

EL DERECHO DE LA IGLESIA

CURSO BÁSICO DE DERECHO CANÓNICO

DANIEL CENALMOR - JORGE MIRAS

(Versión definitiva)

PAMPLONA, 2004

ÍNDICE

TABLA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

PRESENTACIÓN

PARTE I: INTRODUCCIÓN AL DERECHO CANÓNICO

A. IGLESIA Y DERECHO

Capítulo I

EL DERECHO COMO ORDEN SOCIAL JUSTO

1. El Derecho como fenómeno social y humano
2. El Derecho y la justicia. Realismo jurídico y acepciones del término "derecho"
3. Características propias del Derecho
4. Fin y funciones del Derecho
5. Dinamicidad y estabilidad del Derecho
6. Derecho y Moral
7. Positivismo jurídico

Capítulo II

EL DERECHO EN LA IGLESIA

1. Existencia y necesidad del Derecho en la Iglesia
2. Fundamentación del Derecho canónico. Raíces sacramentales
 - a) Fundamento social
 - b) Fundamentación jurídico-realista
 - c) Palabra, sacramentos y carismas en la fundamentación del Derecho canónico
 - d) Fundamentación en la Iglesia como comunión y como sacramento
3. Derecho divino y Derecho humano
 - a) El Derecho divino natural y positivo
 - b) Positivación y formalización del Derecho divino
 - c) Relaciones entre Derecho divino y Derecho humano
4. Actitudes de oposición al Derecho canónico
 - a) Antijuridicimos "eclesiales"
 - b) Antijuridicimos "estatales"
5. Características peculiares del derecho canónico
6. Derecho canónico y pastoral
7. Ciencia canónica y Teología

B. HISTORIA DEL DERECHO CANÓNICO

Capítulo III

EL DERECHO CANÓNICO HASTA EL CÓDIGO DE 1917

1. Desarrollo histórico del Derecho canónico
2. El primer milenio
 - a) Las comunidades cristianas primitivas
 - b) Las primeras colecciones canónicas
 - c) Desnaturalización de los textos canónicos y Reforma Gregoriana
3. El Derecho canónico clásico y el *Corpus Iuris Canonici*
 - a) Factores determinantes de su nacimiento
 - b) El *Decreto* de Graciano
 - c) El *Corpus Iuris Canonici*
 - d) El Derecho común
4. El Derecho canónico desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano I
5. El Código de 1917

Capítulo IV

EL CONCILIO VATICANO II Y LA NUEVA CODIFICACIÓN

1. Génesis de la revisión codicial
2. Relevancia canónica del Concilio Vaticano II
 - a) Principios doctrinales con trascendencia canónica
 - b) Directrices jurídicas y nuevas instituciones
3. Legislación postconciliar y elaboración del nuevo Código latino
 - a) Primeros pasos
 - b) Los Principios Directivos
 - c) Proyectos sucesivos y promulgación del nuevo Código
4. Características generales del Código de 1983
 - a) Sistemática
 - b) Rasgos distintivos
 - c) Relaciones con la normativa precedente (cc. 1-6)
5. El Código de Cánones de las Iglesias Orientales

C. NOCIONES GENERALES

Capítulo V

RELACIONES JURÍDICAS Y SUJETOS DE DERECHO

1. Noción de ordenamiento canónico
2. La relación jurídica y sus elementos
3. Persona y sujeto de Derecho. Concepción positivista
4. La persona física en el ordenamiento canónico
5. Factores que inciden en el estatuto jurídico de la persona física
 - a) Comunión eclesial

- b) Sanciones
- c) Otros factores determinantes
- 6. La persona jurídica en el ordenamiento canónico
 - a) Concepto
 - b) Corporaciones y fundaciones
 - c) Personas jurídicas públicas y privadas
 - d) Constitución, actuación y extinción de las personas jurídicas
- 7. Sujetos sin personalidad

Capítulo VI

NORMAS CANÓNICAS

- 1. La norma en el ordenamiento canónico. Noción y características comunes
- 2. La ley canónica
 - a) Noción de ley eclesiástica o canónica
 - b) Autores de la ley canónica. Legisladores y leyes universales y particulares. Legislación delegada
 - c) Sujeto pasivo de la ley canónica. Leyes territoriales y personales
 - d) Promulgación y entrada en vigor de la ley canónica
 - e) Obligación, efectos e irretroactividad de la ley canónica
 - f) Duda, ignorancia y error acerca de la ley
 - g) Interpretación y suplencia de la ley canónica
 - h) Cesación de la ley canónica
- 3. La costumbre canónica
 - a) Noción y clases de costumbre
 - b) Requisitos de la costumbre canónica
- 4. Normas administrativas
- 5. Estatutos y reglamentos
- 6. Jerarquía normativa

Capítulo VII

ACTOS JURÍDICOS

- 1. Los actos jurídicos. Noción, elementos y clases
- 2. Actos jurídicos públicos y función administrativa
- 3. Los actos jurídicos de la Administración eclesiástica en el Código
- 4. Actos administrativos singulares
 - a) Noción de acto administrativo singular
 - b) Decretos singulares. Regulación común y preceptos singulares
 - c) Rescriptos
- 5. Contenido propio de los rescriptos
 - a) La administración de gracias en el ámbito canónico
 - b) El privilegio
 - c) La dispensa
- 6. Actos jurídicos de la autonomía privada

7. La prescripción

PARTE II: EL PUEBLO DE DIOS

A. LOS FIELES CRISTIANOS

Capítulo VIII

INCORPORACIÓN AL PUEBLO DE DIOS Y COMUNIÓN CON LA IGLESIA

1. El misterio de la Iglesia
2. La Iglesia como Pueblo de Dios
3. Nuevo planteamiento codicial
4. El bautismo y la común condición de fiel
5. Exigencia de la comunión plena con la Iglesia
6. La pérdida de la comunión plena y sus consecuencias
7. La Eucaristía, centro de la comunión eclesial
8. Posición peculiar de los catecúmenos y vocación de todos los hombres a la Iglesia

Capítulo IX

IGUALDAD FUNDAMENTAL DE LOS FIELES

1. El principio de igualdad
2. El estatuto jurídico fundamental de los fieles
3. Deberes y derechos de todos los fieles
 - a) Comunión con la Iglesia (c. 209)
 - b) Santidad de vida y edificación de la Iglesia (c. 210)
 - c) Apostolado (c. 211)
 - d) Obediencia y diálogo con los Pastores (c. 212)
 - e) Recepción de los bienes espirituales de la Iglesia (c. 213)
 - f) Rito y espiritualidad (c. 214)
 - g) Asociación y reunión (c. 215)
 - h) Iniciativas apostólicas (c. 216)
 - i) Educación cristiana (c. 217)
 - j) Investigación y opinión en las ciencias sagradas (c. 218)
 - k) Elección del propio estado de vida (c. 219)
 - l) Buena fama e intimidad (c. 220)
 - m) Tutela jurídica (c. 221)
 - n) Participación en las necesidades de la Iglesia y justicia social (c. 222)
4. Regulación del ejercicio de los derechos (c. 223)

Capítulo X

JERARQUÍA Y DIVERSIDAD EN LA IGLESIA

1. Principio jerárquico y principio de variedad en la constitución de la Iglesia
2. Los ministros sagrados o clérigos

- a) Función eclesial de los ministros sagrados: consagración y misión
 - b) Formación de los ministros sagrados
 - c) La incardinación
 - d) Estatuto jurídico de los clérigos
 - e) Pérdida de la condición jurídica de clérigo
3. Los fieles consagrados por la profesión de los consejos evangélicos
 4. Los fieles laicos
 - a) La secularidad, índole peculiar de los laicos
 - b) Secularidad y eclesialidad de la vida y misión de los laicos: la "unidad de vida"
 - c) El estatuto jurídico de los laicos

Capítulo XI

LAS ASOCIACIONES DE FIELES

1. Las asociaciones de fieles: tipología y normas comunes
 - a) Tipos de asociaciones
 - b) Normas comunes básicas
2. Asociaciones privadas y asociaciones públicas
3. Intervención de la autoridad en la constitución de asociaciones
4. La personalidad jurídica de las asociaciones de fieles
5. Régimen jurídico de las asociaciones
 - a) Gobierno de la actividad social
 - b) Nombramiento de órganos de gobierno, capellanes y consejeros espirituales
 - c) Administración de los bienes de las asociaciones
 - d) Extinción de las asociaciones de fieles
 - e) Normas específicas sobre asociaciones de laicos

Capítulo XII

INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

1. Los institutos de vida consagrada
 - a) El concepto codicial de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos
 - b) Tipos de institutos de vida consagrada en el CIC
 - c) Erección, organización jurídica y supresión de institutos
2. Régimen jurídico de los institutos de vida consagrada: normas comunes
 - a) La profesión de los consejos evangélicos
 - b) La vida fraterna
 - c) El patrimonio espiritual del instituto
 - d) El Derecho propio de los institutos de vida consagrada
 - e) El gobierno de los institutos
 - f) Admisión y formación de los miembros
3. Los institutos religiosos

- a) Concepto y rasgos específicos
 - b) Admisión, formación e incorporación de los miembros
 - c) Deberes y derechos de los institutos y de sus miembros
 - d) Apostolado de los institutos religiosos
4. Los institutos seculares
 - a) Concepto y rasgos específicos
 - b) Régimen jurídico
 5. Las sociedades de vida apostólica
 - a) Concepto y características
 - b) Régimen jurídico

