has been established between the judge and the party. In my opinion, this article of DC takes the provisions of the Code concerning the personal interest of the judge to an unrealistic level» (la traducción es nuestra).

⁹⁵ P. ROBBINS, «Comment and Reflections», 67: «It is reality with these cases that some applicants will reveal some of the more personal aspects of their personalities or facts of their marriage only when they have established a level of trust with tribunal person. These more personal matters can be crucial to the outcome of a case. [...] That does not mean that the judge is biased in favour of the nullity. It simply means that the judge is recognising indications of nullity [...] To have that established before the interview can be extremely

Este modo de proceder evidencia que el juez o cualquier ministro del tribunal, cuando cuestiona y examina exhaustivamente a la parte interesada, en las consultas previas a la introducción de la causa, en búsqueda de indicios no superficiales que estén en la base de la demostración de la nulidad matrimonial, desempeña la función de abogado de la parte (*It simply means that the judge is recognising indications of nullity*), cuyo oficio *ex natura rei* es siempre *pro parte* y, en esta especial práctica, *pro nullitate*. Aunque el juez puede mantenerse desinteresado y objetivo para juzgar la misma causa que él mismo aconsejó, en esta práctica, la parcialidad del juez consiste en que, antes del inicio del proceso, el juez ha entrevistado a la parte actora, con el pretexto de indagar la verdad sobre la validez del matrimonio, para identificar indicios de nulidad matrimonial. Por consiguiente, no se trata de una entrevista *pro veritate*, sino *pro nullitate*.⁹⁶

helpful to discover of the truth. It should not automatically lead to the judge being disbarred from acting in the case» (*la traducción es nuestra*).

⁹⁶ Cabe hacer mención de otra práctica, en la que han incurrido algunos tribunales, cuando se adelanta la fase instructora mediante la aplicación de cuestionarios preelaborados: «Pars conventa epistula, die 21 februarii 1990 ad Tribunal transmissa, causae nullitatis, a marito suo propositae, sese opposuit atque sessionem pro lite expetivit pro novo capite nullitatis forte adducendo: “I wish to be personally present at the session for determining what the new grounds would be”. Actor enim iam prius causam nullitatis introduxerat ob defectum discretionis iudicii in utraque parte, quae tamen negativa decisione dimissa est. At Praeses petitioni Conventae ad normam iuris manifestatae [cf. can. 1677 §2] non satisfacit. Immo totum processum illegitimo modo confecit, quia ope commercii epistolaris tantum, nempe “to answer a questionnaire for us”, partium ac testium declarationes collexit, scilicet contra praescripta canonum de

Se deduce que esta práctica acarrea las siguientes incongruencias:

-En primer lugar, se está poniendo en riesgo toda la actividad judicial, puesto que, de la imparcialidad del juez, depende tanto la celebración de un justo proceso como, en último término, la decisión judicial, la cual, al no alcanzar el objetivo (a saber, la verdad objetiva sobre la validez del matrimonio) resultaría ser injusta;

-por otra parte, la entrevista previa al inicio del proceso, cuando es dada por quien eventualmente será el juez de la misma causa, evidencia la incompatibilidad de oficios (cf. DC 113, §2), puesto que, por un lado, el abogado, aunque debe actuar *pro veritate*, debe desempeñar su oficio en equilibrio con los intereses de la parte, es decir, *pro parte*; y, por otro lado, el juez debe desempeñar su oficio *pro veritate* desde antes del inicio de la celebración del proceso, esto es, observando la debida equidistancia entre él y las partes en conflicto desde antes de que nazca el proceso;

-la práctica en cuestión, desde la perspectiva deontológica, evidencia en el ministro del tribunal su imprudente posición ante las partes, quienes eventualmente han de llevar sus intereses al juicio, puesto que, el ministro del tribunal está obligado deontológicamente a preservarse imparcial y a asegurar la apariencia de imparcialidad que exige su oficio en relación con los intereses de las partes y ante la sospecha de cualquier tipo de interés y parcialidad. Esto es, la obligación deontológica del juez

partium ac testium examine iudiciali [cann. 1534, 1558-1571]» (*Coram Stankiewicz, decr. Elpasen*, 3 de abril de 1992, en *Decreta selecta* 10, 62-63).

es sobre todo la de mantenerse imparcial frente al interés de la parte actora de conseguir la declaración de nulidad matrimonial, evitando poner en riesgo la confianza de ambas partes en la administración de la justicia en los tribunales eclesiásticos.

Por tanto, un creíble servicio de consulta jurídica a ambas partes del proceso no es facilitar la declaración de la nulidad matrimonial, sino respetar el régimen de oficios que intervienen en el proceso y servir a la búsqueda de la verdad objetiva del matrimonio mediante el cumplimiento de las normas disciplinares que deben observarse en los tribunales para garantizar a los fieles un justo proceso.

F. La sanción

Cuando el vicario judicial admite la causa a juicio y, luego, nombra juez a la misma persona que desempeñó el oficio de consultor en la misma causa, éste debe abstenerse de ejercer su oficio de juez (cf. c. 1448, §2; DC 67, §2 y 113, §2); de lo contrario, puede ser recusado por el interesado (cf. c. 1449, §1). Pero también cabe la posibilidad de que, si el juez aceptara juzgar la causa, no habiendo respetado la prohibición impuesta por la norma (cf. DC 113, §2), estaría actuando parcialmente o en condiciones de incapacidad subjetiva y, en consecuencia, cometería un abuso, pervirtiendo la esencia del proceso judicial al emitir una sentencia imparcial o injusta. Aunque hay normas prohibitivas que llevan explícitamente anejas sanciones y también hay prohibiciones legales que no las llevan, estas últimas pueden ser comprendidas en la

categoría jurídica de abusos.⁹⁷ La comisión del abuso de la no abstención del juez puede merecerle una sanción disciplinaria (cf. c. 1457, §1), siendo el Obispo Moderador del tribunal o el grupo de Obispos los competentes para imponer las oportunas medidas disciplinarias y, si el caso lo requiere, la remoción del oficio (cf. DC 75, §2). Por su parte, el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica interpreta con rigor la prohibición por incompatibilidad de oficios entre el consultor y el juez, llegando a imponer por decreto la remoción del oficio al juez que ha cometido dicho abuso.⁹⁸

1.7. El juez y la prestación de los servicios eclesiales de información y mediación familiar

Dado que el servicio eclesial de información también es parte del *munus consulendi ecclesiae* (cf. AL 244), a saber, el servicio de orientación a ambos cónyuges en situación de fragilidad respecto a una primera noticia sobre la vía judicial, el juez puede administrar personalmente este

⁹⁷ Cf. M. J. ARROBA CONDE, «Deontologia e norme processuali», 70.

⁹⁸ Cf. SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA, decreto, 12 de septiembre de 2014, prot. n. 47998/13 VT (apéndice): «Re sedulo considerata in Congressibus coram infrascripto Cardinali Praefecto diebus 20 septembris 2013 et 12 septembris 2014 habitis, **decrevit: Rev.mum Vicarium iudiciale Fori Regionalis N., D.num nempe X, ab exercitio muneris Vicarii iudicialis a die 15 octobris 2014 ad diem 15 ianuarii 2015 suspendendum esse ac facto suspendi; Eundem Rev.mum Virum monendum est facto moneri ne in posterum contra praescriptum art. 113 Instructionis Dignitas connubii agat. De activitate ac ministris praedicti Tribunalis necnon de muneribus Rev.mi D.ni X a die 15 octobris 2014 ad diem 15 ianuarii 2015 hoc Supremum Tribunal instructiones foras dabit**».

servicio eclesial sin poner en riesgo la imparcialidad de su oficio.⁹⁹ A no ser que, durante la consulta informativa, previa al juicio, el juez sugiriera a cualquiera de los cónyuges el capítulo de nulidad aplicable al matrimonio en cuestión o propusiera las pruebas idóneas para ser presentadas o sugiriera algún elemento jurídico propio del libelo (cf. DC 113, §1; RP 2) pues, de ser así, estaría trasgrediendo la prohibición de oficios incompatibles (cf. DC 113, §2). Lo mismo sucede con el servicio eclesial de mediación familiar, el cual también es parte del *munus consulendi ecclesiae* (cf. AL 244), que puede ser administrado personalmente por el juez cuando los cónyuges en conflicto se lo pidan para facilitar la comunicación entre ellos, para conquistar acuerdos en materia familiar contenciosa,¹⁰⁰ a no ser que el juez, al dar la consulta de mediación familiar, otorgara elementos propios de la consulta jurídica (cf. DC 113, §1; RP 2). Todo parece indicar que el juez puede administrar personalmente los servicios eclesiales de información y mediación familiar siempre y cuando no sugiera o proponga cualquier elemento jurídico (DC 113, §1; RP 2).

Sin embargo, dado que el juez está obligado deontológicamente a «evitar la pérdida en la confianza en la ad-

⁹⁹ Cuando el otro cónyuge es llamado a juicio por el juez, éste debe informarle y ayudarle a comprender la importancia sobre su derecho de defensa en juicio (cf. c. 1507). Cf. P. MONETA, «Il diritto alla difesa tecnica», 87. Por ello, se debe ayudar al otro cónyuge a comprender que tiene derecho a elegir un abogado o a no tener abogado, si así lo desea (cf. c. 1481, §1). Cf. *Coram Burke*, sent., 15 de noviembre de 1990, en SC 25 (1991), 513.

¹⁰⁰ «[...] L'indipendenza giudiziale è perfettamente compatibile con quell'opera di mediazione per ricomporre la convivenza matrimoniale». J. LLOBELL, «Cenni sul diritto di difesa», 60.

ministración de la justicia»,¹⁰¹ en el caso de dar a cualquiera de los cónyuges la información general o la mediación familiar, aunque no se verifique la incompatibilidad de oficios (cf. DC 113, §2), debería abstenerse de desempeñar su oficio de juez para evitar cualquier apariencia de parcialidad. Esto es, cuando con ocasión de la asistencia personal en la que otorgó la información general o la mediación familiar, el juez podría suscitar la sospecha de haber sugerido o propuesto cualquier elemento jurídico (cf. DC 113, §1; RP 2).

¹⁰¹ J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La instrucción "Dignitas connubii" a examen*, 81.

JURISPRUDENCIA

EXC.MO P. D. ANTONIO STANKIEWICZ
NULIDAD DE MATRIMONIO

RICHMONDENSE

Error acerca de la indisolubilidad

SUMARIO

-1.2.3.4.5. Resumen de los hechos. -**En derecho:** 6. Sobre la impugnación del matrimonio por parte de acatólicos. -7.8.9.10.11. Principios de derecho sobre el error determinante de la voluntad, aplicado sobre todo a la indisolubilidad del matrimonio. -12. Sobre la comprobación. -**En los hechos:** 13. Hace falta examinar la causa con más profundidad en el presente grado. -14. Entre los familiares del varón actor se dieron varias disoluciones del vínculo matrimonial. -15. El mismo Actor hasta el momento presente ha vivido dos divorcios. -16. Fuertemente deseado por el mismo, el éxito feliz del matrimonio junto con la proyectada disolución del vínculo, se han dado en su ánimo al mismo tiempo. -17. En la disposición interna del ánimo del varón Actor no se trataba de mero pensamiento intelectual, sino de la intención de realizar un matrimonio disoluble. -18.19. Con los testigos se consolidan las afirmaciones y se resuelven las dificultades. -20. La decisión es a favor de la nulidad.

Sentencia definitiva del día 18 de junio de 2008¹*

1. **Resumen de los hechos.** Inocencio, actor en la causa, de 23 años, e Ida, parte demandada de 26, ambos pertenecientes a la religión Bautista, durante el periodo en el que trabajaban en un taller de arcos clásicos cele-

¹ *RRTD 100 (2016), 193-205, 395-422.

braron matrimonio ante el ministro de su religión en la ciudad de Lugo el día 20 de julio de 1977, después que el varón obtuviera sentencia de divorcio de su precedente vínculo conyugal contraído con Laura, también de religión Bautista.

Instaurada inmediatamente entre los nuevos esposos la convivencia conyugal fue bendecida con el nacimiento de dos hijos y se prolongó entre varias dificultades de la vida común por 14 años.

En este tiempo, apenas alumbrado por la esposa el segundo hijo, el esposo actor se sometió a una operación de vasectomía con el fin de evitar una posterior procreación de la prole. El esposo con motivo de ansiedades y frustraciones, procedentes de causas varias, cayó en una severa forma de alcoholismo, razón por la cual fue abandonado en dos ocasiones por su mujer.