B. LA POTESTAD ECLESIASTICA

Capítulo XIII

ORDEN SAGRADO Y POTESTAD DE RÉGIMEN

1. La Iglesia como institución y el principio jerárquico
2. Las funciones jerárquicas en la historia
3. La potestad sagrada
4. La potestad de régimen
5. Transmisión de la potestad de régimen. La misión canónica
6. Sujetos de la potestad de régimen

Capítulo XIV

FORMAS DE ATRIBUCIÓN Y EJERCICIO DE LA POTESTAD DE RÉGIMEN

1. Formas de atribución de la potestad de régimen
2. La potestad ordinaria
 - a) Potestad propia
 - b) Potestad vicaria
3. La potestad delegada
4. Delimitación jurídica del ejercicio de la potestad de régimen: aspectos principales
 - a) Ámbitos de competencia
 - b) La distinción de funciones
 - c) Condiciones jurídicas de ejercicio de la potestad legislativa, ejecutiva y judicial
 - d) Fuero interno y fuero externo
5. La noción canónica de Ordinario y de Ordinario del lugar
6. Las facultades habituales
7. La suplencia de la potestad

C. LA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA DE LA IGLESIA

Capítulo XV

LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA

1. Misión de la Iglesia y actividad institucional
 - a) Las funciones públicas y la organización eclesiástica
 - b) Sentido ministerial de la función jerárquica y organización eclesiástica
 - c) Distribución y ordenación de las funciones públicas
2. Oficios eclesiásticos
 - a) Concepto
 - b) Tipos
 - c) Provisión de oficios
 - d) Pérdida del oficio
3. Organismos colegiales
 - a) Concepto
 - b) Tipos de colegios en la organización eclesiástica
4. Circunscripciones eclesiásticas
 - a) Concepto
 - b) Estructura orgánica
 - c) Tipos

Capítulo XVI

ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA UNIVERSAL

1. Primado, episcopado y colegialidad en el gobierno de la Iglesia
 - a) La autoridad suprema. Primado y colegialidad
 - b) Episcopado y función primacial
2. El Romano Pontífice
 - a) Elección del Sucesor de Pedro
 - b) La potestad del Romano Pontífice
3. El Colegio episcopal
 - a) Pertenencia al Colegio y actuación colegial
 - b) El Concilio ecuménico
4. El Sínodo de obispos
5. El Colegio cardenalicio
6. La Curia Romana
7. Los legados pontificios

Capítulo XVII

ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA EN CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS

1. Nociones preliminares
 - a) Iglesia universal e Iglesias particulares
 - b) La categoría teológica de Iglesia particular y las circunscripciones eclesiásticas

- c) La delimitación de las circunscripciones: territorialidad y personalidad
 - d) Comunión, complementariedad y coordinación de las circunscripciones eclesíásticas
 - e) Régimen jurídico de las circunscripciones eclesíásticas: equiparación y analogía con la diócesis
2. Circunscripciones territoriales de régimen ordinario
 - a) La diócesis
 - b) La prelatura territorial y la abadía territorial
 3. Circunscripciones territoriales de misión
 - a) El vicariato apostólico y la prefectura apostólica
 - b) La diócesis de misión y la misión "sui iuris"
 4. Circunscripciones de régimen especial: la administración apostólica establemente erigida
 5. Circunscripciones personales
 - a) El ordinariato militar
 - b) La prelatura personal
 - c) Los ordinariatos latinos para fieles de rito oriental

Capítulo XVIII

ORGANIZACIÓN INTERNA DE LA DIÓCESIS

1. El Obispo diocesano
2. Los obispos coadjutores y auxiliares
3. El sínodo diocesano
4. La curia diocesana
 - a) Los vicarios generales y episcopales
 - b) El canciller y otros notarios
 - c) El consejo de asuntos económicos y el ecónomo
5. Principales colegios diocesanos
 - a) El consejo presbiteral
 - b) El colegio de consultores
 - c) El cabildo de canónigos
 - d) El consejo pastoral
6. Organización parroquial
 - a) La parroquia
 - b) El párroco
 - c) Los vicarios parroquiales
 - d) Otros supuestos de organización del ministerio parroquial
 - e) Los consejos parroquiales
7. El arcipreste
8. Los rectores de iglesias
9. Los capellanes

Capítulo XIX

ORGANIZACIÓN PARTICULAR SUPRADIOCESANA

1. Solicitud colegial del episcopado y organización supradiocesana
2. La provincia eclesiástica
3. La región eclesiástica
4. Los patriarcas y primados
5. Los concilios particulares
 - a) Nota histórica
 - b) Concepto y clases de concilio particular
 - c) Convocatoria y preparación
 - d) Participación
 - e) Las decisiones conciliares
6. La conferencia episcopal
 - a) Concepto y evolución histórica
 - b) Constitución y miembros
 - c) Estructura
 - d) Competencias jurídicas

PARTE III: LA MISIÓN DE LA IGLESIA

A. LA FUNCIÓN DE ENSEÑAR DE LA IGLESIA

Capítulo XX

FUNCIÓN DE ENSEÑAR Y MAGISTERIO ECLESIASTICO

1. La misión de la Iglesia y los «tria munera»
2. El «munus docendi»
3. Participación de toda la Iglesia en la función de enseñar
4. El Magisterio de la Iglesia
5. Extensión y modalidades de ejercicio del Magisterio
6. Asistencia divina y objeto de las intervenciones del Magisterio
7. Vinculación y deberes del fiel en relación con el Magisterio. La profesión de fe
8. Magisterio y Teología. Examen y juicio de doctrinas
9. Juicios de la Jerarquía sobre cuestiones temporales

Capítulo XXI

LA ACTIVIDAD EVANGELIZADORA

1. Aspectos de la actividad evangelizadora y modos de participación
2. El ministerio de la palabra divina
3. La predicación de la palabra de Dios
 - a) Habilidad de los ministros sagrados para predicar
 - b) Carácter supletorio de la predicación realizada por laicos

- c) Disciplina sobre la homilía
- 4. La formación catequética
 - a) Regulación y fuentes normativas
 - b) Responsabilidades de los fieles
 - c) Régimen de aprobación y uso de los textos catequéticos
- 5. La actividad ecuménica
- 6. La actividad misional

Capítulo XXII

EDUCACIÓN CATÓLICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

1. Noción de educación católica
2. Responsabilidad y libertad de los padres y de la Iglesia en la educación
3. Las escuelas católicas
4. La enseñanza religiosa católica
5. Universidades católicas y otros institutos de estudios superiores
6. Universidades y facultades eclesiásticas
7. Instrumentos de comunicación social
8. Exigencias canónicas para la publicación o uso de escritos

B. LA FUNCIÓN DE SANTIFICAR DE LA IGLESIA

Capítulo XXIII

FUNCIÓN DE SANTIFICAR, LITURGIA Y SACRAMENTOS

1. El “munus sanctificandi” en el Código
2. Función de santificar y sagrada liturgia
3. Formas de participar en la función santificadora
4. Participación en las celebraciones litúrgicas
5. Ordenación de la sagrada liturgia
6. Celebración fiel de la liturgia
7. Los sacramentos
 - a) Naturaleza y efectos
 - b) Regulación canónica de la liturgia sacramental
 - c) Exigencias de justicia en la celebración y administración de los sacramentos
8. La «communicatio in spiritualibus» con los cristianos no católicos
9. Aspectos de la «communicatio in sacris»
 - a) Comunicación en el culto litúrgico no sacramental
 - b) Comunicación en los sacramentos
 - c) La intercomuni3n eucarística
10. Fe, culto cristiano y sacramentos

Capítulo XXIV

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

1. Importancia y necesidad del bautismo
2. El signo sacramental del bautismo
3. Relevancia canónica del bautismo
4. Sujeto del bautismo
 - a) Bautismo de adultos
 - b) Bautismo de niños
5. Ministro, lugar y día del bautismo
6. Los padrinos
7. Anotación y prueba del bautismo. El bautismo bajo condición

Capítulo XXV

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

1. La confirmación: signo sacramental, efectos y relevancia canónica
 - a) El signo sacramental y sus elementos
 - b) Eficacia propia del sacramento
 - c) Relevancia canónica de la confirmación
2. Sujeto de la confirmación
3. Obligatoriedad de la confirmación y edad oportuna para recibirla
 - a) La obligación de recibir el sacramento
 - b) La edad para la confirmación
4. Ministro de la confirmación
 - a) El obispo
 - b) Otros ministros
5. Padrino, anotación y prueba de la confirmación. La confirmación bajo condición

Capítulo XXVI

LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

1. La Santísima Eucaristía en el misterio de la Iglesia
2. La celebración eucarística
 - a) El signo sacramental de la Eucaristía
 - b) Ministro del Sacrificio eucarístico
 - c) La asamblea eucarística
3. Condiciones de la celebración eucarística que atañen al ministro
 - a) Preparación y desarrollo de la celebración
 - b) Concelebración
 - c) Frecuencia de la celebración
 - d) Intención y ofrendas dadas para la aplicación de la Misa
 - e) Tiempo y lugar de la celebración
4. La sagrada comunión
 - a) Ministro de la sagrada comunión
 - b) Derecho a recibir la sagrada comunión

- c) La primera comunión de los niños, el precepto pascual y el Viático
 - d) El ayuno eucarístico y la facultad de comulgar dos veces al día
 - e) La comunión bajo las dos especies
5. Reserva y veneración de la Santísima Eucaristía