Finalmente, durante el año 1991, la mujer se trasladó definitivamente con sus hijos a casa de sus padres con la intención de no volver con su marido. El esposo, sin embargo, después de un largo y sinuoso proceso de divorcio obtuvo sentencia civil el día 14 de septiembre de 1994, que sancionó la disolución de la vida conyugal con un término perentorio, esto es: "sobre la causal de que las partes habían vivido separados y apartados, sin cohabitación y sin interrupción, por un periodo de un año".

2. Con el fin de poder legítimamente casarse con una mujer católica, el varón actor pidió la declaración de nulidad de su matrimonio ante el Tribunal Eclesiástico Richmondense el día 5 de mayo de 1995, sin haber indicado de modo definido el capítulo de la acusada nulidad.

El Vicario judicial del mencionado Tribunal, competente sólo por razón del domicilio del actor, actuando como juez único, y tras requerir el consentimiento del Vicario judicial del Tribunal Quercopolitano (can. 1673, n. 3), competente en razón del lugar donde se celebró el matrimonio y el domicilio de la parte demandada (can. 1673. nn. 1-2), admitió el día 18 de octubre el libelo presentado por el actor.

El juez único, después de citar a la parte demandada y al Defensor del vínculo, estableció de oficio el día 15 de noviembre de 1995, la siguiente fórmula del dubio: «Si acaso la nulidad del presente matrimonio consta por las causales que el actor celebró el matrimonio sujeto a un error tal que determina la voluntad acerca de la indisolubilidad (can. 1099); o que el actor excluyó la permanencia del consentimiento por un acto positivo de la voluntad (can. 1101, §2); o que el actor y/o la convenida padecían un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar (can. 1095, n. 2)».

También el mismo día el citado juez notificó la fórmula del dubio a ambas partes y dispuso la ejecución de la causa, si bien la ley procesal establece que debe hacerse diez días después de la notificación del decreto de concordancia del dubio (can. 1677, §4).

3. La instrucción de la causa, en parte ha sido realizada por la convalidación de documentos que, junto con el libelo, fueron presentados por el actor, y en parte también por adquisición de las respuestas escritas del actor y de sus tres testigos, esto es, de la madre, de la tía y del tío, las cuales fueron ejecutadas por orden del mismo

juez por medio de relación epistolar con la Cancillería del Tribunal de primera instancia.

La parte demandada, si bien a instancia del Tribunal por tres veces vía telefónica había respondido, fue declarada por el juez único ausente del juicio. La misma manifestó entonces su deseo de cooperar con el Tribunal en la causa con estas palabras: «Este [proceso] me tiene molesta». «Sí quiero responder y sí tengo testigos. Necesito hablar con alguien sobre esto».

Declarada la ausencia de la parte demandada, el juez único publicó las actas el día 12 de enero de 1996, concediendo facultad a las partes: «para examinar en la sede del Tribunal las actas que todavía no conozcan y para proponer cualquier nueva prueba».

Posteriormente, omitido el decreto de la conclusión de la causa (cf. can. 1599, §3), el mismo juez, habidas las animadversiones del Defensor del vínculo, pronunció sentencia definitiva el día 26 de abril de 1996, que declaraba la nulidad del matrimonio por el capítulo de error que determina la voluntad acerca de la indisolubilidad del vínculo (can. 1099), juzgó negativamente sin embargo el resto de capítulos de nulidad, esto es, tanto por exclusión de la indisolubilidad por parte del actor (can. 1101, §2), «como por grave defecto de discreción de juicio por parte de ambos» (can. 1095, n. 2).

4. Habiendo apelado la parte demandada contra la sentencia de primera instancia que había declarado la nulidad de su matrimonio, la causa fue legítimamente transmitida al Tribunal de la Rota Romana.

Recibidas y examinadas las animadversiones del Defensor del vínculo, invitadas pues las partes a intervenir

en este proceso breve conforme al can. 1682, §2 no enviaron sus animadversiones; los Padres en la sesión del día 30 de mayo de 1997 establecieron que, después de dilatar la ratificación de la sentencia de primera instancia, se pidiera al Tribunal Richmondiense informaciones sobre el estado canónico del precedente vínculo matrimonial del varón actor, únicamente disuelto por el divorcio civil, que le ataba antes de contraer matrimonio con la parte demandada.

Debe constar que el Vicario judicial del citado tribunal presentó las oportunas explicaciones sobre la cuestión que, junto con las actas del proceso documental en la causa del precedente matrimonio del actor, transmitió a N.A.T.

Estas actas demuestran que el primer matrimonio del actor contraído en diciembre de 1974 en Georgia con Laura, igualmente adscrita a la religión Bautista, por impedimento de ligamen de parte de la citada mujer, fue declarado nulo el día 26 de octubre de 1975, por el mismo Tribunal Richmondiense. La misma cuando se casó con el actor, como consta en auténtico documento, todavía se encontraba ligada por el precedente vínculo matrimonial celebrado con Alberto en la ciudad de Miami en enero de 1968, igualmente ante un ministro acatólico.

5. Aclarada pues de algún modo esta controversia, el Turno rotal en sesión del día 27 de noviembre de 1997, acometió la cuestión preliminar de la confirmación de la sentencia apelada de primera instancia.

Sin embargo, los padres no han podido confirmar por decreto la citada sentencia conforme al can. 1682, §2 sobre todo a causa de las diversas dificultades de índole probatorio. Pues la instrucción de la causa fue hecha en

forma bastante genérica y superficial, teniendo en cuenta que los testigos respondieron al escrito sólo privadamente en sus casas, en el modo de proceder acostumbrado en ese mismo lugar, si bien las leyes canónicas ordenan lo contrario (cf. cann. 1558-1571), es decir en modo extrajudicial sin la presencia del juez y del notario. Además, las preguntas dirigidas a los testigos no iban directamente especificadas en lo que se refiere al capítulo del error que determina la voluntad. Del mismo modo el examen judicial del varón actor, sobre los capítulos de nulidad de matrimonio, que hubiera servido para completar su lagunosa exposición preliminar, antes del proceso canónico fue igualmente descuidado.

Después del reenvío de la causa a proceso ordinario de segundo grado con el decreto del Turno rotal del día 27 de noviembre de 1997, a instancia del Patrono de oficio del actor, ha sido ordenada una instrucción suplementaria, en la que el varón actor y dos testigos por él presentados han sido de nuevo escuchados judicialmente.

Si bien la parte demandada respondió: «que ella quiere cooperar», sin embargo durante el proceso rotal renunció a hacer sus declaraciones. Así lo expone el Vicario judicial del Tribunal Quercopolitano, «hemos intentado repetidamente buscar la cooperación de Ida en este examen, pero ella rechaza ser entrevistada. Hemos tratado explicarle en qué consiste el concepto del proceso de nulidad; pero ella afirma que todavía no puede entender el concepto».

Publicadas por tanto las actas del suplemento de instrucción, recibidos y examinados los escritos de defensa, tanto en favor del vínculo, como el del actor, ahora

Nosotros debemos responder en este segundo grado del juicio al dubio concordado según la siguiente fórmula: *Si consta la nulidad de este matrimonio, en el caso, por error que determina la voluntad acerca de la indisolubilidad matrimonial por parte del varón actor (can. 1099).*

6. En derecho. Dado que en esta causa se trata de la discusión jurídica de la nulidad de un matrimonio celebrado por dos bautizados acatólicos, en primer lugar, nos preguntamos, si dos cónyuges acatólicos son hábiles para impugnar su matrimonio ante el tribunal de la Iglesia católica, con el fin de obtener la legítima declaración de nulidad; así pues, si esto es así, veamos qué derecho sustancial o substantivo y procesal debe ser aplicado por el juez en tal caso.

Según nuestro derecho, tanto los bautizados fuera de la Iglesia católica, como los no bautizados pueden actuar en el juicio eclesiástico, pero cuando son llamados en el juicio deben responder conforme a nuestro derecho (can. 1476). Por tanto, la ley eclesiástica lo garantiza, no porque otorgue a los mismos capacidad de ser parte, por tener personalidad jurídica propia en fuerza de la recepción del bautismo o de la incorporación en la Iglesia católica (cann. 96; 204, §1), sino por personalidad participada, motivo por el que pueden impugnar su matrimonio en el foro eclesiástico (cf. can. 1501) con el fin de obtener una aclaración sobre su estado de libertad para poder celebrar nupcias canónicas con parte católica (cf. coram infraescrito Ponente, sentencia del 25 julio 2002, en causa Arundellien-Brichtelmestunen, n. 4).

Por este motivo el juez eclesiástico sólo puede tratar y definir aquellas causas de nulidad del matrimonio de los bautizados acatólicos o de los no bautizados, en las

cuales convenga que sea comprobado al menos el estado libre de una de las partes ante la Iglesia católica (art. 3, §2 Instr. *Dignitas connubii*), pero no para conseguir otros justos fines.

Las causas para declarar la nulidad del matrimonio de los acatólicos deben ser tratadas según *el derecho matrimonial propio* de la Iglesia o Comunidad eclesial a la que los mismos pertenecían en el momento de la celebración de las nupcias. Pero si la Comunidad eclesial carece de derecho propio, debe ser aplicado *el derecho matrimonial por ella acostumbrado* (artt. 4, §1, n. 1; 2, §2, nn. 1-2 Instr. *Dignitas connubii*), aplicados sin embargo los principios del derecho divino natural y positivo de los elementos esenciales y constitutivos del matrimonio, que sobre la delimitación de la incapacidad psíquica y los vicios del consentimiento son expuestos auténticamente por las leyes canónicas (cf. cann. 1095-1104). Finalmente, las causas de nulidad de matrimonio de los acatólicos deben ser tratadas y definidas por el Tribunal Eclesiástico según las normas procesales canónicas (cf. art. 4, §2, n. 1 Instr. *Dignitas connubii*).

7. En cuanto al capítulo de nulidad tratado en la causa, esto es al error sobre la indisolubilidad matrimonial que determina la voluntad (can. 1099), debe ser vista no solo la conexión de tal error con la voluntad, sino sobre todo su desordenado y determinante influjo en el consentimiento o voluntad matrimonial (cf. can. 1057, §2).

En primer lugar, debe ser analizado, que el error que determina a la voluntad, no se encuentra solamente en *la dimensión especulativa*, que gobierna el mero asentimiento de la mente hacia lo falso (S. Thomas Aq., *De Malo*, q. 3, a. 7; A. Llano, *Filosofía della conoscenza*, tr. it., Firenze

1987, p. 58), la aprobación de lo falso como verdadero (*Suppl.*, q. 51, a. 1), o el perverso juicio de la razón (*ibid.*, q. 51, a. 2), sino *que debe operar totalmente en la dimensión práctica*, esto es, provocando y promoviendo propensiones e inclinaciones de la voluntad hacia el objeto señalado por el falso juicio de la razón. Pues «la razón práctica juzga y toma decisiones en materias prácticas», porque «porque no solo dirige los actos externos sino también las pasiones inferiores», mientras «la voluntad tiende hacia lo que la razón ya ha juzgado» (S. Thomas Aq., *Summa Theologica*, I-II, q. 74, a. 6-7).

Dado que ciertamente el error ejerce su influjo en el proceso volitivo en cuanto juicio falso sobre lo desconocido a causa de una representación corrupta de la realidad, también induce a la discrepancia entre la voluntad formada por el juicio erróneo y manifiestamente declarada, y la voluntad hipotética o interpretativa, que se tendría, si el error no estuviera presente. Sobre esta cuestión los dictámenes de la antigua jurisprudencia romana y de las constituciones imperiales expresan la voluntad viciada o totalmente ausente en el error sustancial con las siguientes palabras: «ciertamente es nula la voluntad de quien está en error» (Pomp. Dig. 39, 3, 20); «la voluntad de quien está en error sea nula» (Impp. Diocletian. et Maximinian. CI. 1, 18, 8, a. 294); «que sea nulo el consentimiento de quien está en error» (Iidem, CI. 1, 18, 9, a. 294); «Quienes están en error no parece que consientan» (Ulp. Dig. 50, 17, 116); «Los que yerran no consienten: pues no hay cosa tan contraria al consentimiento como el error» (Ulp. Dig.. 2, 1, 15).

8. Al contrario de cómo es tomado por los antiguos juriconsultos, ante la tradición canónica no solo viene reconocida la incompatibilidad del error sustancial con

el consentimiento según las conocidas expresiones de la antigua jurisprudencia: «nada hay tan contrario al consentimiento como el error» (*Suppl.*, q. 51, a. 1), sino que además viene atribuida la eficacia de tal error al mismo derecho natural, teniendo en cuenta que «el error según el derecho natural anula el matrimonio» (*Suppl.*, q. 51, a. 1), «según que el error es sobre alguna de las cosas que son de la esencia del matrimonio» (*Suppl.*, q. 51, a. 2).