Capítulo XXVII

LOS SACRAMENTOS DE LA CURACIÓN

1. El sacramento de la penitencia y de la reconciliación. Estructura fundamental y efectos
2. Sujeto del sacramento y actos del penitente
3. El ministro del sacramento de la penitencia
 - a) Potestad de orden y facultad de oír confesiones
 - b) Adquisición, extensión y pérdida de la facultad para confesar
4. Celebración y ejercicio del ministerio de la reconciliación
 - a) Forma ordinaria de celebrar el sacramento. Actitud y deberes del confesor
 - b) El supuesto excepcional de las absoluciones colectivas
 - c) Lugar y sede de la celebración
 - d) Deber y derecho de recibir el sacramento
5. El sigilo sacramental y la tutela de la santidad del sacramento
6. Las indulgencias
7. La unción de los enfermos

Capítulo XXVIII

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. El sacramento del ministerio apostólico
2. Signo sacramental y efectos del sacramento del orden
3. Sujeto del sacramento del orden
 - a) Condiciones de validez
 - b) Condiciones de licitud
 - c) Condiciones del ordenando
 - d) Irregularidades e impedimentos para recibir o ejercer órdenes
 - e) Requisitos previos a la ordenación, documentación y escrutinios
4. Ministro y celebración del sacramento del orden
5. Inscripción y certificado de la ordenación recibida

Capítulo XXIX

EL MATRIMONIO, INSTITUCIÓN NATURAL Y SACRAMENTO DE LA NUEVA LEY

1. El matrimonio, institución natural
 - a) Noción
 - b) Esencia del matrimonio
 - c) Propiedades esenciales del matrimonio
 - d) Fines del matrimonio

2. El matrimonio, sacramento de la Nueva Ley
3. El "Ius connubii" y la regulación jurídica del matrimonio

Capítulo XXX

RÉGIMEN CANÓNICO DEL MATRIMONIO (I)

1. Los impedimentos matrimoniales
 - a) Noción, establecimiento y clases
 - b) Los impedimentos en particular
 - c) La dispensa de impedimentos
2. El consentimiento matrimonial
3. Anomalías del consentimiento
 - a) Incapacidad consensual
 - b) Defecto de consentimiento
 - c) Consentimiento viciado

Capítulo XXXI

RÉGIMEN CANÓNICO DEL MATRIMONIO (II)

1. Preparación del matrimonio
 - a) Atención pastoral de los que se preparan al matrimonio
 - b) El expediente matrimonial y otras formalidades preparatorias
2. La forma jurídica en la celebración del matrimonio
 - a) Forma de manifestación del consentimiento
 - b) La forma jurídica sustancial
 - c) Los matrimonios obligados a la forma canónica y la dispensa de forma
 - d) Celebración en forma extraordinaria
 - e) Anotación del matrimonio celebrado
3. La celebración litúrgica del matrimonio
4. Algunos aspectos particulares de la relación jurídica matrimonial
5. Convalidación y sanación del matrimonio inválido
 - a) Convalidación simple
 - b) Sanación en la raíz
6. Supuestos excepcionales de disolución del matrimonio
 - a) Disolución del matrimonio no consumado
 - b) Privilegio paulino
 - c) Otros supuestos de disolución de matrimonio no sacramental
7. La separación conyugal permaneciendo el vínculo

Capítulo XXXII

OTROS ACTOS DEL CULTO DIVINO. LUGARES Y TIEMPOS SAGRADOS

1. Otros actos de culto regulados en el CIC
 - a) Los sacramentales
 - b) La liturgia de las horas
 - c) Las exequias eclesíásticas

- d) El culto de los Santos, las reliquias y las imágenes sagradas
- e) El voto y el juramento
- 2. Los lugares sagrados
 - a) Las iglesias
 - b) Los oratorios y las capillas privadas
 - c) Los santuarios
 - d) Los altares
- 3. Los tiempos sagrados
 - a) Los días de fiesta
 - b) Los días de penitencia

C. ASPECTOS PARTICULARES DEL "MUNUS REGENDI"

Capítulo XXXIII

LOS BIENES TEMPORALES DE LA IGLESIA

1. Principios fundamentales
 - a) Los bienes temporales al servicio de la misión de la Iglesia
 - b) Sujetos con capacidad patrimonial
 - c) Los bienes eclesiásticos
2. Adquisición de bienes por parte de la Iglesia
 - a) Deber y derecho de los fieles a sostener económicamente la misión de la Iglesia
 - b) Aportaciones voluntarias de los fieles
 - c) Tasas y ofrendas con ocasión de sacramentos y sacramentales
 - d) Tributos eclesiásticos
 - e) Corresponsabilidad de las diócesis con la Sede Apostólica
3. Organización económica de la sustentación de los ministros sagrados: reforma del sistema benefical y régimen vigente
4. Administración de bienes eclesiásticos
 - a) Competencias del Romano Pontífice
 - b) Competencias del Ordinario
 - c) Los administradores inmediatos
5. La enajenación de bienes eclesiásticos
6. Las pías voluntades y las fundaciones pías

Capítulo XXXIV

TUTELA PENAL DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

1. El Derecho penal en el ámbito de la función pastoral
2. Concepto y elementos del delito
3. Tipos de sanciones canónicas
 - a) Penas medicinales o censuras
 - b) Penas expiatorias
 - c) Remedios penales y penitencias

- d) Otras sanciones
- e) Clasificación de las penas según su modalidad de aplicación
- 4. Delitos y penas tipificados en el CIC
- 5. Momentos de la actividad sancionadora
 - a) Momento constitutivo
 - b) Momento impositivo
 - c) Momento declarativo
 - e) Momento extintivo
- 6. Suspensión de la eficacia jurídica de las penas
- 7. Garantías jurídicas y recursos en materia penal

Capítulo XXXV

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN LA IGLESIA

- 1. La tutela de los derechos en la vida eclesial
 - a) El reconocimiento de los derechos y su tutela efectiva
 - b) Acciones y excepciones procesales
 - c) Conveniencia de evitar los litigios innecesarios
- 2. El proceso
- 3. La organización judicial en la Iglesia
 - a) El tribunal de primera instancia
 - b) El tribunal de segunda instancia
 - c) Los tribunales de los institutos religiosos clericales de Derecho pontificio
 - d) Los tribunales de la Sede Apostólica
- 4. Las partes que intervienen en el proceso
 - a) Capacidad y legitimación
 - b) El promotor de justicia y el defensor del vínculo
 - c) El patrocinio de las partes

Capítulo XXXVI

LOS PROCESOS CANÓNICOS

Y EL SISTEMA DE JUSTICIA ADMINISTRATIVA

- 1. El proceso contencioso ordinario
 - a) Fase introductoria
 - b) Fase probatoria
 - c) Publicación, conclusión y discusión de la causa
 - d) Fase decisoria
 - e) Cosa juzgada y ejecución de la sentencia
 - f) Los recursos contra la sentencia definitiva
- 2. El proceso contencioso oral
- 3. Procesos y procedimientos especiales
 - a) Procesos matrimoniales
 - b) Proceso para declarar la nulidad de la sagrada ordenación

- c) El proceso penal
- 4. La justicia administrativa
 - a) El recurso jerárquico
 - b) El recurso contencioso-administrativo

Capítulo XXXVII

LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD HUMANA

- 1. La misión de la Iglesia en el mundo
- 2. Misión de la Iglesia y realidades temporales
 - a) Valor y sentido de las realidades temporales
 - b) Autonomía de las realidades temporales
- 3. Iglesia y comunidad política
 - a) El principio de autonomía y la legítima laicidad del Estado
 - b) Libertad de la Iglesia y libertad religiosa
 - c) El principio de cooperación Iglesia-Estado
 - d) El derecho de la Iglesia a emitir su juicio moral sobre cuestiones temporales
- 4. Fieles y ciudadanos
 - a) Distinción de funciones en la actuación de la Iglesia en el mundo
 - b) Libertad y pluralismo legítimo en los asuntos temporales

BIBLIOGRAFÍA

TABLA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

1 Co	1. ^a Carta a los Corintios
1 Pt	1. ^a Carta de San Pedro
1 Tm	1. ^a Carta a Timoteo
2 Tm	2. ^a Carta a Timoteo
a.	año
AA	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> (18.XI.1965)
AG	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Ad gentes</i> (7.XII.1965)
art./arts.	artículo/artículos
c./cc.	canon/cánones
cap./caps.	capítulo/capítulos
Card.	Cardenal
CCDDS	Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos
CCE	Catecismo de la Iglesia Católica
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CD	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Christus Dominus</i> (28.X.1965)
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe
cf.	<i>confer</i>
CIC 17	<i>Codex Iuris Canonici</i> de 1917
CIC 83	<i>Codex Iuris Canonici</i> de 1983
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
CL	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Christifideles laici</i> (30.XII.1988)
CN	Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta <i>Communio nis notio</i> (28.V.1992)
Conc.	Concilio
Cong.	Congregación
Const. Ap.	Constitución Apostólica
Const.	Constitución
DE	Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (<i>Directorio Ecuménico</i> , 23.III.1993)
Decr.	Decreto
DH	Concilio Vaticano II, Declaración <i>Dignitatis humanae</i> (7.XII.1965)
Dir.	Directorio
DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum</i>
DV	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> (18.XI.1965)
EDE	Juan Pablo II, Encíclica <i>Ecclesia de Eucharistia</i> (17.IV.2003)

EdM	Instrucción interdicasterial <i>Ecclesiae de mysterio</i> (15.VIII.1997)
Ef	Carta a los Efesios
Enc.	Encíclica
Epist.	Epístola
Exh. Ap.	Exhortación Apostólica
FC	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Familiaris consortio</i> (22.XI.1981)
GE	Concilio Vaticano II, Declaración <i>Gravissimum educationis</i> (28.X.1965)
Gn	Libro del Génesis
GS	Concilio Vaticano II, Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> (7.XII.1966)
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
HV	Pablo VI, Encíclica <i>Humanae vitae</i> (25.VII.1968)
IGLH	<i>Institutio Generalis Liturgiae Horarum</i>
IGMR	<i>Institutio Generalis Missalis Romani</i>
IM	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Inter mirifica</i> (4.XII.1963)
Instr.	Instrucción
Is	Libro de Isaías
Jn	Evangelio según San Juan
Lc	Evangelio según San Lucas
LEF	Proyecto de <i>Lex Ecclesiae Fundamentalis</i>
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i> (21.XI.1964)
Lib.	Libro
Mc	Evangelio según San Marcos
MD	Juan Pablo II, Motu proprio <i>Misericordia Dei</i> (7.IV.2002)
M.p.	<i>Motu proprio</i>
Mt	Evangelio según San Mateo
n./nn.	número/números
nep	<i>Nota explicativa praevia</i> a la Constitución <i>Lumen gentium</i>
OE	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> (21.XI.1964)
OT	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Optatam totius</i> (28.X.1965)
p. ej.	por ejemplo
PB	Juan Pablo II, Constitución Apostólica <i>Pastor Bonus</i> (28.VI.1988)
PC	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Perfectae caritatis</i> (28.X.1965)
PDV	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Pastores dabo vobis</i> (25.III.1992)
PO	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> (7.XII.1965)
RGCR	<i>Regolamento Generale della Curia Romana</i> (30.IV.1999)
Rm	Carta a los Romanos

RP	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Reconciliatio et paenitentia</i> (2.XII.1984)
SC	Concilio Vaticano II, Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> (4.XII.1963)
Sess.	<i>Sessio</i>
SMC	Juan Pablo II, Constitución Apostólica <i>Spirituali militum curae</i> (21.IV.1986)
St	Carta de Santiago
S. Th.	Sto. Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i>
Tit.	Título
Tt	Carta a Tito
UDG	Juan Pablo II, Constitución Apostólica <i>Universi Dominici gregis</i> (22.II.1996)
UR	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> (21.XI.1964)
VC	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Vita consecrata</i> (25.III.1996)
VS	Juan Pablo II, Encíclica <i>Veritatis splendor</i> (6.VIII.1993)

PRESENTACIÓN

La Iglesia es una comunidad misteriosa: solamente a la luz de la fe puede percibirse su completa realidad, portadora de vida divina (cf. CCE, 770, 779). Pero es evidente que se presenta también en este mundo como un organismo visible y social, fuertemente radicado en el tiempo y en el espacio, dotado ya desde sus inicios de una organización y de normas propias y, en definitiva, de un sistema jurídico conocido tradicionalmente como Derecho canónico.

La doctrina católica ha entendido siempre el Derecho como un factor esencial de la Iglesia *in terris*; un factor —en expresión de Juan Pablo II— *connatural a su vida*. En efecto, el misterio de la Iglesia incluye originariamente elementos jurídicos. Jesucristo ha constituido su Reino en este mundo como un cuerpo social y visible, con una insoslayable dimensión de justicia; y Él mismo, al fundar la Iglesia, ha establecido el núcleo más específico y esencial de su ordenamiento.

El estudio del Derecho canónico aparece, por ello, como uno de los componentes de toda formación cristiana que pretenda ser completa, necesario para alcanzar un conocimiento adecuado del ser y de la misión de la Iglesia. No en vano, incluso en la enseñanza catequética, han estado siempre presentes de un modo u otro elementos de esta formación: baste recordar, por ejemplo, los conocimientos que debe recibir todo cristiano acerca del orden del Pueblo de Dios (constitución jerárquica de Iglesia, exigencias derivadas de la fe y la comunión, requisitos de validez y licitud en la administración de los sacramentos, etc.), o la clásica formulación de los «mandamientos de la Iglesia».

Una buena formación canónica de base ayuda al cristiano, además, a comprender la importancia de la justicia, comenzando

por la justicia dentro de la Iglesia; y a adquirir una sana *mentalidad jurídica*, que le capacita para captar en su justo valor y sentido los elementos jurídicos, en este caso, de la vida eclesial. Esa *forma mentis*, en su justa medida, contribuye a superar algunos planteamientos, todavía bastante extendidos, que tienden a contraponer la ley al Evangelio, la justicia a la caridad, o a considerar el Derecho como un freno a la acción pastoral o un obstáculo para la libertad y eficacia profética de los carismas.

En efecto, al estudiar esta disciplina podrá advertirse mejor que todo el Derecho canónico, y singularmente la ley eclesiástica, tiene un profundo y genuino carácter pastoral: como el Evangelio, se dirige en último término —según su modo propio, claro está— a la salvación de las almas, que es la *ley suprema* de la Iglesia (cf. c. 1752). Con razón se ha dicho, por eso, que «la ley, en la vida de la Iglesia, es algo muy santo. No es una forma vacía, ni un arma para tener en un puño las conciencias, sino una razonable y sobrenatural ordenación, según justicia. No es un simple instrumento para mandar, sino una luz para el servicio de la Iglesia entera, para iluminar a todos la senda del cumplimiento del gran mandamiento del Amor» (San Josemaría Escrivá). En la vida eclesial, en efecto, la justicia no se contrapone a la caridad; y ésta, a su vez, no debe sustituir o desplazar a la justicia, sino asumirla y elevarla —informándola— hacia una justicia más alta, que es la santidad.

A la luz de ese estudio, asimismo, se entenderá mejor la necesidad de respetar lo que prescribe la Iglesia y de poseer, al menos, un mínimo saber canónico (p. ej., a la hora de administrar los sacramentos, o de solicitarlos razonablemente), para no incurrir en actitudes injustas o arbitrarias y vivir, en cambio, la auténtica caridad pastoral y la verdadera comunión eclesial.

Se descubrirá, en fin, hasta qué punto el Derecho canónico sirve de cauce, más que de traba, para el recto ejercicio y para la pervivencia de los carismas, contribuyendo a que todo lo que promueve el Espíritu se desarrolle genuina y ordenadamente para el bien común del Pueblo de Dios. Porque al Derecho canónico en su conjunto pueden aplicarse, sin duda, estas palabras de Juan Pablo II al promulgar el nuevo *Codex Iuris Canonici*: su fin «no es el de suplantar, en la vida de la Iglesia, la fe de los fieles, su gracia, sus carismas y, sobre todo, su caridad. Por el contrario, (...) tiende más

bien a generar en la sociedad eclesial un orden que, dando primacía al amor, a la gracia y al carisma, facilite al tiempo su ordenado crecimiento en la vida, tanto de la sociedad eclesial, como de todos los que a ella pertenecen» (Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*).

La renovación del Derecho canónico tras el Concilio Vaticano II, de la que han sido hitos destacados la promulgación del nuevo Código latino y la del Código de cánones de las Iglesias orientales, invita a profundizar con motivación redoblada en los contenidos de este ordenamiento. Ello contribuirá a que esa renovación pueda tener en la vida de la Iglesia el alcance que de ella se espera, pues un mejor conocimiento del Derecho canónico – por parte tanto de los clérigos, sobre los que con frecuencia recaerán especiales responsabilidades eclesiales, como de los fieles consagrados y de los laicos – será de gran ayuda para fomentar el justo orden del Pueblo de Dios, plasmando en su vida de modo concreto y práctico las enseñanzas y directrices del Concilio Vaticano II. La adecuada formación canónica de los cristianos está llamada, así, a prestar un precioso servicio a la comunión.

* * *

Los anteriores motivos y circunstancias han estado presentes en la elaboración de este libro, que pretende presentar sintéticamente los aspectos más importantes del Derecho canónico, especialmente del vigente para la Iglesia latina.

El *Curso básico de Derecho canónico* está concebido principalmente como manual sistemático para el primer Ciclo de los estudios teológicos: la distribución de la materia en *Partes* quiere facilitar, precisamente, su adaptación a los contenidos de los programas correspondientes en los planes de estudios. Hemos procurado, sin embargo, que el texto resulte útil también a cualquiera que desee actualizar su conocimiento del Derecho de la Iglesia, o adquirir una visión de conjunto de sus conceptos y contenidos fundamentales.

Aunque el trabajo de redacción directa de los diversos temas se ha distribuido entre los dos autores¹, se ha procedido poste-

¹ D. Cenalmor es autor de los capítulos I-IX, XIII, XIV y XX-XXVIII; J. Miras, de los temas X-XII, XV-XIX y XXIX-XXXVII.

riormente a una revisión conjunta de todo el contenido, para evitar reiteraciones, homogeneizar el estilo y la extensión, y colmar las lagunas advertidas o eliminar lo que parecía superfluo para el fin de estas páginas. La finalidad de formación básica que se pretende ha llevado a optar por la máxima simplificación de las referencias bibliográficas, que se reducen a la mención del nombre de los autores que se citan. No obstante, al final del texto se ofrece un breve elenco de comentarios al Código, manuales y otros textos de consulta de fácil acceso, que pueden servir como lecturas complementarias. Con esta misma finalidad se incluyen también, aunque con criterio restrictivo, algunos artículos y monografías sobre temas menos desarrollados en obras generales.