De otra manera sucede, si el error afecta aquellas cosas «que resultan del matrimonio, como es, por ejemplo, la cuestión de si es sacramento o si es lícito» porque tal error «no impide el matrimonio: como ni el error acerca del bautismo impide la recepción del carácter, con tal que tenga la intención de [hacer o] recibir lo que la Iglesia da, aunque crea que es nada» (*Suppl.*, q. 51, a.2).

Por otra parte, la ineficacia jurídico-canónica del error sobre la fe «en los que no creen en este sacramento» (*Suppl.* q. 51, a. 2), entra también en el error acerca de las propiedades esenciales matrimoniales (cf. can. 1056), que recaen en la misma norma como aquellas «cosas que resultan del matrimonio» (*Suppl.* q. 51, a. 2). Pues «el error no tiene por la naturaleza del género impedir el matrimonio, sino por la diferencia adjunta» (*Suppl.* q. 51, a. 2), que se considera si el error afecta «las cosas que son de la esencia del matrimonio» (*Ibid.*). Pero las propiedades esenciales del matrimonio percibidas por un falso juicio por el que yerra, ni cambian ni inficionan la identidad (cf. can. 1096, §1) de la esencia del matrimonio. Por eso, no es obstáculo para la validez de las nupcias, el error especulativo de uno o de ambos contrayentes que piensan que el vínculo del matrimonio puede ser disuelto, pero sí es obstáculo, el error fundado sobre la razón práctica al que los contrayentes unen su voluntad

hacia el vínculo disoluble bajo el influjo del error. Sobre esta cuestión, conforme al can. 1099, el error acerca de la unidad o indisolubilidad del matrimonio o la dignidad sacramental, a no ser que determine la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial.

9. En el momento que dos bautizados acatólicos se encuentran bajo error invencible acerca de la indisolubilidad matrimonial, con frecuencia aumentado por el modo de actuar de sus comunidades eclesiales, cuando los mismos acceden al propio matrimonio, con un dictamen erróneo de la conciencia no puede ser presumido otra cosa que sienten, y tienen la persuasión de contraer disolublemente. En efecto, el juicio erróneo en el que están imbuidos, sobre todo en el práctico-práctico, suministra a ellos únicamente un vínculo disoluble, en el cual infaliblemente se encuentran al consentir. Por tanto, todavía con mayor fuerza y tenacidad inciden en la mente de los contrayentes los deseos del divorcio y empujan a poner en práctica un modo de comportarse aquí y ahora, y todavía más invade sus voluntades eficazmente y les mueven a elegir un matrimonio disoluble (cf. coram infrascripto Ponente, sent. del día 25 abril 1991, en RRDec., vol. LXXXIII, p. 283, n. 7).

Sin embargo, el error así especificado no induce por sí mismo a la nulidad del matrimonio, sino por la voluntad determinada por el mismo que consiente hacia una imagen del matrimonio conforme a opiniones erróneas. (cf. coram Caberletti, sent. del día 27 noviembre 1998, en RRDec., vol XC, p. 815, n. 5; coram Sable, sent. del día 18 noviembre 1999, en RRDec., vol. XCI, p. 679, n. 6).

La función pues del error que determina la voluntad no consiste en el hecho de que el error como acto de la

inteligencia se aleja del objeto de la voluntad, sino porque bajo motivo de *una verdad aparente* circunscribe el objeto de la voluntad y lo propone bajo motivo de un bien aparente a la facultad volitiva para aceptarlo. Quien, por tanto, con un juicio erróneo restringe los límites del objeto formal del consentimiento matrimonial, como única especie del consorcio conyugal disoluble por el divorcio, expoliándola con positiva voluntad de esta propiedad esencial o indisolubilidad, contrae inválidamente (cf. coram infrascripto Ponente, sent. del día 25 abril 1999, en *ibid.*, p. 284, n. 7; coram Erlebach, sent. del día 9 iulii 1999, en RRDec., vol. XCI, p. 535, n. 5; coram Bottone, sent., del día 1 diciembre 2000, en RRDec., vol. XCII, p. 681, n. 11).

10. Porque «*lex non praecipit inutilia*» (= la ley no manda cosas inútiles) (R. J.), en la interpretación judicial de la norma legal sobre el error que determina la voluntad (can. 1099), está permitido desatender la tradicional opinión, según la cual, la predicha cláusula acerca del modo de la incidencia del error en la voluntad remite a lo prescrito en el can. 1101, §2, esto es a la forma positiva del acto de voluntad, al menos implícito, con el cual una o ambas partes excluyen algún elemento o propiedad esencial del matrimonio. Según el principio de esta opinión la predicha cláusula, diversamente de aquella también buscada «directa y principalmente» acerca del error en la cualidad de la persona (can. 1097, §2) tiene solamente el carácter de simple remisión a otra norma canónica.

Por medio del Magisterio Pontificio que ayuda a la interpretación judicial, examinamos ahora con detenimiento otras modalidades del error que determina la voluntad.

Así por tanto se pone de manifiesto la intensidad o fuerza de la voluntad determinada por el error, por la cual el mismo error se dice recaer sobre una condición sine qua non (cf. can. 126).

Por eso ciertamente sobre el motivo paralelo acerca de la necesidad de la intensión de la voluntad en la simulación y en el error que determina la voluntad, la autoridad nos advierte con estas graves palabras: «sería una grave herida ocasionada a la estabilidad del matrimonio y, por tanto, al carácter sagrado del mismo, si el hecho simulado no fuera siempre concretado por parte del declarado simulador en un «acto positivo de la voluntad» (cfr. can. 1101, §2); o si el así denominado «error iuris» sobre una propiedad esencial del matrimonio o la dignidad sacramental del mismo no adquiriese tal intensidad que condicionara el acto de voluntad, determinando así la nulidad del consentimiento» (Juan Pablo II, Alocución a la Rota Romana, 29 enero 1993, en AAS 86 [1993] p. 1259, n. 7).

11. Pero la voluntad condicionada por el error invencible acerca de la indisolubilidad del vínculo difícilmente se puede verificar entre los acatólicos bautizados, que contraen matrimonio entre sí. Pues el asentimiento erróneo, firmemente radicado en su inteligencia sobre el matrimonio disoluble, determina su voluntad según el objeto especificado por el error sin percibir la necesidad de corroborar tal determinación por obra de la condición puesta o en modo que el asentimiento erróneo recaiga sobre una condición sine qua non. Contrariamente, tal necesidad parece que debe percibirse más fácilmente por un acatólico a causa de la necesidad de celebrar matrimonio con parte católica en la Iglesia católica.

Siendo así las cosas, en similares circunstancias es suficiente para el efecto de la nulidad del consentimiento también la positiva determinación de la voluntad para celebrar un matrimonio disoluble. Pues como se enseña: «en virtud del principio de la indisolubilidad del consentimiento matrimonial (cf. can. 1057 CIC), el error acerca de la indisolubilidad, de forma excepcional, puede tener eficacia que invalida el consentimiento cuando determine positivamente la voluntad del contrayente hacia la opción contraria a la indisolubilidad del matrimonio (cf. can. 1099 CIC). Eso sólo puede verificarse cuando el juicio erróneo acerca de la indisolubilidad del vínculo influye de modo determinante sobre la decisión de la voluntad, porque se halla orientado por una íntima convicción, profundamente arraigada en el alma del contrayente y profesada por el mismo con determinación y obstinación» (Juan Pablo II, Alocución a la Rota Romana, 21 enero 2000, en AAS 92 [2000] p. 353, n. 5).

12. Porque el consentimiento interno de la voluntad se presume siempre conforme con las palabras o signos expresados en la celebración del matrimonio (can. 1101, § 1), el error que determina la voluntad sobre un matrimonio disoluble por el divorcio debe ser probado por argumentos invencibles en el foro judicial. Con mayor precisión sin embargo constituye el objeto de esta prueba, tanto el error que determina la voluntad del contrayente, como la intensidad de la voluntad, que elige bajo el influjo del error un vínculo únicamente disoluble y sigue bajo este influjo.

Estos elementos se extraen frecuentemente de la confesión judicial y extrajudicial del mismo que yerra (cf. can 1536, § 2; arts. 179, §§ 1-2; 180, §§1-2; 181 Instr. *Dignitas connubii*), finalmente de la causa remota y próxima

del tránsito del error hacia la voluntad y de las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes al matrimonio, que ilustran con hechos ciertos todos los aspectos del error determina la voluntad.

Además, para especificar la naturaleza del error que determina la voluntad y la mueve en la presentación del objeto, deben ser exploradas estas dos condiciones que son requeridas: «a) que el contrayente piense que el vínculo matrimonial debe disolverse al menos cuando el matrimonio naufrague»; «b) que el mismo contrayente esté convencido de que el vínculo del matrimonio debe ser disuelto en el caso concreto del matrimonio a ser contraído aquí y ahora al menos en el caso de un probable naufragio» (coram Pinto, sent. del día 14 noviembre 1986, en RRDec., vol. LXXVIII, p. 626, n. 4; coram infrascripto Ponente, sent. del día 25 abril 1991, en *ibid.*, P. 285, n. 10).

13. **En los hechos.** Esta causa fue legítimamente presentada ante nuestro Turno conforme al can. 1682, §2 para deliberar sobre la ratificación de la sentencia de primera instancia. Sin embargo a causa de los exiguos elementos probatorios respecto del capítulo de nulidad en el primer grado del juicio alegado, el Defensor del vínculo del Tribunal de la primera instancia afirmaba: «No existe evidencia sobre los sentimientos del actor acerca de la indisolubilidad del matrimonio», y todavía menos «que él haya excluido la permanencia en el matrimonio», excepto que «él había tenido malos ejemplos de divorcio en su familia y que él mismo había experimentado uno en propia carne», la sentencia de primera instancia pronunciada en favor de la nulidad no ha sido confirmada por Decreto rotal, sino que la misma causa ha sido remitida a examen ordinario de segundo grado.

Porque el esfuerzo del juez único, comenzando en la precedente instancia, no ha conseguido el éxito positivo de reforzar la debilidad de las pruebas, él mismo se ha dirigido sobre conjeturas, más que sobre las genéricas declaraciones del actor y sus testigos, poco congruentes con el capítulo de nulidad y ha concluido en favor de la nulidad del matrimonio, considerando que «el actor sabía lo que estaba haciendo y se casó de acuerdo con la definición que él conocía. Él no pudo hacer algo diferente».

De estas estrictas anotaciones sin duda es evidente que la causa sometida al juicio rotal tenga necesidad de un ulterior examen, mediante la ejecución de un suplemento de instrucción con el fin de explorar la voluntad del varón actor en el momento de las nupcias, si ésta haya sido verdaderamente determinada por su error acerca de la indisolubilidad matrimonial, redundante en el propósito de celebrar sólo un matrimonio disoluble por el divorcio o no.

14. Un hecho cierto es que entre los familiares del varón actor se han producido varias disoluciones del vínculo matrimonial. Los propios padres del actor y el abuelo obtuvieron el divorcio, una tía y un tío, quien además ejercía el cargo de ministro en la comunidad Pentecostal. Por tanto, el Actor espontáneamente en este grado del juicio hace las siguientes declaraciones: «Mis padres estaban divorciados y yo era muy cercano a un tío que llegó a ser como un hermano para mí. Él era un ministro Pentecostal». «Mi tío que había sido divorciado me recibió, él y su nueva mujer». Mis abuelos eran divorciados, y la hermana de mi madre se casó cinco veces». Por tanto, el actor ahora considera estos hechos en su ánimo así:

«tuvimos el ejemplo de mis padres, y yo tuve también el divorcio de mi tío como un ejemplo».

Pero a nosotros nos interesa sobre todo saber, qué han pensado el varón actor y el resto de los miembros de aquella comunidad Pentecostal con motivo del divorcio del propio ministro, esto es del tío del actor, qué valor han dado a este acontecimiento y que significado atribuyeron al mismo. Según la narración del actor todos los fieles de la citada comunidad justificaron sin ninguna dificultad el divorcio de su ministro y lo aprobaron con el consentimiento de todos. En efecto el Actor, sobrino del mismo ministro, expone: «la iglesia aceptó muy bien a su nueva mujer. Ellos habían visto cómo él había hecho su mayor esfuerzo para resolver las cosas, y así al ver que ello no funcionó, nadie lo culpó de casarse de nuevo. Todos sentimos que estaba justificado que se volviera a casar, y todos estaban contentos con él». Por otra parte, según la declaración del Actor, su tío hizo varios intentos para que su mujer abandonara el propósito de dejarlo, esto es «El se pasó horas orando para que ella volviera. Él no dijo mucho sobre ella, pero pronto encontró otra esposa, una mujer que había estado ayudando la secretaria de la iglesia. Ellos crecieron cercanos y pronto se casaron».