Los distintos temas se tratan en perspectiva jurídica, como corresponde a la naturaleza del Derecho canónico, pero procurando mostrar de modo explícito su encuadramiento en la consideración del misterio de la Iglesia, especialmente a la luz de la Constitución dogmática *De Ecclesia*, tal como pidió el Concilio Vaticano II (cf. OT, 16). Para evitar barreras conceptuales innecesarias, además de reducir el lenguaje técnico a lo imprescindible, hemos procurado explicar el significado de los conceptos jurídicos menos conocidos cuando ha sido necesario utilizarlos. Confiamos en que todo ello ayude a percibir más claramente la continuidad y la armonía de la perspectiva canónica con el conocimiento del ser y de la misión de la Iglesia que los lectores adquieran, o hayan adquirido, con el estudio de otras disciplinas.

CAPÍTULO I

EL DERECHO COMO ORDEN SOCIAL JUSTO

1. *El Derecho como fenómeno social y humano*

En la vida cotidiana todos realizamos actos o nos encontramos en situaciones que nos ponen en contacto con el Derecho, aunque pocas veces reparemos en ello.

Viajar en tren, comprar un diario o sellar una quiniela, p. ej., son acciones con trascendencia jurídica: podemos exigir que se nos transporte a cierto lugar; adquirimos la propiedad del periódico; «tenemos derecho» a cobrar el premio de la quiniela, si es que la acertamos. Hasta el simple hecho de transitar de una calle a otra puede modificar diversos aspectos de nuestra situación jurídica, haciendo que tengamos la facultad de conducir en las dos direcciones o solo en una, de poder aparcar o no gratuitamente, etc.

El Derecho es connatural a la vida en sociedad. «*Ubi societas, ibi ius*», dice un célebre adagio: allí donde haya una sociedad existe también Derecho. En las relaciones sociales es necesario un orden que responda en lo posible a las exigencias de justicia; y ese orden presupone un Derecho que sirva para establecerlo y garantizarlo. Sin Derecho no podría hablarse de sociedad: no habría un *conjunto de personas ligadas de manera orgánica, por un principio de unidad que supera a cada una de ellas, para la consecución de determinados fines existenciales* (cf. CCE, 1880); solo habría una aglomeración caótica de individuos, sin organización y sin sentido.

Es lo que pasaría, de manera análoga, si los músicos de una orquesta interpretaran simultáneamente melodías distintas: su actuación entrañaría un *desconcerto*.

Junto a esto, es comúnmente aceptado que la sociedad es connatural al hombre. La persona humana no es un ser solitario, sino que necesita, por su propia naturaleza, de la vida social, que no es

para ella algo accidental (cf. GS, 25). Si el hombre prescindiera totalmente del trato con los otros y de la ayuda mutua, aparte de los problemas de supervivencia que ello comportaría, estaría incapacitado para alcanzar muchas de sus metas y objetivos característicos, y su vida no sería plenamente humana.

Como ha señalado Juan Pablo II, que el hombre sea persona «a imagen y semejanza de Dios supone también un existir en relación, en referencia al otro "yo"» (Exh. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988, n. 7).

Existe, por tanto, una doble connaturalidad: entre Derecho y sociedad, y entre sociedad y hombre. Lo cual nos lleva a concluir que se da también una estrecha relación entre el Derecho y el propio hombre.

La fuente primaria del Derecho «está más allá del Estado y de la sociedad: está en nosotros mismos, en nuestra conciencia racional, en la idea de la justicia, como traducción de la naturaleza humana y del orden universal de las cosas. Ahondando todavía más, podemos decir que el origen primero del Derecho está en Dios, supremo autor de la condición humana y del orden universal, que ha impreso la noción de lo justo en la conciencia de los seres racionales» (Castán Tobeñas).

2. El Derecho y la justicia. Realismo jurídico y acepciones del término «derecho»

El Derecho, además de ser una realidad social y humana, está vinculado esencialmente con la idea de justicia. Incluso en su etimología, la palabra «derecho» —del latín *directum* («lo derecho», «lo recto»)— es sinónima de «lo justo», «lo jurídico», y de la correspondiente voz latina *ius*, usada en la Roma clásica, de la que derivan *iustum* y *iustitia*.

La relación esencial entre justicia y Derecho se explica de modo radical al considerar que *ius*, o derecho, antes que hacer referencia a un conjunto de normas, designa el *objeto de la justicia*, virtud que consiste en dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*).

«Lo suyo», «lo justo» (el *to dikaion* de Aristóteles), aquello que se debe en justicia a cada uno, es lo que los romanos denominaron *ius* o derecho, y Santo Tomás llamó la *res iusta*, la cosa justa o debida. Éste es el significado más fundamental del término «derecho», del que derivan los demás.

Solo puede hablarse de justicia cuando existen cosas debidas, es decir, cosas que están repartidas y pertenecen a distintos suje-

tos. Lo propio de la justicia es dar a cada uno —«dar» en el sentido genérico de entregar, distribuir, otorgar, reconocer, respetar, restituir, etc.— lo que ya era suyo y estaba, de algún modo, en poder de otro. Por eso se dice que el *ius*, el derecho, preexiste a la justicia.

En cambio, dar algo a alguien para que se convierta en suyo no pertenece a la justicia. Este «reparto primero», como lo denomina Hervada, podrá depender de otras virtudes (liberalidad, prudencia, etc.), pero no de la justicia.

El *ius* o «lo suyo» es un concepto polivalente, que abarca todo tipo de derechos: tanto por la pluralidad de objetos (de bienes materiales o espirituales *debidos*), como porque su pertenencia al sujeto no se da siempre del mismo modo y en la misma medida. En efecto, cualquier derecho, además de exigir un *fundamento* que capacite o habilite para poseerlo (el más básico es la dignidad del ser humano), surge por un *título* que atribuye la cosa al sujeto, y que puede ser muy variado (un convenio, una ley, la propia naturaleza humana...). Y más variada aún es la *medida* del derecho, o el ajustamiento entre lo debido y lo dado; pues la cuantía de la atribución está determinada por factores muy diversos, naturales (como la cualidad, la cantidad y el tiempo) o positivos (la voluntad en último término). Todo esto entraña una gran diversidad en el *ius*. Pero lo que unifica las múltiples formas de «lo suyo», la característica primaria del *ius*, es que implica una misma clase de deuda: una deuda de justicia.

P. ej., el título que permite a alguien residir en una vivienda alquilada, y a su propietario obtener a cambio una retribución, suele surgir de un pacto y quedar formalizado en un contrato de arrendamiento. La medida del precio del alquiler depende normalmente de la duración de éste, del tamaño, situación y calidad del local...; aunque la cantidad concreta la fija en realidad la voluntad de ambos sujetos en conformidad con las leyes. Ese título y medida son diferentes, sin duda, de los que explican el respeto a la vida de un inocente, que se fundamenta de manera próxima en la dignidad del ser humano y no admite excepciones. Sin embargo, la obligación de respetar esa vida, la de pagar el alquiler de aquel local, o la de que el propietario permita su uso según lo acordado, tienen en común una cosa: el ser de estricta justicia.

Sobre la base de estas premisas del *realismo jurídico clásico* —el derecho como cosa; o, en sentido propio y estricto, como *la cosa justa o debida*— se comprenden mejor los usos derivados del término y su conexión con la justicia: por qué se llama Derecho (escrito habitualmente con mayúscula) al *Derecho objetivo*, es decir, al con-

junto de normas o disposiciones que regulan la conducta inter-subjetiva (el Código de Derecho Canónico sería un ejemplo), y que no hacen sino determinar el *ius*, lo que se debe a cada uno; por qué se habla de «tener derecho a algo» para referirse al *derecho subjetivo*, o a la facultad de exigir y emplear «lo suyo» que corresponde en justicia a un sujeto (como sucede con el derecho de asociación); y por qué se denomina *Derecho* a la ciencia que estudia y delimita el *ius*; de forma que ser jurista, poseer la ciencia jurídica, implica poder discernir y precisar «lo suyo» de cada uno: «decir el derecho» (*ius dicere* o *iuris dictio*), con su título y medida.

Esa relación intrínseca con la justicia, por último, está presente también en la significación más global de la palabra Derecho: como *ordenamiento* o conjunto de factores que estructuran jurídicamente una sociedad.

3. Características propias del Derecho

Hasta ahora hemos visto que el Derecho es un orden social y humano, y que está esencialmente ligado a la realización de la justicia. El ser y la actuación del Derecho, en efecto, son inseparables de ese dar a cada uno lo suyo en que consiste la justicia; de ahí que una norma injusta no sea verdaderamente jurídica.

Tan estrecha es la relación entre justicia y Derecho que las notas de *igualdad*, *alteridad* o intersubjetividad, *exigibilidad* y *exterioridad*, atribuidas clásicamente a la justicia, atañen también al *ius* o derecho en su sentido más primario, y permiten explicar cada uno de los rasgos esenciales del fenómeno jurídico.

El ya mencionado *carácter social y humano* del Derecho, y su *ín-dole ordenadora*, se relacionan con la *alteridad* y la *igualdad* de la justicia; pues ésta reclama la concurrencia de al menos dos sujetos; y al pedir para cada uno «lo debido», «lo justo», ni más ni menos, conduce a un ajuste o armonía entre ellos.