15. No debe ser omitido tampoco que el Actor fuese afectado por un doble divorcio. Ciertamente también Inocencio contrajo un primer matrimonio con una mujer abandonada por su marido, esto es, Laura, que en realidad «tenía un matrimonio previo y dos niños pequeños». Sin embargo, este matrimonio solamente duró nueve meses, porque como explica el Actor, «se rompió por iniciativa de ella, mientras yo estaba en un campo de entrenamiento. Ella dijo que había sido un error».

Los divorcios, sea de sus familiares sea el suyo propio, han corroborado sin duda la persuasión del actor «que el matrimonio podría terminar en divorcio, esto es, que un matrimonio habría terminado y la persona estaría libre para casarse otra vez».

Nos preguntamos, sin embargo, si la firme persuasión o convicción del actor sobre la intrínseca disolubilidad del matrimonio haya determinado también su misma voluntad al contraer matrimonio con la demandada.

En su última confesión judicial el varón actor manifestó con claras palabras estar radicada en su ánimo la convicción de que todo matrimonio es disoluble. Pues ante la pregunta genéricamente formulada: «¿Te casaste creyendo que el matrimonio podría ser disuelto?» – el Actor responde así: «Por supuesto que podría si hay adulterio o si la otra persona se dedique a andar por ahí, o si hay peleas, pues no hay necesidad de sufrir en un matrimonio». Sin embargo, a la pregunta específica que afecta a su mismo matrimonio concreto celebrado con la demandada: «¿En el momento de casarte, consideraste que este matrimonio era indisoluble?»– el Actor dio esta respuesta: «No, Yo pensaba que todo matrimonio podría ser disuelto. Creo que todo matrimonio es disoluble».

Y de nuevo el Actor atribuye a cualquier vínculo matrimonial la fuerza de ser disuelto por el divorcio. En efecto según el pensamiento del Actor con el divorcio civil «el matrimonio se termina», porque «el divorcio disuelve el matrimonio y los dos quedan libres para casarse de nuevo».

16. Pero a lo relatado según las afirmaciones del Actor sobre la disolubilidad del vínculo matrimonial, se pueden oponer otras declaraciones suyas, que manifies-

tan igualmente la intención de instaurar o poner en práctica una vida familiar estable. Tal intención pues claramente emerge de las afirmaciones del varón: «Yo quería una familia, un hogar, y estar fuera del cuartel donde no había un lugar personal»; «Estaba pensando más en querer una casa y una familia. Ella no me dio ninguna razón para pensar en un divorcio otra vez cuando le propuse matrimonio».

Por eso todo hombre, que tiene sentido de lo que una persona humana es en su totalidad, prefiere conseguir el buen éxito del matrimonio, más que el futuro divorcio en el caso del naufragio de la vida conyugal. No diversamente deseaba el varón actor después de la inesperada ruina del primer matrimonio, esto es, cuando bastante velozmente ha concluido la relación prematrimonial con la parte demandada con el propósito de esposarla. En verdad según él mismo, expone, «Cuando conocí a Ida, estaba apenas saliendo de un divorcio y necesitaba salir mucho, pero en cambio me aferré a una sola persona rápidamente. Lo cual no creció como una relación prematrimonial».

Considerado lo dicho, como el Actor ha explicado en su examen judicial sobre la materia el éxito feliz y próspero del matrimonio, deseado por él mismo, junto con la proyectada disolución del vínculo, se han dado en su ánimo conjuntamente. Pues en su breve respuesta a la pregunta del Instructor: «¿Tu has dicho que preferías que este matrimonio tuviera éxito, pero que te casaste con la idea de que era disoluble, es decir, que alguno de los dos lo podría disolver y salirse de él si no fuera satisfactorio? ¿Es eso correcto?» Así ha repetido: «Sí, absolutamente».

17. En lo que se refiere a la intrínseca fuerza de la intención de elegir un matrimonio disoluble según las intenciones radicadas en la mente contrarias a la indisolubilidad, el Actor pone claramente a la luz su intención cuando a la pregunta: ¿Es esta una verdadera afirmación de tu intención, y no solo algo que yo estoy diciendo? así ha respondido: «Sí, es lo que yo pensaba. Todo el tiempo pensé que el matrimonio podría romperse».

Pero en la disposición interna del ánimo del varón Actor no se trataba de mero pensamiento intelectual, que no supera los límites del simple error acerca de la indisolubilidad, sino la intención de realizar un matrimonio disoluble, formado bajo el influjo de la fijada convicción de la disolución de cualquier vínculo matrimonial.

En este sentido ha interpretado las afirmaciones del Actor también el Instructor, que lo ha examinado judicialmente. En efecto, según la valoración del Instructor «Su afirmación es que se casó, pero no pretendía que el matrimonio fuera un compromiso indisoluble o de por vida. Su reacción a algunas de las preguntas que formulé demostró su continua convicción de que el matrimonio es disoluble».

Esta confesión judicial del Actor sobre su intención de contraer un matrimonio disoluble con la demandada, encuentra la causa remota, en su firme convicción de la disolubilidad de cualquier matrimonio, que junto con los otros miembros de su religión pacíficamente compartía. Sin embargo, la causa próxima de este propósito se fijaba en las dudas mantenidas por él mismo actor, sobre el incierto resultado de las nupcias, que estaba para celebrar con la demandada, después del infausto resultado de su anterior matrimonio. En efecto, a la pregunta así formu-

lada: ¿Por qué te casaste pensando esto?»— el Actor ha respondido: «Debido a lo que yo sabía del matrimonio y a lo que yo había experimentado, y por las dudas que yo tenía».

18. La confesión judicial del Actor no ha obtenido ninguna confirmación por parte de la mujer demandada. La misma en efecto, como ya hemos dicho anteriormente (cf. n, 5), si bien primero, había prometido asistir al juicio eclesiástico para hacer sus declaraciones en la causa, sin embargo después cambió fuertemente su mente y su voluntad y renunció a comparecer ante el juez. Pero ofrece este motivo de su comportamiento porque considera muy difícil que pueda conocerse y saberse en qué consiste el proceso canónico sobre la nulidad del matrimonio.

Los testigos presentados por el mismo Actor confirman sin embargo el ambiente familiar favorable al divorcio, en el que el Actor ha vivido en el tiempo anterior a las nupcias.

Así pues depone Olla: «La madre y el padre se divorciaron. Fue educado en escuelas públicas. Como la mayoría de los jóvenes, él fue lastimado por el divorcio de sus padres, pero eso no dejó ningún daño psicológico». El testigo también certifica la credibilidad y veracidad del Actor: «Conozco a Inocencio desde su nacimiento y siempre ha sido una persona confiable. Él volvió de la marina y fue contratado en su anterior trabajo como civil con numerosas responsabilidades; eso debe decirte algo de su carácter».

E igualmente la madre del actor declara que, en el ambiente familiar de su hijo, el divorcio es una institución utilizada: «El divorcio era común en su familia. Su único hermano está divorciado, pero no se ha vuelto a

casar». «Inocencio era de la fe bautista. Hasta donde yo se es que creen en el divorcio, bajo ciertas condiciones». «Él cree que el divorcio de Ida fue lo mejor para él y para ella y estoy de acuerdo». Además, la madre del Actor confirma que su hijo sea totalmente veraz, mientras que sobre la credibilidad de la parte demandada se atreve a no dar nada por cierto: «Inocencio responderá con la verdad. No sé si Ida lo hará o no, no he tenido contacto con ella en cuatro años».

19. Examinando todo lo anterior, nadie puede negar que en esta causa se debe atribuir una peculiar fuerza probatoria a la convicción del Actor sobre la disolubilidad del vínculo matrimonial, empujado por la cual, ha aceptado a la parte demandada como esposa, conforme a su mentalidad. Esta verdadera convicción o persuasión, fijada radicalmente en la mente del Actor, no sólo encuentra su intrínseca justificación y repetición por el recurso constante en su ambiente familiar al divorcio civil y en su propia comunidad religiosa, sino que consigue también una real aplicación en su mismo modo de actuar en cuanto al matrimonio.

Esto no obsta, para que al menos, algunos testigos pongan de manifiesto el deseo del Actor “a tener una buena familia funcional», dado que «era la personificación de un hombre de familia», «un buen proveedor y ama a sus hijos» (Roland), o que «él creía fuertemente en la institución del matrimonio» además que «él esperaba que (el matrimonio) fuera permanente» y «cuando ellos se casaron, [...] parecía ser normal» (Olla).

En efecto, el consorcio permanente (cf. can. 1096, §1) indica solo la estabilidad de ese consorcio, por tanto eliminando cualquier unión precaria. Sin embargo, la in-

disolubilidad bajo el aspecto de la duración indica algo más amplio, esto es, la perpetuidad propiamente dicha (cf. F. Cappello, *De matrimonio*, Romae 1961, p. 38; coram infrascripto Ponente, sent. del día 14 octubre 1978, en RRDec., vol. LXX, p. 442-443, n. 12). Quien en tanto únicamente desea un consorcio estable, no necesariamente lo considera indisoluble. En nuestro caso el varón Actor, no obstante su deseo de un consorcio estable con la demandada, sin embargo lo ha querido y celebrado únicamente disoluble a causa del error que determinaba su voluntad.

20. Consideradas y examinadas atentamente todas las circunstancias de hecho y de derecho, Nosotros Infrascriptos Auditores de Turno definitivamente sentenciando al dubio propuesto respondemos: *Afirmativamente, esto es que consta la nulidad del matrimonio, en el caso, por error que determina la voluntad acerca de la indisolubilidad del matrimonio por parte del Actor.*

Queda prohibido al mismo varón celebrar nupcias en la Iglesia católica, si antes no habrá prometido delante del Ordinario del lugar que celebrará el matrimonio conforme a las leyes divinas.

Roma, en la sede del Tribunal de la Rota Romana, el día 18 de junio de 2008.

Antonius Stankiewicz, Decano, *Ponente*
Robertus M. Sable
Iordanus Caberletti

La sentencia se hizo ejecutiva.

DOCUMENTOS

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta a los Obispos
acerca de la nueva redacción del n. 2267
del Catecismo de la Iglesia católica

SOBRE LA PENA DE MUERTE

1. El Santo Padre Francisco, en el Discurso con ocasión del vigésimo quinto aniversario de la publicación de la Constitución Apostólica *Fidei depositum*, con la cual Juan Pablo II promulgó el *Catecismo de la Iglesia Católica*, pidió que fuera reformulada la enseñanza sobre la pena de muerte, para recoger mejor el desarrollo de la doctrina que este punto ha tenido en los últimos tiempos.¹ Este desarrollo descansa principalmente en la conciencia cada vez más clara en la Iglesia del respeto que se debe a toda vida humana. En esta línea, Juan Pablo II afirmó: «Ni siquiera el homicida pierde su dignidad personal y Dios mismo se hace su garante».²

2. En este sentido, debe comprenderse la actitud hacia la pena de muerte que se ha afirmado cada vez más en la enseñanza de los pastores y en la sensibilidad del pueblo de Dios. En efecto, si de hecho la situación política y social del pasado hacía de la pena de muerte un instrumento aceptable para la tutela del bien común, hoy es cada vez

¹ Cf. Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco con motivo del XXV Aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica (11 de octubre de 2017); *L'Osservatore Romano* (13 de octubre de 2017), 4.

² Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), n. 9: AAS 87 (1995), 411.

más viva la conciencia de que la dignidad de la persona no se pierde ni siquiera luego de haber cometido crímenes muy graves. Además, se ha extendido una nueva comprensión acerca del sentido de las sanciones penales por parte del Estado. En fin se han implementado sistemas de detención más eficaces, que garantizan la necesaria defensa de los ciudadanos, han dado lugar a una nueva conciencia que reconoce la inadmisibilidad de la pena de muerte y por lo tanto pide su abolición.

3. En este desarrollo, es de gran importancia la enseñanza de la Carta Encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II. El Santo Padre enumeraba entre los signos de esperanza de una nueva civilización de la vida «la aversión cada vez más difundida en la opinión pública a la pena de muerte, incluso como instrumento de “legítima defensa” social, al considerar las posibilidades con las que cuenta una sociedad moderna para reprimir eficazmente el crimen de modo que, neutralizando a quien lo ha cometido, no se le prive definitivamente de la posibilidad de redimirse».³ La enseñanza de *Evangelium vitae* fue recogida más tarde en la *editio typica* del *Catecismo de la Iglesia Católica*. En este, la pena de muerte no se presenta como una pena proporcional a la gravedad del delito, sino que se justifica solo si fuera «el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas», aunque si de hecho «los casos en los que sea absolutamente necesario suprimir al reo suceden muy rara vez, si es que ya en realidad se dan algunos» (n. 2267).

4. Juan Pablo II también intervino en otras ocasiones contra la pena de muerte, apelando tanto al respeto de la

³ *Ibíd.*, n. 27: AAS 87 (1995), 432.

dignidad de la persona como a los medios que la sociedad actual posee para defenderse del criminal. Así, en el *Mensaje navideño* de 1998, auguraba «en el mundo el consenso sobre medidas urgentes y adecuadas... para desterrar la pena de muerte».⁴ Un mes después, en los Estados Unidos, repitió: «Un signo de esperanza es el reconocimiento cada vez mayor de que nunca hay que negar la dignidad de la vida humana, ni siquiera a alguien que haya hecho un gran mal. La sociedad moderna posee los medios para protegerse, sin negar definitivamente a los criminales la posibilidad de enmendarse. Renuevo el llamamiento que hice recientemente, en Navidad, para que se decida abolir la pena de muerte, que es cruel e innecesaria».⁵

5. El impulso de comprometerse con la abolición de la pena de muerte continuó con los sucesivos Pontífices. Benedicto XVI llamaba «la atención de los responsables de la sociedad sobre la necesidad de hacer todo lo posible para llegar a la eliminación de la pena capital».⁶ Y luego auguraba a un grupo de fieles que «sus deliberaciones puedan alentar iniciativas políticas y legislativas, promovidas en un número cada vez mayor de países, para eliminar la pena de muerte y continuar los progresos sustanciales

⁴ Juan Pablo II, *Mensaje Urbi et Orbi de Navidad* (25 de diciembre de 1998), n. 5: *Insegnamenti XXI*, 2 (1998), 1348.

⁵ Id., Homilía en el Trans World Dome de St. Louis (27 de enero de 1999): *Insegnamenti XXII*, 1 (1999), 269; cf. Homilía durante la Misa en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en Ciudad de México (23 de enero de 1999): «Renuevo el llamamiento que hice recientemente, en Navidad, para que se decida abolir la pena de muerte, que es cruel e innecesaria»: *Insegnamenti XXII*, 1 (1990), 123.

⁶ Benedicto XVI, Exhort. Ap. postsinodal *Africae munus* (19 de noviembre de 2011), n. 83: AAS 104 (2012), 276.

realizados para adecuar el derecho penal tanto a las necesidades de la dignidad humana de los prisioneros como al mantenimiento efectivo del orden público». ⁷

6. En esta misma perspectiva, el Papa Francisco reiteró que «hoy día la pena de muerte es inadmisibile, por cuanto grave haya sido el delito del condenado». ⁸ La pena de muerte, independientemente de las modalidades de ejecución, «implica un trato cruel, inhumano y degradante». ⁹ Debe también ser rechazada «en razón de la defectiva selectividad del sistema penal y frente a la posibilidad del error judicial». ¹⁰ Es en este sentido en el que el Papa Francisco ha pedido una revisión de la formulación del *Catecismo de la Iglesia Católica* sobre la pena de muerte, de modo que se afirme que «por muy grave que haya sido el crimen, la pena de muerte es inadmisibile porque atenta contra la inviolabilidad y la dignidad de la persona». ¹¹

7. La nueva redacción del n. 2267 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, aprobado por el Papa Francisco, se sitúa en continuidad con el Magisterio precedente, llevando ade-

⁷ Id., *Audiencia general* (30 de noviembre de 2011): *Insegnamenti* VII, 2 (2011), 813.

⁸ Francisco, Carta al Presidente de la Comisión internacional contra la pena di muerte (20 de marzo de 2015): *L'Osservatore Romano* (20-21 de marzo de 2015), 7.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco con motivo del XXV Aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica (11 de octubre de 2017): *L'Osservatore Romano* (13 de octubre 2017), 5.

lante un desarrollo coherente de la doctrina católica.¹² El nuevo texto, siguiendo los pasos de la enseñanza de Juan Pablo II en *Evangelium vitae*, afirma que la supresión de la vida de un criminal como castigo por un delito es inadmisibile porque atenta contra la dignidad de la persona, dignidad que no se pierde ni siquiera después de haber cometido crímenes muy graves. A esta conclusión se llega también teniendo en cuenta la nueva comprensión de las sanciones penales aplicadas por el Estado moderno, que deben estar orientadas ante todo a la rehabilitación y la reinserción social del criminal. Finalmente, dado que la sociedad actual tiene sistemas de detención más eficaces, la pena de muerte es innecesaria para la protección de la vida de personas inocentes. Ciertamente, queda en pie el deber de la autoridad pública de defender la vida de los ciudadanos, como ha sido siempre enseñado por el Magisterio y como lo confirma el *Catecismo de la Iglesia Católica* en los números 2265 y 2266.

8. Todo esto muestra que la nueva formulación del n. 2267 del *Catecismo* expresa un auténtico desarrollo de la

¹² Cf. Vincenzo di Lérins, *Commonitorium*, cap. 23: PL 50, 667-669. En referencia a la pena de muerte, tratando acerca de las especificaciones de los preceptos del decálogo, la Pontificia Comisión Bíblica ha hablado de “afinamiento” de las posiciones morales de la Iglesia: «Con el curso de la historia y el desarrollo de la civilización, la Iglesia ha afinado también las propias posiciones morales con respecto a la pena de muerte y a la guerra en nombre de un culto a la vida humana que ella alimenta sin cesar meditando la Escritura y que toma siempre más color de un absoluto. Lo que está debajo de estas posiciones aparentemente radicales es siempre la misma noción antropológica de base: la dignidad fundamental del hombre creado a imagen de Dios» (*Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 2008, n. 98).

doctrina que no está en contradicción con las enseñanzas anteriores del Magisterio. De hecho, estas pueden ser explicadas a la luz de la responsabilidad primaria de la autoridad pública de tutelar el bien común, en un contexto social en el cual las sanciones penales se entendían de manera diferente y acontecían en un ambiente en el cual era más difícil garantizar que el criminal no pudiera reiterar su crimen.

9. En la nueva redacción se agrega que la conciencia de la inadmisibilidad de la pena de muerte ha crecido «a la luz del Evangelio».¹³ El Evangelio, en efecto, ayuda a comprender mejor el orden de la Creación que el Hijo de Dios ha asumido, purificado y llevado a plenitud. Nos invita también a la misericordia y a la paciencia del Señor que da tiempo a todos para convertirse.

10. La nueva formulación del n. 2267 del *Catecismo de la Iglesia Católica* quiere ser un impulso para un compromiso firme, incluso a través de un diálogo respetuoso con las autoridades políticas, para que se favorezca una mentalidad que reconozca la dignidad de cada vida humana y se creen las condiciones que permitan eliminar hoy la institución jurídica de la pena de muerte ahí donde todavía está en vigor.

El Sumo Pontífice Francisco, en la audiencia concedida al infrascrito Secretario el 28 de junio de 2018, ha aprobado la presente Carta, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación el 13 de junio de 2018, y ha ordenado su publicación.

¹³ Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 4.

Documentos

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 1º de agosto de 2018, Memoria de San Alfonso María de Liguori.

Luis F. Card. Ladaria, S.I.

Prefecto

+ Giacomo Morandi

Arzobispo titular de Cerveteri

Secretario

FRANCISCO

CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA
EPISCOPALIS COMMUNIO

SOBRE EL SÍNODO DE LOS OBISPOS

1. La comunión episcopal (*Episcopalis communio*), con Pedro y bajo Pedro, se manifiesta de forma peculiar en el Sínodo de los Obispos, que, instituido por Pablo VI el 15 de septiembre de 1965, constituye una de las herencias más valiosas del Concilio Vaticano II.¹ Desde entonces, el Sínodo, nuevo en su institución pero antiquísimo en su inspiración, colabora eficazmente con el Romano Pontífice, según las formas por él mismo establecidas, en las cuestiones de mayor importancia, es decir aquellas que requieren especial ciencia y prudencia para el bien de toda la Iglesia. De tal manera, el Sínodo de los Obispos, «que obra en nombre de todo el episcopado católico, manifiesta, al mismo tiempo, que todos los Obispos en comunión jerárquica son partícipes de la solicitud de toda la Iglesia».²

Durante más de cincuenta años, las Asambleas del Sínodo se han revelado como un instrumento válido de conocimiento recíproco entre los Obispos, oración común, debate leal, profundización de la doctrina cristiana, reforma de las estructuras eclesíásticas, promoción de la

¹ Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Christus Dominus* (28 octubre 1965), 5.

² *Ibid.*; cf. S. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsin. *Pastores gregis* (16 octubre 2003), 58.

actividad pastoral en todo el mundo. De esta manera, tales asambleas no se han configurado solamente como un lugar privilegiado de interpretación y recepción del rico magisterio conciliar, sino que han contribuido también a dar un notable impulso al magisterio pontificio posterior.

También hoy, en un momento histórico en el que la Iglesia se adentra en «una nueva etapa evangelizadora»,³ que le pide constituirse «en todas las regiones de la tierra en un “estado permanente de misión”»,⁴ el Sínodo de los Obispos está llamado, como cualquier otra institución eclesial, a convertirse cada vez más en «cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación».⁵ Sobre todo, como ya deseaba el Concilio, es necesario que el Sínodo, consciente de que pertenece, ante todo, «al cuerpo de los Obispos la preocupación de anunciar el Evangelio en todo el mundo», se comprometa a promover con especial cuidado «la actividad misionera, deber supremo y santísimo de la Iglesia».⁶

2. De modo providencial, la institución del Sínodo de los Obispos se llevó a cabo en el contexto de la última Asamblea ecuménica. De hecho, el Concilio Vaticano II, «siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I»⁷ y en el surco de la genuina tradición eclesial, ha profundizado la doctrina sobre el orden episcopal, concentrándose de for-

³ Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 1.

⁴ *Ibíd.*, 25.

⁵ *Ibíd.*, 27.

⁶ Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes* (7 octubre 1965), 29; cf. *Id.*, Const. dogm. *Lumen gentium* (21 noviembre 1964), 23.

⁷ *Ibíd.*, 18.

ma particular en su naturaleza sacramental y colegial.⁸ Se ha visto así definitivamente claro que cada Obispo posee simultánea e inseparablemente la responsabilidad por la Iglesia particular confiada a sus cuidados pastorales y la preocupación por la Iglesia universal.⁹

Esta preocupación, que expresa la dimensión supra-diocesana del *munus* episcopal, se realiza de forma solemne en la venerada institución del Concilio ecuménico y se expresa también en la acción conjunta de los Obispos dispersos por el mundo, promovida o libremente aceptada como tal por el Romano Pontífice.¹⁰ Además, no se puede olvidar que concierne a este último, según las necesidades del Pueblo de Dios, determinar y promover los modos según los cuales el Colegio de los Obispos haya de ejercer su propia autoridad sobre la Iglesia universal.¹¹

Durante el debate conciliar, a la vez que fue madurando la doctrina sobre la colegialidad episcopal, también surgió en varias ocasiones la petición de asociar algunos Obispos al ministerio universal del Romano Pontífice, en forma de un organismo central permanente, externo a los dicasterios de la Curia romana, que fuera capaz de manifestar, más allá también de la forma solemne y extraordinaria del Concilio ecuménico, la solicitud del Colegio

⁸ Cf. *Ibid.*, 21-22; *Christus Dominus*, 4.

⁹ Cf. *Lumen gentium*, 23; *Christus Dominus*, 3.

¹⁰ Cf. *Lumen gentium*, 22; *Christus Dominus*, 4; *Codex Iuris Canonici* (25 enero 1983), can. 337, §§ 1-2; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (18 octubre 1990), can. 50, §§ 1-2.

¹¹ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 337, § 3; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 50, §3.

episcopal por las necesidades del Pueblo de Dios y la comunión entre todas las Iglesias.

3. Acogiendo esas peticiones, el 14 de septiembre de 1965, Pablo VI anunció a los Padres conciliares, reunidos para la sesión de apertura del cuarto periodo del Concilio ecuménico, la decisión de instituir de propia iniciativa y con su potestad un organismo denominado Sínodo de los Obispos, que «compuesto de Prelados, nombrados por la mayor parte de las Conferencias Episcopales, con Nuestra aprobación, será convocado, según las necesidades de la Iglesia, por el Romano Pontífice, para su consulta y colaboración, cuando, por el bien general de la Iglesia, esto le parezca oportuno».