La *imperatividad* de las exigencias jurídicas —y en particular de las normas—, que interpelan a la persona para mover su voluntad, es otra propiedad esencial del Derecho, conectada con la exigibilidad inherente a la justicia («lo suyo», «lo justo», es por eso mismo exigible). Si faltara ese carácter imperado, ya proceda de la voluntad de la autoridad que rige la sociedad, ya de la propia naturaleza

humana o del designio divino, no podría hablarse realmente de Derecho.

Aunque no sean tan esenciales, la *coactividad* y la *certeza* son dos características del Derecho, relacionadas con su imperatividad, que contribuyen a la eficacia del orden jurídico. La *coactividad* del Derecho, o su capacidad de obligar al sujeto para que actúe en conformidad con lo mandado (y que no tiene por qué basarse solo en el poder físico: *vide* II, 4, b), sirve para garantizar el orden establecido; mientras que la *certeza* del Derecho, o la posibilidad de conocer con claridad y seguridad sus dictados (p. ej., las leyes o mandatos de la autoridad), se requiere para que cumpla en la práctica su función ordenadora.

La *exterioridad* caracteriza tanto al Derecho como a la justicia, porque «dar a cada uno lo suyo», aun siendo un «dar» genérico, supone algún tipo de acto que trasciende al exterior del sujeto; y se explica también si se considera que el ámbito propio del Derecho es el de las acciones humanas externas, por ser las que tienen inmediata repercusión social.

Eso no significa que el Derecho desconozca totalmente los factores internos; pues, al ocuparse de la conducta humana, debe tener en cuenta los componentes psicológicos de la actuación personal (como sucede, p. ej., cuando se valora diversamente la imputabilidad de un delito, según haya sido cometido con dolo, culpa o miedo irresistible). No obstante, para poder captar tales elementos, el Derecho ha de servirse también de hechos objetivos o indicios externos.

4. *Fin y funciones del Derecho*

De acuerdo con lo que hemos expuesto, el Derecho puede definirse como una *ordenación social imperada que estructura según justicia las relaciones humanas intersubjetivas*. El fin del Derecho, por consiguiente, es lograr un orden social justo, que incluye el bien común de la sociedad y el de cada uno de sus miembros. Y a este fin tiende el Derecho —como sugiere Calvo-Álvarez— mediante tres funciones o actividades principales.

El Derecho, en primer lugar, *armoniza*: acoge y ordena armónicamente las exigencias de justicia presentes en las relaciones interpersonales y en las relaciones entre los individuos, sus agrupaciones y la comunidad, con objeto de posibilitar la convivencia social.

Entre esas exigencias destacarán siempre, como contenidos prioritarios, los derechos y deberes inherentes a la dignidad y libertad de la persona humana, pues no debe olvidarse que el Derecho ha de atender ante todo a la persona, aunque considerándola no como un sujeto aislado, sino como miembro de la

sociedad. Por eso, el orden jurídico deberá tener también en cuenta el bien común y los derechos y deberes de la sociedad, sobre los que se fundamenta la existencia de la autoridad encargada de asegurarlos. Bajo este aspecto armonizador, la acción del Derecho podría compararse con la que desarrollan las reglas de circulación o de planificación urbana en sus respectivos ámbitos.

La ordenación jurídica, una vez establecida, debe actuar en la vida social para facilitar una convivencia justa. De ahí que sea función del Derecho *proveer* a las personas y grupos sociales, mediante recursos jurídicos, de instrumentos idóneos – institucionales, personales y técnicos – que permitan instaurar el orden previsto.

Volviendo al ejemplo de la circulación, esta función se correspondería con la creación de instituciones y cargos, y con la administración de otros medios (vías, señales, etc.), destinados a facilitar el tráfico.

Finalmente, el Derecho debe *garantizar* la armonía social que promueve, defendiendo el orden social previamente diseñado e instaurado, y recomponiendo o afirmando los bienes sociales que hubieran sido dañados o desconocidos.

Dentro del ejemplo anterior, encajarían en esta actividad las multas y otras sanciones, así como los diversos procedimientos administrativos y judiciales relacionados con la circulación.

A partir de estos tres cometidos del Derecho, de armonizar, proveer y garantizar, pueden explicarse, respectivamente, la actividad normativa, ejecutiva y judicial que desarrollan los poderes públicos; aunque cada una de esas actividades realice en cierto modo las demás funciones del Derecho. Y no es difícil extraer consecuencias acerca de los efectos que implicará el decaimiento de la actividad jurídica en una sociedad: desorden, ineficacia, y proliferación de abusos o situaciones injustas. En efecto, «el auténtico Derecho nunca ahoga la libertad, sino que es su más firme garantía» (Fornés).

5. *Dinamicidad y estabilidad del Derecho*

El orden logrado por el Derecho no es un orden estático, ni algo acabado y perfecto. Al contrario, como la vida social que ordena, supone un dinamismo continuo; y como la justicia que promueve y que nunca se encuentra plenamente realizada, resulta siempre perfectible. El Derecho constituye así, tal como se da en la historia, un *proceso de realización* (Hervada). Por eso, el ordena-

miento jurídico que no se renovara constantemente, para dirigirse mejor a su fin, envejecería y perdería utilidad.

Ese dinamismo y su necesidad los encontramos, p. ej., en las normas urbanísticas: la anchura de las calles y la disposición de los espacios verdes o de las áreas de servicio no obedecen a criterios fijos, desconectados de la vida y del progreso, sino que se adaptan a sus demandas reales.

Pero el dinamismo y la renovación que reclama el Derecho han de ser compatibles con el respeto al orden jurídico vigente en cada momento y con la estabilidad que exige la certeza jurídica. Un Derecho que, so pretexto de su posible modificación, no se cumpliera, sería incongruente con el rasgo esencial de su imperatividad y resultaría ineficaz.

Además, nunca deberá perderse de vista que el Derecho no es solo creatividad del hombre; es también, en buena medida — como recuerdan Hervada y Lombardía —, un orden *dado* (Derecho divino). Cualquier ordenación jurídica que diseñe el hombre ha de basarse en ese orden perenne, establecido por Dios, que forma parte de la naturaleza humana como regla de Derecho (Derecho natural); lo cual comporta su reconocimiento y salvaguarda, y el esfuerzo del Derecho humano por concretar históricamente sus exigencias (*vide* II, 3).

6. Derecho y Moral

El orden jurídico no debe confundirse con el orden moral. «Mientras el orden moral es orden de la persona, el Derecho es orden de la comunidad» (del Portillo). La Moral está encaminada a orientar la conducta del hombre y a procurar su virtud; el Derecho, a lograr un orden social justo.

Así, en lo relativo a la recaudación de impuestos, el jurista se ocupa primordialmente de que los ciudadanos paguen lo que a cada uno le corresponde en justicia; en tanto que al moralista le interesa en primer lugar que el comportamiento de los individuos sea virtuoso, y consiguientemente justo.

Pese a la diferencia apuntada, existe una gran relación entre el orden jurídico y el orden moral. A fin de cuentas, el hombre es célula y fundamento de la sociedad, y su bien personal está ligado al bien de la comunidad: ambos se influyen mutuamente; de ahí que el orden de la persona sea inseparable del orden de la comunidad.

Aspirar a una sociedad justa sin promover la virtud individual es una utopía; mientras que todo lo dirigido a que en la sociedad exista un orden recto,

además de conducir a un mejor desarrollo humano, facilita el ejercicio de la justicia y la práctica del bien.

7. Positivismismo jurídico

El Derecho no es amoral, como tiende a considerarlo el positivismo jurídico, que elude la fundamentación del Derecho humano en un orden superior. En esta corriente del pensamiento jurídico pueden distinguirse tres rasgos típicos: *a)* considerar como verdadero Derecho únicamente el Derecho positivo (proveniente de la voluntad humana); *b)* valorar las normas positivas prescindiendo de todo lo que trascienda dichas normas (las únicas, para ella, cognoscibles y analizables); y *c)* negar o despreciar la Ley y el Derecho naturales como principios normativos universales.

Según esta concepción, la Moral sería un fenómeno puramente subjetivo e interior, fruto de un conjunto de principios condicionados por la historia, la opinión pública, la religión..., e incluso por los sentimientos o la psicología de la persona, pero desconectado en cualquier caso del orden jurídico, que habría de considerarse radicalmente independiente y autónomo. Uno de los principales exponentes de estas posturas es el *normativismo* de Kelsen y otros autores.

El positivismo jurídico incluye ciertamente posturas no tan severas, y ha ayudado a subrayar el valor de la ley positiva y la autonomía que corresponde al Derecho. Pero si se sostiene ajustándose rigurosamente a los postulados anteriores, conlleva notables peligros. En efecto, la justicia o injusticia de una acción, o la condición de la persona ante el Derecho, tendrían entonces como único referente la ley positiva, con independencia de cualquier presupuesto natural, ético o moral. Legalidad sería lo mismo que racionalidad y licitud; y dependería de lo que estableciera en cada momento la autoridad. Una autoridad que, en los países democráticos, podría invocar quizá la voluntad de la mayoría para justificar sus normas (como ha sucedido cuando se ha legalizado el aborto o la eutanasia); pero que acabaría menospreciando así la dignidad y derechos inherentes a la persona humana.

Esto puede hacer, además, que muchos ciudadanos lleguen a desestimar la autoridad humana y la ley; cuando éstas, como el Derecho, son necesarias en toda sociedad, y están destinadas a proveer y garantizar el bien común y el de cada persona.