En el motu proprio *Apostolica sollicitudo*, promulgado al día siguiente, el mismo Pontífice instituía el Sínodo de los Obispos, afirmando que este, «por medio del cual los Obispos elegidos de las diversas partes del mundo prestan una ayuda más eficaz al Pastor Supremo de la Iglesia, se constituye de tal forma que sea: a) un instituto eclesiástico central; b) que represente a todo el episcopado católico; c) perpetuo por su naturaleza, y d) en cuanto a la estructura, desempeñe su función en tiempo determinado y según la ocasión».¹²

El Sínodo de los Obispos, que en el nombre se remitía simbólicamente a la antigua y riquísima tradición sinodal de la Iglesia, tenida en gran estima sobre todo en las Iglesias de Oriente, tendría normalmente función consultiva, ofreciendo al Romano Pontífice, bajo el impulso del Espíritu Santo, informaciones y consejos sobre las distintas cuestiones eclesiales. Al mismo tiempo, el Sínodo podría

¹² N. I.

gozar también de potestad deliberativa cuando el Romano Pontífice se lo concediese.¹³

4. Pablo VI, en el acto de instituir el Sínodo como «consejo especial de Obispos», afirmaba ser consciente de que, «como todas las instituciones humanas, se podrá ir perfeccionando con el pasar del tiempo».¹⁴ A su desarrollo posterior han contribuido, por un lado, la progresiva recepción de la fecunda doctrina conciliar sobre la colegialidad episcopal y, por otro, la experiencia de las numerosas asambleas sinodales celebradas en la Urbe a partir de 1967, año en el que se publicaba también un específico *Ordo Synodi Episcoporum*.

El Sínodo de los Obispos, después de la promulgación del Código de derecho canónico y del Código de los cánones de las Iglesias orientales, en el que ha sido integrado en el derecho universal,¹⁵ ha seguido desarrollándose gradualmente hasta la última edición del *Ordo Synodi*, promulgada por Benedicto XVI el 29 de septiembre de 2006. De modo particular fue constituida, y poco a poco reforzada en sus propias funciones, la secretaría general del Sínodo de los Obispos, compuesta por el secretario general y por un consejo especial de Obispos, para que se pudiera asegurar mejor la estabilidad que es constitutiva del Sínodo en el tiempo transcurrido entre las distintas asambleas sinodales.

En estos años, constatando la eficacia de la acción sinodal en las cuestiones que requieren una actuación oportuna

¹³ Cf. *Ibíd.*, II.

¹⁴ *Ibíd.*, Proemio.

¹⁵ Cf. *Codex Iuris Canonici*, cann. 342-348; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 46.

tuna y concorde de los pastores de la Iglesia, ha crecido el deseo de que el Sínodo se convierta cada vez más en una manifestación peculiar y en una aplicación efectiva de la solicitud de los Obispos por todas las Iglesias. El mismo Juan Pablo II afirmó que «quizá este instrumento podrá ser todavía mejorado. Quizá la responsabilidad pastoral colegial puede expresarse en el Sínodo de manera aún más plena».¹⁶

5. Por tales razones, desde el comienzo de mi ministerio petrino me he ocupado con especial atención del Sínodo de los Obispos, confiando en que se podrá llegar a «desarrollos ulteriores para favorecer aún más el diálogo y la colaboración entre los Obispos; y entre ellos y el Obispo de Roma».¹⁷ Para animar esta obra de renovación se necesita la firme convicción de que todos los Pastores están constituidos para el servicio del Pueblo santo de Dios, al que ellos mismos pertenecen en virtud del sacramento del bautismo.

Es verdad que, como afirma el Concilio Vaticano II, «los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su Obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso asentimiento del espíritu».¹⁸ Pero también es

¹⁶ Homilía en la Misa de conclusión de la VI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (29 octubre 1983).

¹⁷ Discurso a los miembros del XIII Consejo Ordinario de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (13 junio 2013).

¹⁸ *Lumen gentium*, 25.

verdad que «la vida de la Iglesia y la vida en la Iglesia es una condición para el ejercicio de su misión de enseñar».¹⁹

Así pues el Obispo es al mismo tiempo maestro y discípulo. Él es maestro cuando, dotado de una especial asistencia del Espíritu Santo, anuncia a los fieles la Palabra de la verdad en nombre de Cristo cabeza y pastor. Pero él también es discípulo cuando, sabiendo que el Espíritu ha sido dado a todo bautizado, se pone en escucha de la voz de Cristo que habla a través de todo el Pueblo de Dios, haciéndolo «*infallible "in credendo"*».²⁰ De hecho, «la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres».²¹ El Obispo, por esto, está llamado a la vez a «caminar delante, indicando el camino, indicando la vía; caminar en medio, para reforzarlo en la unidad; caminar detrás, para que ninguno se quede rezagado, pero, sobre todo, para seguir el olfato que tiene el Pueblo de Dios para hallar nuevos caminos. Un obispo que vive en medio de sus fieles tiene los oídos abiertos para escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2, 7) y la “voz de las ovejas”, también a través de los organismos diocesanos que tienen la tarea de

¹⁹ *Pastores gregis*, 28.

²⁰ *Evangelii gaudium*, 119.

²¹ *Lumen gentium*, 12.

aconsejar al Obispo, promoviendo un diálogo leal y constructivo».²²

6. También el Sínodo de los Obispos debe convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado para escuchar al Pueblo de Dios: «Pidamos ante todo al Espíritu Santo, para los padres sinodales, el don de la *escucha*: escucha de Dios, hasta escuchar con Él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama».²³

Por tanto, aunque en su composición se configure como un organismo esencialmente episcopal, el Sínodo no vive separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento apto para dar voz a todo el Pueblo de Dios precisamente por medio de los Obispos, constituidos por Dios «auténticos custodios, intérpretes y testimonios de la fe de toda la Iglesia»,²⁴ mostrándose de Asamblea en Asamblea como una expresión elocuente de la sinodalidad en cuanto «dimensión constitutiva de la Iglesia».²⁵

Así pues, como afirmó Juan Pablo II, «cada Asamblea General del Sínodo de los Obispos es una experiencia eclesial intensa, aunque sigue siendo perfectible en lo que se refiere a las modalidades de sus procedimientos. Los

²² Discurso a los Participantes del Congreso para los nuevos Obispos promovido por la Congregación para los Obispos y la Congregación para las Iglesias Orientales (19 septiembre 2013). Cf. *Evangelii gaudium*, 31.

²³ Discurso en la Vigilia de oración de preparación al Sínodo sobre la familia (4 octubre 2014).

²⁴ Discurso en el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos (17 octubre 2015).

²⁵ *Ibíd.*

Obispos reunidos en el Sínodo representan, ante todo, a sus propias Iglesias, pero tienen presente también la aportación de las Conferencias episcopales que los han designado y son portadores de su parecer sobre las cuestiones a tratar. Expresan así el voto del Cuerpo jerárquico de la Iglesia y, en cierto modo, el del pueblo cristiano, del cual son sus pastores».²⁶

7. La historia de la Iglesia testimonia ampliamente la importancia del proceso consultivo, para conocer el parecer de los pastores y de los fieles en lo que se refiere al bien de la Iglesia. Por eso es de gran importancia que, también en la preparación de las Asambleas sinodales, se cuide con especial atención la consulta de todas las Iglesias particulares. En esta primera fase, los Obispos, siguiendo las indicaciones de la Secretaría General del Sínodo, someten las cuestiones a tratar en la Asamblea sinodal a los Presbíteros, a los Diáconos y a los fieles laicos de sus Iglesias, tanto individualmente como asociados, sin descuidar las preciosas aportaciones que pueden venir de los consagrados y consagradas. Sobre todo, se revela fundamental la aportación de los organismos de participación de la Iglesia particular, especialmente el Consejo presbiteral y el Consejo pastoral, a partir de los cuales ciertamente «puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal».²⁷

Durante la celebración de toda Asamblea sinodal, la consulta de los fieles deja paso al discernimiento de los pastores designados expresamente, unidos en la búsqueda de un consenso que brota no de lógicas humanas, sino

²⁶ *Pastores gregis*, 58.

²⁷ Discurso en el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos. Cf. *Evangelii gaudium*, 31.

de la obediencia común al Espíritu de Cristo. Atentos al *sensus fidei* del Pueblo de Dios —«que deben saber distinguir atentamente de los flujos muchas veces cambiantes de la opinión pública»—,²⁸ los miembros de la Asamblea ofrecen su parecer al Romano Pontífice, para que le ayude en su ministerio de Pastor universal de la Iglesia. En esa perspectiva, el hecho de que «el Sínodo tenga normalmente solo una función consultiva no disminuye su importancia. En efecto, en la Iglesia, el objetivo de cualquier órgano colegial, sea consultivo o deliberativo, es siempre la búsqueda de la verdad o del bien de la Iglesia. Además, cuando se trata de verificar la fe misma, el *consensus Ecclesiae* no se da por el cómputo de los votos, sino que es el resultado de la acción del Espíritu, alma de la única Iglesia de Cristo».²⁹ Por tanto, el voto de los Padres sinodales, —«si es moralmente unánime— comporta un peso eclesial peculiar que supera el aspecto simplemente formal del voto consultivo».³⁰

Por último, a la celebración de la Asamblea del Sínodo le debe seguir la fase de su implementación, con el fin de dar inicio en todas las Iglesias particulares a la recepción de las conclusiones sinodales, aceptadas por el Romano Pontífice en la modalidad que él juzgue más conveniente. Es necesario al respecto tener bien claro que «las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplica-

²⁸ Discurso en el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos.

²⁹ Exhort. ap. postsin. *Pastores gregis*, 58.

³⁰ S. Juan Pablo II, Discurso al Consejo de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (30 abril 1983).

do».³¹ De ese modo, se muestra cómo el proceso sinodal tiene su punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios, sobre el que deben derramarse los dones de gracia derramados por el Espíritu Santo a través de la reunión en asamblea de los Pastores.

8. El Sínodo de los Obispos, que de alguna manera retrata la imagen y refleja «el espíritu y el método» del Concilio ecuménico,³² está compuesto por Obispos. Sin embargo, como ya ocurrió en el Concilio,³³ pueden ser también llamados a la Asamblea del Sínodo otros que no hayan recibido el *munus* episcopal, cuyo rol viene determinado en cada ocasión por el Romano Pontífice.

En esta última cuestión, es necesario considerar de manera especial la aportación que pueden dar los miembros de Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica.

En la Asamblea del Sínodo, además de los Miembros pueden participar, en calidad de invitados y sin derecho de voto, Expertos (*Periti*), que cooperan en la redacción de los documentos; Auditores (*Auditores*), que poseen una competencia particular sobre las cuestiones a tratar; Delegados Fraternos (*Delegati Fraternali*), pertenecientes a Iglesias y Comunidades eclesiales que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica. También se pue-

³¹ Discurso conclusivo de la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (24 octubre 2015).

³² Cf. B. Pablo VI, Discurso al comienzo de los trabajos de la I Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (30 septiembre 1967).

³³ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 339, § 2; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 52, § 2.

den añadir algunos Invitados Especiales (*Invitati Speciales*), designados en virtud de su reconocida autoridad.

El Sínodo de los Obispos se reúne en distintos tipos de Asamblea.³⁴ Si las circunstancias lo sugieren, la misma Asamblea del Sínodo puede desarrollarse en varios períodos distintos. Cada Asamblea, independientemente de su modalidad de desarrollo, es un momento importante para escuchar comunitariamente lo que el Espíritu Santo «dice a las Iglesias» (*Ap 2, 7*). Por esto es necesario que, a lo largo de los trabajos sinodales, reciban particular relieve las celebraciones litúrgicas y otras formas de oración comunitaria, para invocar sobre los miembros de la Asamblea el don del discernimiento y de la concordia. También es oportuno que, según la antigua tradición sinodal, el libro de los Evangelios sea solemnemente entronizado al comienzo de cada jornada, para que a todos los participantes se les recuerde también de manera simbólica la necesidad de ser dóciles a la Palabra divina, que es «Palabra de verdad» (*Col 1, 5*).

9. La Secretaría General del Sínodo de los Obispos –compuesta por el Secretario General, que la preside, el Subsecretario, que asiste al Secretario general en todas sus funciones, y por algunos Consejos especiales de Obispos– se ocupa principalmente de cumplimentar todo lo relativo a la Asamblea sinodal ya celebrada y de la que está por celebrar. En la fase que precede a la Asamblea, contribuye a especificar los temas que, de entre los propuestos por el Episcopado, se discutirán en la Asamblea del Sínodo; a su exacta determinación en relación con las necesidades del Pueblo de Dios; al comienzo del proceso de consulta y a la

³⁴ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 346.

elaboración de los documentos preparatorios redactados sobre la base de los resultados de la consulta. En cambio, en la fase posterior a la Asamblea, promueve por su parte la aplicación de las directrices sinodales aprobadas por el Romano Pontífice, junto al Dicasterio competente de la Curia Romana.