CAPÍTULO II

EL DERECHO EN LA IGLESIA

1. *Existencia y necesidad del Derecho en la Iglesia*

La Iglesia es una comunidad misteriosa; solo a la luz de la fe puede percibirse su completa realidad, portadora de vida divina (cf. CCE, 770 y 779). Pero es evidente que se presenta también en la tierra como un organismo visible y social, fuertemente radicado en el tiempo y en el espacio, dotado ya desde su inicio de una organización y de normas propias, y de un sistema de Derecho conocido como Derecho canónico; nombre que procede de una de sus principales fuentes: las colecciones de sagrados cánones (*vide* III, 2, b).

La doctrina católica ha entendido siempre el Derecho como un factor necesario para la Iglesia *in terris*; un factor – en palabras de Juan Pablo II – *connatural a su vida*. El ordenamiento canónico no es un residuo de supuestas pretensiones temporalistas, ni una especie de *superestructura* o un añadido puramente humano a la naturaleza genuina del Pueblo de Dios. El misterio de la Iglesia incluye originariamente elementos jurídicos. Ha sido el mismo Jesucristo quien estableció su Reino en este mundo como un cuerpo social y visible, con una intrínseca dimensión de justicia, y quien confirió al ordenamiento de la Iglesia, mediante el Derecho divino positivo (*vide infra*: 3, a), su núcleo más específico y esencial.

2. *Fundamentación del Derecho canónico. Raíces sacramentales*

a) *Fundamento social*

La existencia y necesidad del Derecho canónico se han fundamentado clásicamente en *la índole societaria y jerárquica del Pueblo*

de Dios. Cristo el Señor, al llevar a cabo el designio de Dios de santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino haciendo de ellos un pueblo (cf. LG, 9), quiso edificar «su Iglesia santa en la tierra, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible» (LG, 8). De manera que el Cuerpo místico de Cristo y la *sociedad dotada de órganos jerárquicos* «no han de considerarse dos realidades distintas, sino que forman más bien una realidad compleja, en la que están unidos el elemento humano y el divino» (LG, 8). Pues bien, esto supone ya la existencia de un ordenamiento: porque la institución divina de la Jerarquía y los poderes a ella confiados comportan una serie de relaciones jurídicas, con los correspondientes deberes y derechos (como los que entraña el ministerio de los Pastores), que reclaman una adecuada regulación; y porque el propio hecho de que la única Iglesia de Cristo esté «constituida y ordenada en este mundo como sociedad» (LG, 8) exige necesariamente una ordenación jurídica, pues cualquier sociedad lleva consigo un Derecho (*vide* I, 1).

Que la Iglesia en la tierra reúne desde sus orígenes todos los elementos esenciales para constituir una sociedad (según la descripción de esos elementos ofrecida, p. ej., en CCE, 1880-1881), queda ya de manifiesto en las fuentes de la Revelación, donde puede comprobarse que el nuevo Pueblo de Dios: *a)* se presenta como una comunidad de personas bien diferenciada; *b)* está dotado por Cristo de una estructura concreta; *c)* participa de la propia misión de Cristo, por la que tiende hacia unos objetivos específicos; *d)* tiene una autoridad (jerárquica) instituida por el Señor para dirigirlo y lograr que todos sus miembros, «libre y ordenadamente, alcancen la salvación» (LG, 18), es decir, el bien común último de la Iglesia; y *e)* está llamado a perdurar en el tiempo, más aún, «hasta la consumación de los siglos» (cf. Mt 18, 20).

b) *Fundamentación jurídico-realista*

Pero la argumentación anterior, aun siendo perfectamente válida, no alcanza a explicar algunos contenidos y exigencias de justicia característicos de la comunidad eclesial. De ahí el empeño de ciertos autores por desarrollar una fundamentación del Derecho canónico todavía más radical, que muestra hasta qué punto la dimensión de justicia es inherente al *mysterium Ecclesiae*.

En esta exposición partiremos del planteamiento de Hervada, que permite enlazar el realismo jurídico clásico (*vide* I, 2), aplicado al ordenamiento de la Iglesia, con razones más eclesiológicas.

Si en la Iglesia todo fuera de todos o nada fuera de nadie, el Derecho canónico no tendría objeto. Sin embargo — como advierte Hervada —, es evidente que en ella *hay cosas que están repartidas*, que pertenecen a distintos sujetos y se les deben en estricta justicia. Hay deberes y derechos de los fieles, diversidad de miembros y de funciones, de ministerios y oficios; hay atribución de jurisdicciones, de bienes materiales... Y todo ello — que se debe en buena medida al propio ser de la Iglesia, y no solo a motivos prácticos — supone verdaderas relaciones jurídicas que corresponde contemplar al Derecho.

P. ej., si un ente eclesiástico alquila un local a otro, parece obvio que éste le deba el pago del alquiler en sentido propio y estricto. Del mismo modo que, si corresponde en justicia al Obispo diocesano nombrar a su Vicario general, ninguna otra persona u organismo de la diócesis debe (ni puede) arrogarse esa competencia. Y así podrían alargarse los ejemplos de *cosas que están repartidas* en la Iglesia — unas por disposición humana, y otras (las más fundamentales) por disposición divina —, que el Derecho canónico y el canonista, cumpliendo cada uno con su papel, se encargan de decir de quiénes son.

c) *Palabra, sacramentos y carismas en la fundamentación del Derecho canónico*

Entre las relaciones de justicia que existen en la comunidad eclesial, se encuentran sin duda aquellas cuya temática es más próxima a la de los ordenamientos civiles, como las relativas a la propiedad de los lugares de culto o a la retribución de quienes dedican su entera actividad a tareas eclesiásticas. Pero también se dan elementos jurídicos en aquellas realidades que, por su íntima relación con la economía salvífica, forman parte del núcleo más esencial y original de la Iglesia. Concretamente, en factores tan específicamente eclesiales como la palabra de Dios, los sacramentos y los carismas, existe una dimensión de justicia; y una dimensión tan importante que, así como la Iglesia crece y se estructura mediante dichos factores, sobre esa dimensión jurídica está enraizado y edificado todo el ordenamiento canónico.

La Palabra, en efecto, es imprescindible para que los hombres se acerquen a la fe de la Iglesia — *fides ex auditu* (Rm 10, 17) — y, una vez en ella, se dispongan a seguir más perfectamente al Señor. Cristo confió el depósito sagrado de su Palabra a la Iglesia, y a través de la misión otorgada a Pedro y a los demás Apóstoles, para

que la desempeñaran luego sus sucesores, instituyó el oficio del Magisterio, con el fin de garantizar su custodia y exposición. Todo ello implica unos deberes y derechos entre los fieles y sus Pastores. Pero además, la Palabra misma tiene un carácter jurídico, pues es un bien que no solo posee las notas de exterioridad y alteridad típicas de la justicia, sino también – como hizo notar Mörsdorf – su exigibilidad.

La *exterioridad* y *alteridad* son propias de la palabra en general y no precisan demostración; por eso Mörsdorf se preocupó de explicar solo la *exigibilidad*, que se desprende de la obediencia que Cristo pide a su Palabra, y del poder conferido por Él a los Apóstoles para enseñarla con su autoridad y en su nombre.

La palabra de Dios tiene así una fundamental dimensión normativa y jurídica: es vinculante para los fieles (de modo máximo, cuando se trata de verdades de fe divina y católica), hace surgir deberes y derechos, reclama determinados oficios y, en general, una adecuada estructuración de la Iglesia para conservarla y anunciarla fielmente.

Esto permite entender muchos elementos del Derecho canónico: el asentimiento que han de prestar los fieles a las enseñanzas del Magisterio auténtico; el derecho de los fieles a recibir una educación cristiana y el conjunto de sus implicaciones (deberes y derechos de los padres, de los Pastores...); el deber y el derecho al apostolado personal, etc.

Los sacramentos son también medios por los que la Iglesia crece y se estructura según el diseño de su Fundador. Y, al decir de Mörsdorf, tanto en ellos como en la Palabra se sitúa el fundamento eclesiológico del Derecho canónico y de su juridicidad. La trascendencia jurídica de los sacramentos se explica:

Primero, *por su propia índole*, pues al ser «signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia, por los cuales nos es dispensada la vida divina» (CCE, 1131), poseen no solo las características de exterioridad (son signos sensibles) y alteridad (suponen la existencia de un ministro y un sujeto), sino también de exigibilidad (han de celebrarse respetando siempre la *norma* dada para ellos por Cristo, así como las legítimas disposiciones de la autoridad eclesiástica).

De lo contrario, ¿en qué quedaría la *objetividad* del signo?; ¿cómo se sabría que son los sacramentos de Cristo si no tuvieran unos elementos característicos que permiten reconocerlos?

En segundo término porque, al haber sido instituidos en beneficio de los fieles (o del hombre, si se trata del bautismo), y no ser propiedad de los correspondientes ministros, que en relación con ellos han de actuar como fieles y prudentes administradores (cf. 1 Co 4, 1-2; Mt 24, 45), *su dispensación comporta exigencias de justicia: deberes y derechos.*

Estas exigencias —como explica Hervada— se relacionan con la virtualidad *ex opere operato* de los sacramentos, cuya eficacia se funda en los méritos de Cristo, y no en los del ministro, ni en los del sujeto. Por eso, aunque no exista ante Dios derecho alguno a los sacramentos —porque es Dios y porque son dones—, si el sujeto está debidamente dispuesto, los pide oportunamente y no se lo impide el Derecho (cf. c. 843 § 1), el ministro —que ha sido constituido *en favor de los hombres, en favor de los fieles* (cf. Hb 5, 1)— tiene el deber de conferirlos (teniendo en cuenta que no hay un derecho a recibir el orden: *vide* XXVIII, 3, b). De ahí que LG, 37 afirme el derecho de todos los fieles «a recibir abundantemente de los sagrados Pastores los auxilios de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos» (cf. c. 213).