Entre los Consejos que constituyen la Secretaría General, y que le confieren una estructura peculiar propia, se debe enumerar en primer lugar el Consejo Ordinario, en su mayor parte por los Obispos diocesanos elegidos por los Padres de la Asamblea General Ordinaria. Desde que en 1971 fuera instituido para la preparación y realización de la Asamblea General Ordinaria, ha demostrado ampliamente su utilidad, respondiendo en cierta manera al deseo de aquellos Padres conciliares que pedían la cooptación de algunos Obispos, dedicados al ministerio pastoral en las diferentes regiones del mundo, como cooperadores estables del Romano Pontífice en su ministerio de Pastor universal. Además del Consejo Ordinario, y dentro de la Secretaría General, se pueden constituir también otros Consejos para la preparación y realización de las Asambleas sinodales distintas de la Asamblea General Ordinaria.

Al mismo tiempo, la Secretaría General está a disposición del Romano Pontífice en todas las cuestiones que le querrá encargar, para poder beneficiarse del consejo seguro de Obispos que están cotidianamente en contacto con el Pueblo de Dios, también fuera de las convocatorias sinodales.

10. Gracias al Sínodo de los Obispos se mostrará también de manera más clara que, en la Iglesia de Cristo, hay una profunda comunión tanto entre los Pastores

y los fieles, siendo cada ministro ordenado un bautizado entre los bautizados, constituido por Dios para apacentar su rebaño, como entre los Obispos y el Romano Pontífice, siendo el Papa un «obispo entre los Obispos, llamado a la vez –como Sucesor del apóstol Pedro– a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias».³⁵ Esto impide que ninguna realidad pueda subsistir sin la otra.

En particular, el Colegio episcopal no existe nunca sin su Cabeza;³⁶ pero también el Obispo de Roma, que posee «en la Iglesia, [...] la potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre con entera libertad»,³⁷ «se halla siempre unido por la comunión con los demás Obispos e incluso con toda la Iglesia».³⁸ A este respecto, «no cabe duda de que el Obispo de Roma necesita de la presencia de sus hermanos en el episcopado, de su consejo y de su prudencia y experiencia. El sucesor de Pedro debe proclamar a todos quién es “el Cristo, el Hijo del Dios vivo” pero, al mismo tiempo, debe prestar atención a lo que el Espíritu Santo suscita en los labios de quienes, acogiendo la palabra de Jesús que declara: “Tú eres Pedro...” (cf. Mt 16, 16-18), participan a pleno título en el Colegio apostólico».³⁹

³⁵ Discurso en el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos.

³⁶ Cf. *Lumen gentium*, 22.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Codex Iuris Canonici*, can. 333, § 2; Cf. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 45, § 2; Pastores gregis, 58.

³⁹ Carta al Secretario General del Sínodo de los Obispos con ocasión de la elevación a la dignidad episcopal del Subsecretario (1 de abril de 2014).

Confío también en que, precisamente animando una «conversión del papado [...] que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización»,⁴⁰ la actividad del Sínodo de los Obispos podrá a su manera contribuir al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, según la voluntad del Señor (cf. *Jn* 17, 21). Así de esta manera, ayudará a la Iglesia católica, según el deseo formulado hace años por Juan Pablo II, a «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva».⁴¹

De acuerdo con el canon 342 del *CIC*, y teniendo en cuenta lo considerado hasta aquí, dispongo y establezco cuanto sigue.

I. ASAMBLEAS DEL SÍNODO

Art. 1

Presidencia y tipología de las Asambleas del Sínodo

§1. El Sínodo de los Obispos está directamente sometido al Romano Pontífice, que es el presidente.

§2. El mismo se reúne:

1° en Asamblea General Ordinaria, si se tratan materias que conciernen al bien de la Iglesia universal;

2° en Asamblea General Extraordinaria, si las materias a tratar, que conciernen al bien de la Iglesia universal, exigen una consideración urgente;

3° en Asamblea Especial, si se tratan materias que conciernen principalmente una o más zonas geográficas determinadas.

⁴⁰ *Evangelii gaudium*, 32.

⁴¹ Enc. *Ut unum sint* (25 de mayo de 1995), 95.

§3. Si lo considera oportuno, particularmente por razones de naturaleza ecuménica, el Romano Pontífice puede convocar una Asamblea sinodal según otras modalidades establecidas por él mismo.

Art. 2

*Miembros y otros participantes
en las Asambleas del Sínodo*

§1. Los Miembros de las Asambleas del Sínodo son los previstos por el can. 346 del *CIC*.

§2. Según el tema y las circunstancias, pueden ser llamados también a la Asamblea del Sínodo otros que no estén investidos del *munus* episcopal, cuyo rol vendrá determinado en cada ocasión por el Romano Pontífice.

§3. La designación de los Miembros y de los demás participantes en cada Asamblea se realizará con arreglo a la norma del derecho peculiar.

Art. 3

Periodos de la Asamblea del Sínodo

§1. Según el tema y las circunstancias, la Asamblea del Sínodo puede celebrarse en varios períodos diferentes a discreción del Romano Pontífice.

§2. En el tiempo que transcurre entre los diversos períodos, la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, junto al Relator General y al Secretario Especial de la Asamblea, tiene la tarea de promover el desarrollo de la reflexión sobre el tema o sobre algunos aspectos de particular relieve surgidos en los trabajos de la asamblea.

§3. Los Miembros y los demás participantes permanecen en el cargo ininterrumpidamente hasta la disolución de la Asamblea del Sínodo.

Art. 4

Fases de la Asamblea del Sínodo

Cada Asamblea del Sínodo se desarrolla según fases sucesivas: la fase preparatoria, la fase celebrativa y la fase de implementación.

II. FASE PREPARATORIA DE LA ASAMBLEA DEL SÍNODO

Art. 5

Inicio y finalidad de la fase preparatoria

§1. La fase preparatoria inicia cuando el Romano Pontífice convoca la Asamblea del Sínodo, asignándole uno o más temas.

§2. Coordinada por la Secretaría General del Sínodo, la fase preparatoria tiene como finalidad la consulta del Pueblo de Dios sobre el tema de la Asamblea del Sínodo.

Art. 6

Consulta del Pueblo de Dios

§1. La consulta del Pueblo de Dios se realiza en las Iglesias particulares, por medio de los Sínodos de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, de los Consejos de los Jerarcas y de las Asambleas de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris* y de las Conferencias Episcopales.

En cada Iglesia particular los Obispos realizan la consulta del Pueblo de Dios sirviéndose de los Organismos de participación previstos por el derecho, sin excluir cualquier otra modalidad que juzguen oportuna.

§2. Las Uniones, las Federaciones y las Conferencias masculinas y femeninas de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica consultan a los Superiores Mayores, que a su vez pueden interpelar

a los propios Consejos y también otros Miembros de los mencionados Institutos y Sociedades.

§3. De la misma manera también las Asociaciones de fieles reconocidas por la Santa Sede consultan a sus Miembros.

§4. Los Dicasterios de la Curia Romana ofrecen su aportación teniendo en cuentas las respectivas competencias específicas.

§5. La Secretaría General del Sínodo puede señalar también otras formas de consultar al Pueblo de Dios.

Art. 7

Transmisión de las contribuciones preparatorias a la Secretaría General del Sínodo

§1. Cada Iglesia particular envía la propia aportación al Sínodo de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, o al Consejo de los Jerarcas o a la Asamblea de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris*, o a la Conferencia Episcopal del propio territorio. Dichos organismos, a su vez, transmiten una síntesis de los textos recibidos a la Secretaría General del Sínodo.

Del mismo modo lo hacen la Unión de los Superiores Generales y la Unión Internacional de las Superiores Generales con las aportaciones elaboradas por los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica.

Los Dicasterios de la Curia Romana transmiten directamente su aportación a la Secretaría General del Sínodo de los Obispos.

§2. Permanece íntegro el derecho de los fieles, singularmente o asociados, de enviar directamente su aportación a la Secretaría General del Sínodo.

Art. 8

Convocatoria de una Reunión presinodal

§1. Según el tema y las circunstancias, la Secretaría General del Sínodo puede promover la convocatoria de una Reunión presinodal con la participación de algunos fieles designados por ella, para que ellos también, en la diversidad de sus condiciones, ofrezcan a la Asamblea del Sínodo su aportación.

También otros pueden ser invitados.

§2. Dicha Reunión puede celebrarse también a nivel regional, implicando si es necesario a los Sínodos de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, los Consejos de los Jerarcas y de las Asambleas de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris* y las Conferencias Episcopales del territorio correspondiente, y las relativas Reuniones Internacionales de Conferencias Episcopales, con el fin de tener en cuenta las peculiaridades históricas, culturales y eclesiales de las diferentes áreas geográficas.

Art. 9

Implicación de los Institutos de Estudios Superiores

Los Institutos de Estudios Superiores, sobre todo lo que poseen una competencia especial sobre el tema de la Asamblea del Sínodo o sobre cuestiones específicas relacionadas con él, pueden ofrecer estudios, de propia iniciativa o a petición de los Sínodos de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, de los Consejos de los Jerarcas y de las Asambleas de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris* y de las Conferencias Episcopales, o a petición de la Secretaría General del Sínodo. Tales estudios pueden ser siempre transmitidos a la Secretaría General del Sínodo.

Art. 10

Constitución de una Comisión preparatoria

§ 1. Para la profundización del tema y la redacción de eventuales Documentos previos a la Asamblea del Sínodo, la Secretaría General del Sínodo de los Obispos puede servirse de una Comisión preparatoria, formada por expertos.

§ 2. Dicha Comisión es nombrada por el Secretario General del Sínodo, que la preside.

III. FASE CELEBRATIVA DE LA ASAMBLEA DEL SÍNODO

Art. 11

Presidente Delegado, Relator General y Secretario Especial

Antes de que inicie la Asamblea del Sínodo el Romano Pontífice nombra:

1° uno o más Presidentes Delegados, que presiden la Asamblea en su nombre y con su autoridad;

2° un Relator General, que coordina la discusión sobre el tema de la Asamblea del Sínodo y la elaboración de eventuales documentos para someter a la misma Asamblea;

3° uno o más Secretarios Especiales, que asisten al Relator General en todas sus funciones.

Art. 12

*Expertos, Auditores, Delegados Fraternos
e Invitados especiales*

§1. A la Asamblea del Sínodo pueden ser invitados, sin derecho a voto:

1° expertos, que cooperan con el Secretario Especial en razón de su competencia sobre el tema de la Asamblea del

Sínodo, a los cuales se pueden añadir algunos Consultores de la Secretaría General;

2° auditores, que contribuyen a los trabajos de la asamblea en virtud de su experiencia y conocimiento;

3° Delegados Fraternos, que representan a las Iglesias y a las Comunidades eclesiales que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica.

§2. En determinadas circunstancias puede ser designados, sin derecho a voto, algunos Invitados Especiales, a quienes se reconoce una particular autoridad en referencia al tema de la Asamblea del Sínodo.

Art. 13

Inicio y conclusión de la Asamblea del Sínodo

La Asamblea del Sínodo inicia y se concluye con la celebración de la Eucaristía presidida por el Romano Pontífice, en la que los Miembros y los otros participantes de la Asamblea participan en la diversidad de sus condiciones.

Art. 14

Congregaciones Generales y Sesiones de los Círculos menores

La Asamblea del Sínodo se reúnen en sesiones plenarios, llamadas Congregaciones Generales, en las cuales participan los Miembros, los Expertos, los Auditores, los Delegados Fraternos y los Invitados Especiales, o en Sesiones de los Círculos menores, en los que los participantes de la Asamblea se subdividen según la norma del derecho peculiar.

Art. 15

Discusión del tema de la Asamblea del Sínodo

§1. En las Congregaciones Generales los Miembros realizan sus intervenciones según la norma del derecho peculiar.

§2. Periódicamente tiene lugar también un libre intercambio de opiniones entre los Miembros sobre los argumentos en discusión.

§3. También los Auditores, los Delegados Fraternos y los Invitados Especiales pueden ser invitados a tomar la palabra sobre el tema de la Asamblea del Sínodo.

Art. 16

Constitución de Comisiones de estudio

Según el tema y las circunstancias, por norma del derecho peculiar pueden ser constituidas algunas Comisiones de estudio, formadas por Miembros y otros participantes de la Asamblea del Sínodo.

Art. 17

Elaboración y aprobación del Documento final

§1. Las conclusiones de la Asamblea son recogidas en un Documento final.

§2. Para la redacción del Documento final, es constituida una Comisión especial, compuesta por el Relator General, que la preside, el Secretario General, el Secretario Especial y por algunos Miembros elegidos por la Asamblea del Sínodo teniendo en cuenta las diferentes regiones, a las que se añaden otros nombrados por el Romano Pontífice.

§3. El Documento final es sometido a la aprobación de los Miembros según la norma del derecho peculiar, buscando en la medida de lo posible la unanimidad moral.

Art. 18

Entrega del Documento final al Romano Pontífice

§1. Recibida la aprobación de los Miembros, el Documento final de la Asamblea es presentado al Romano Pontífice, que decide su publicación.

Si es aprobado expresamente por el Romano Pontífice, el Documento final participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro.

§2. Si el Romano Pontífice concede a la Asamblea del Sínodo potestad deliberativa, según norma del can. 343 del Código de derecho canónico, el Documento final participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro una vez ratificado y promulgado por él.

En este caso el Documento final es publicado con la firma del Romano Pontífice junto a la de los Miembros.

IV. FASE DE IMPLEMENTACIÓN DE LA ASAMBLEA DEL SÍNODO

Art. 19

Acogida e implementación de las conclusiones de la Asamblea

§1. Los Obispos diocesanos o eparcales cuidan la recepción y la implementación de las conclusiones de la Asamblea del Sínodo, aceptadas por el Romano Pontífice, con la ayuda de los organismos de participación previstos por el derecho.

§2. Los Sínodos de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, los Consejos de los Jerarcas y de las Asambleas de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris* y las Conferencias Episcopales coordinan la implementación de dichas conclusiones en su territorio y con tal fin pueden predisponer iniciativas comunes.

Art. 20

Tareas de la Secretaría General del Sínodo

§1. Junto al Dicasterio de la Curia Romana competente, y, según el tema y las circunstancias, junto a los demás Dicasterios implicados de diversos modos, la Secretaría

General del Sínodo promueve por su propia parte la implementación de las orientaciones sinodales aprobadas por el Romano Pontífice.

§2. La Secretaría General puede predisponer estudios y otras iniciativas idóneas a tal finalidad.

§3. En circunstancias particulares la Secretaría General, con el mandato del Romano Pontífice, puede emitir documentos aplicativos, tras escuchar al Dicasterio competente.

Art. 21

Constitución de una Comisión para la Implementación

§1. Según el tema y las circunstancias, la Secretaría General del Sínodo puede servirse de una Comisión de expertos para la *Implementación*.

§2. El Secretario General del Sínodo nombra a los Miembros, tras escuchar al jefe del Dicasterio de la Curia Romana competente, y la preside.

§3. La Comisión asiste con estudios especiales a la Secretaría General en la tarea mencionada en el art. 20, §1.

V. SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS

Art. 22

Constitución de la Secretaría General

§1. La Secretaría General es una institución permanente al servicio del Sínodo de los Obispos, directamente sometida al Romano Pontífice.

§2. Esta está compuesta por el Secretario General, el Subsecretario, que asiste al Secretario General en todas sus funciones, y por el Consejo Ordinario, así como por los Consejos mencionados en el art. 25, si han sido constituidos.

§3. El Secretario General y el Subsecretario son nombrados por el Romano Pontífice y son miembros de la Asamblea del Sínodo.

§4. Para sus actividades la Secretaría General se sirve de un apropiado número de oficiales y de consultores.

Art. 23

Tareas de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos

§1. La Secretaría General es competente en la preparación y la realización de las Asambleas del Sínodo, y en las otras cuestiones que el Romano Pontífice quiera encomendarle por el bien de la Iglesia universal.

§2. A ese propósito, coopera con los Sínodos de los Obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores, los Consejos de los Jerarcas y de las Asambleas de los Jerarcas de las Iglesias *sui iuris* y las Conferencias Episcopales, así como con los Dicasterios de la Curia Romana.

Art. 24

El Consejo Ordinario de la Secretaría General

§1. El Consejo Ordinario de la Secretaría General es competente para la preparación y la realización de la Asamblea General Ordinaria.

§2. Está compuesto en su mayoría por Obispos diocesanos, elegidos por la Asamblea General Ordinaria en representación de las diferentes áreas geográficas según la norma del derecho peculiar, de los cuales uno será elegido de entre los Jefes u Obispos eparcales de las Iglesias Orientales Católicas, así como por el Jefe del Dicasterio de la Curia Romana competente del tema del Sínodo establecido por el Romano Pontífice y de algunos Obispos nombrados por el Romano Pontífice.

§3. Los Miembros del Consejo Ordinario toman posesión del cargo al finalizar la Asamblea General Ordinaria que les ha elegido, son Miembros de la sucesiva Asamblea General Ordinaria y cesan de su mandato con la disolución de esta última.

Art. 25

Los otros Consejos de la Secretaría General

§1. Los Consejos de la Secretaría General para la preparación de la Asamblea General Extraordinaria y de la Asamblea Especial están compuestos por Miembros nombrados por el Romano Pontífice.

§2. Los Miembros de esos Consejos participan en la Asamblea del Sínodo según el derecho peculiar y cesan en su mandato con la disolución de esta última.

§3. Los Consejos de la Secretaría General para la realización de la Asamblea General Extraordinaria y de la Asamblea Especial están compuestos en su mayoría por Miembros elegidos de la Asamblea del Sínodo según la norma del derecho peculiar, a quienes se añaden otros Miembros nombrados por el Romano Pontífice.

§4. Dichos Consejos se mantienen en el cargo transcurridos cinco años de la disolución de la Asamblea del Sínodo, salvo que el Romano Pontífice establezca lo contrario.

DISPOSICIONES FINALES

Art. 26

La Secretaría General del Sínodo de los Obispos promulgará, según el espíritu y las normas de la presente Constitución apostólica, una Instrucción sobre la celebración de las Asambleas Sinodales y sobre la actividad de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos y, con oca-

sión de cada Asamblea del Sínodo, un Reglamento sobre el desarrollo de la misma.

Art. 27

Según el can. 20 del *CIC* y del can. 1502, §2 del *CCEO*, con la promulgación y la publicación de la presente Constitución apostólica permanecen abrogadas todas las disposiciones contrarias, en particular:

1. los cánones del *CIC* y del *CCEO* que, en todo o en parte, resulten directamente contrarios a cualquier artículo de la presente Constitución apostólica;

2. los artículos del *motu proprio Apostolica sollicitudo* de Pablo VI, del 15 de septiembre de 1965;

3. el *Ordo Synodi Episcoporum*, de 29 de septiembre de 2006, incluido el *Adnexum de modo procedendi in Circulis minoribus*.

Establezco que cuanto deliberado en esta Constitución apostólica tenga plena eficacia a partir del día de su publicación en *L'Osservatore Romano*, a pesar de cualquier cosa contraria, aunque merecedora de especial mención, y que sea publicada en el Comentario oficial *Acta Apostolicae Sedis*.

Exhorto a todos a acoger con espíritu sincero y disponibilidad preparada las disposiciones de esta Constitución apostólica, con la ayuda de la Virgen María, Reina de los Apóstoles y Madre de la Iglesia.

Dado en Roma, en San Pedro, el 15 de septiembre de 2018, sexto año del Pontificado.

Francisco

RECENSIONES

FRANCISCO JOSÉ CARDONA VIDAL, *Los diecisiete artículos de Richard Kane*, [Dissertationes canonicae 11], Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, pp. X+255 (+16), ISBN 978-84-16639-87-8.

El presente libro constituye la Tesis doctoral del autor. Se trata de un tema muy específico, referente a la Isla de Menorca: la pretensión de un gobernador británico que quiso entrometerse en el gobierno de la Iglesia.

El primer capítulo, de corte histórico, narra la historia de la sujeción de Menorca a Inglaterra, consumada el 13 de julio de 1713, con el Tratado de paz entre las coronas de España y de Inglaterra (Tratado de Utrecht). Por otro lado, se describe la historia eclesiástica de Menorca: desde el siglo XIII, el Papa Bonifacio VIII puso esta Isla bajo la diócesis de Mallorca, situación en la que permaneció, a pesar de quedar bajo el dominio de la Inglaterra protestante.

Richard Kane fue teniente gobernador (y gobernador) británico de Menorca de 1712 a 1736. Entre sus escritos se cuentan los 17 artículos por los que quería controlar la vida y actividad de la Iglesia de Menorca. Su gobierno, fue benéfico para la población en muchos aspectos, excepto en su pretensión de regir la iglesia, que causó el enfrentamiento con las autoridades eclesiásticas.

El segundo capítulo está dedicado al Tratado de Utrecht, como marco legal fundamental que amparaba y tutelaba la religión católica, sobre todo, el artículo XI; también explica la legislación en materia eclesiástica durante la dominación británica sobre Menorca. Bajo esta legislación, se suprimió el Tribunal de la Inquisición, se intentó regular la vida eclesiástica por medio de los 17 artículos de Kane y de que se erigiera la diócesis de Me-

norca para desligarse de la Iglesia española. Los artículos de Kane, contenidas en una carta dirigida al Dr. D. Miguel Barceló, vicario general de Menorca, evidencian la intromisión de la autoridad civil en asuntos eclesiásticos, contrarios al tratado de Utrecht. Ciertamente, el clero no aceptó estos artículos, afirmando su obediencia al Obispo de Mallorca. En este enfrentamiento, el clero de Menorca acudió incluso al Papa Inocencio XIII, que los apoyó, a través de la Congregación de Cardenales.

Se trata de un problema de relaciones Iglesia-Estado, que no prosperó positivamente durante el tiempo de Richard Kane. Según el Autor, el fracaso de un acuerdo se debió a la ambigüedad del texto del artículo XI del tratado de Utrecht, que cada uno interpretaba según su conveniencia. Mientras Kane pretendía implementar el párrafo que decía: «se tomen aquellos medios que no parezcan enteramente opuestos al gobierno y leyes de la Gran Bretaña», los eclesiásticos de Menorca se aferraban a la cláusula: «y se les permitirá el uso de la religión católica romana».

El capítulo tercero, de corte más técnico, hace un análisis jurídico-canónico de la situación de la Iglesia menorquina durante el tiempo de la dominación británica. Lo hace, tomando en cuenta el sistema jurídico inglés y las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil, moderado por el tratado internacional (Tratado de Utrecht). Examina cada uno de los 17 artículos de Kane que pretendían limitar y restringir la actuación de la Iglesia y su misión.

El Autor llega a la conclusión de que los 17 artículos de Richard Kane carecían de legitimidad, desde el punto de vista del Derecho jurisprudencial inglés, del derecho internacional y del derecho canónico.

Al final, el Autor incluye un apéndice documental, con trece textos que forman, podríamos decir, el expediente de todo el conflicto, que ilustra todo este proceso de confrontación.

El valor del presente texto le viene de ser un ejemplo concreto de relaciones Iglesia-Estado, en un determinado contexto histórico (el periodo de la Ilustración). El caso es aun más peculiar, pues tratándose de una pequeña isla, en la que se da el enfrentamiento entre la autoridad civil y el clero, involucra la corona española (católica), la corona inglesa (protestante) y la Santa Sede, así como sistemas diferentes, el *common law* y el patronato español. Por este logro, felicitamos al autor.

Mario Medina Balam

COLECCIÓN CANÓNICA MEXICANA

1. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO—MARIO MEDINA BALAM, *Setenta años de discursos a la Rota Romana. De Pio XII a Benedicto XVI (1939-2009)*, 2009.
2. JORGE LUIS ROQUE PÉREZ, *La Santa Sede y el Estado Ciudad del Vaticano en el contexto internacional de las naciones y el naciente derecho eclesiástico del Estado Mexicano*, 2010.
3. FRANCISCO JAVIER RAMOS GÓMEZ PÉREZ, *El Proceso penal en Derecho canónico*, 2011.
4. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO—MARIO MEDINA BALAM (Coords), *La dimisión del estado clerical y su normativa canónica más reciente*, 2012.
5. CARLOS WARNHOLTZ BUSTILLOS—MARIO MEDINA BALAM, *Manual de Derecho matrimonial canónico* (2ª ed.), 2014.
6. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO (Ed), *Sentencias Rotales. Traducidas al Español*, vol. 1, 2015.
7. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO—KRIKOR GREGORIO CHAHINIAN, *Normativa canónica sacramental Latino-Oriental. Derecho comparado*, 2015.
8. JOSÉ LUIS DÍAZ MORENO—UMBERTO MAURO MARSICH—MARIO MEDINA BALAM, *Celebremos el sacramento del perdón. Pastoral-Derecho canónico-Teología moral*, 2018.
9. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO (Coord), *El Diaconado permanente en el presente y futuro de la Iglesia en México*, 2018.
10. LUIS DE JESÚS HERNÁNDEZ MERCADO (Ed), *Sentencias Rotales. Traducidas al Español*, vol. 2, 2019.