Y en tercer lugar, porque los sacramentos producen *ex opere operato*, y en unidad de acción, *efectos ontológicos y jurídicos*, como es fácil de advertir en el caso del bautismo y del orden, que tienen un papel primordial en el crecimiento y estructuración de la Iglesia y constituyen un *título de actividad* para los fieles.

«Todos los sacramentos —señala Hervada— contribuyen a la existencia del Derecho de la Iglesia (...). Pero todos ellos dependen del bautismo, que es la puerta de los demás, y del orden, que es el sacramento de la jerarquía eclesial. Gracias al bautismo hay miembros del Pueblo de Dios, llamados a la vida sacramental; y gracias al orden, el Pueblo de Dios está jerárquicamente estructurado». Las obligaciones y derechos de los fieles derivadas del bautismo (cc. 208-223), así como las funciones ministeriales a que destina el orden, dan idea de las importantes situaciones jurídicas que se fundan en estos dos sacramentos; aunque el papel central en la edificación de la Iglesia corresponde a la Eucaristía, hacia la que se ordenan todos los sacramentos y obras de apostolado, y por la que la Iglesia vive y crece continuamente (*vide* XXVI, 1).

Los carismas, es decir, las «gracias del Espíritu Santo, que tienen directa o indirectamente una utilidad eclesial» (CCE, 799), tienen asimismo una dimensión jurídica. Los verdaderos carismas —en expresión de Lombardía— son también *títulos de actividad* para los fieles, recibidos del mismo Señor y, por tanto, fundados en el Derecho divino. Los carismas auténticos, discernidos como tales por la Jerarquía —a la que compete proveer para que cooperen al bien común (cf. CCE, 801)—, pueden engendrar deberes y

derechos; y no pocas veces dan lugar a nuevas instituciones, que contribuyen al desarrollo de la misión salvífica de la Iglesia.

d) *Fundamentación en la Iglesia como comunión y como sacramento*

Vista la relevancia eclesial y jurídica de la palabra de Dios, los sacramentos y los carismas, todavía podrían aducirse otras vías para demostrar que el misterio de la Iglesia incluye una dimensión de justicia, como las que parten del Pueblo de Dios como misterio de comunión, y de la índole *sacramental* de la Iglesia; concepciones eclesiológicas entre las que se da una estrecha relación.

«El concepto de *comunión (koinonía)*, puesto ya de relieve en los textos del Concilio Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia» (CN, 1). Aplicado a la comunión eclesial, este concepto comprende a la vez dos aspectos: la *comunión invisible*, que une a cada hombre con Dios y con los demás hombres mediante bienes de índole espiritual; y, en relación íntima con ella, la *comunión visible* en la profesión de fe, en los sacramentos y en el orden jerárquico (*vide* VIII, 5), «dones divinos» por los que «Cristo ejerce en la historia de diversos modos su *función* profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres» (CN, 4), y en los que se da una dimensión de justicia. Estos tres vínculos, en efecto, al unir visiblemente a los fieles, suponen la alteridad y la exterioridad, y por requerirse para la plena comunión, son también exigibles. La totalidad del Derecho de la Iglesia podría explicarse a partir de dicha dimensión, y como un instrumento al servicio de la *communio*: desde las normas canónicas, dirigidas siempre a promover y garantizar la comunión en la Iglesia, hasta cualquier otro elemento o actividad del ordenamiento.

Corecco y Rouco Varela, al profundizar en la fundamentación del Derecho canónico en la Palabra y los sacramentos, destacaron ya el principio de la *communio ecclesiastica*, así como el criterio de la sucesión apostólica, por los que se asegura que la Palabra que se proclama y el sacramento que se celebra son los del mismo Cristo.

En cuanto a la consideración de la Iglesia *como sacramento de salvación*, es —significativamente— la primera que utiliza el Vaticano II para referirse al misterio de la Iglesia, que «es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1); y tiene

además la ventaja de subrayar que la conexión entre los aspectos invisibles y visibles de la Iglesia, constitutiva de la noción de sacramento, caracteriza también a la comunión eclesial (cf. CN, 4). La Iglesia en la tierra, en analogía con los siete sacramentos, transmite los bienes del cielo sirviéndose de sus elementos *visibles* (externos), que por estar *ordenados* de un modo determinado (generando relaciones armónicas entre los fieles, en las que se aprecian la igualdad y la alteridad de lo jurídico), y haber sido *establecidos* fundamentalmente por Cristo (en lo que radica su exigibilidad), comportan una dimensión de justicia.

A todo ello —a la analogía sacramental de la Iglesia y a su dimensión jurídica— alude implícitamente el Concilio cuando señala: «En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca» (LG, 8).

3. *Derecho divino y Derecho humano*

Una de las enseñanzas más básicas de la eclesiología del Vaticano II, relacionada con la semejanza entre la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado, es que «la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia enriquecida de bienes del cielo, no han de considerarse dos realidades distintas, sino que forman más bien una realidad compleja, en la que están unidos el elemento humano y el divino» (LG, 8). Este doble componente de la Iglesia, divino y humano, distinguible y al mismo tiempo inseparable, existe también en su orden jurídico, en el que se integran el *Derecho divino* y el *Derecho humano*.

a) *El Derecho divino natural y positivo*

El Derecho canónico objetivo no es un sistema de normas cuyo único título de validez radique en la voluntad de los legisladores eclesiásticos. Por el contrario, sus prescripciones, al igual que todo el ordenamiento canónico, se apoyan en una base de índole superior: el Derecho divino, es decir, el *conjunto de factores jurídicos que tienen a Dios por autor, y al que están subordinados los elementos de*

Derecho canónico humano; y dentro del cual cabe diferenciar el Derecho (divino) natural y el Derecho divino positivo.

El *Derecho natural* es aquella parte de la Ley natural, *escrita por Dios en el corazón del hombre* (cf. Rm 2, 15), que se refiere a las relaciones de justicia; o, con una definición más precisa: el *conjunto de factores jurídicos inherentes a la naturaleza humana que operan en el orden natural*.

Dichos factores, como la Ley natural de la que forman parte, son esencialmente *universales, inmutables e indispensables*: afectan a cualquier hombre, son tan estables como su naturaleza y no pueden ser dispensados por la autoridad humana; y en ellos se sitúa el fundamento de aquellas facetas que el Derecho canónico tiene en común con los ordenamientos jurídicos estatales. Por cuanto el Derecho natural opera en el orden natural, su marco de aplicación primordial es el de las sociedades temporales. Pero esto no significa que sea ajeno al Pueblo de Dios; pues, en virtud del principio teológico de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, sus principios y exigencias — respetando lo específicamente eclesial — se hallan también integrados en el orden salvífico. El Derecho natural da razón, p. ej., del principio de socialidad como base antropológica de la existencia del Pueblo de Dios; y de una serie de derechos y deberes, válidos también en la Iglesia, cuya observancia puede urgir ésta si lo considera oportuno (cf., p. ej., c. 220; *vide* IX, 3, 1). Además, su relación con el orden salvífico explica que el Derecho natural — y en general la Ley natural — sea uno de los objetos propios del Magisterio eclesiástico (cf. c. 747 § 2).

En la Iglesia, sin embargo, por Derecho divino se entiende primordialmente el *Derecho divino positivo*, promulgado mediante la Revelación, y que no deriva de la naturaleza humana, sino de la elevación del hombre al orden sobrenatural. El Derecho divino positivo puede definirse como *la dimensión de justicia del designio de Cristo acerca de su Iglesia*; e incluye el conjunto de normas, principios de orden y demás elementos jurídicos que son inherentes al Pueblo de Dios y a la participación del hombre en la vida divina. Es éste el núcleo fundamental de lo específico del ordenamiento canónico; pues las características, finalidad y medios que Cristo confirió a su Iglesia, además de ser realidades inmutables de las que ésta no puede prescindir, diferencian netamente su Derecho de otros ordenamientos.

De Derecho divino positivo son factores como: el principio de igualdad y el principio jerárquico; la institución del Primado petrino y el Colegio de los Apóstoles, para desempeñar la misión pastoral suprema en la Iglesia, que permanece en el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal; las importantes consecuencias jurídicas que dimanar de la institución por Cristo de los sacramentos,

incluido el lugar central de la Eucaristía; las exigencias que comportan la llamada universal a la santidad y la misión de la Iglesia; etc.

b) *Positivación y formalización del Derecho divino*

El Derecho natural es accesible a la sola razón, aunque no sin riesgo de error, como consecuencia de las heridas causadas en el hombre por el pecado. También es cognoscible a través de la divina Revelación, de la que la humanidad caída necesitaba para poder alcanzar un conocimiento seguro y completo de sus exigencias (he aquí otra de las razones por las que el Magisterio eclesiástico se considera intérprete auténtico de todo el Derecho divino). Por su parte, el Derecho divino positivo es cognoscible solo por medio de la Revelación, cuyas fuentes (Sagrada Escritura y Tradición, tal como son custodiadas y expuestas por el Magisterio) lo manifiestan de un modo más o menos explícito. Pero el Derecho divino, natural y positivo, se encuentra originariamente bajo formas ajenas a la cultura jurídica (cuando se habla de *Ley natural* o de *Ley divina*, no se usa el término *ley* en sentido técnico formal); de ahí que, para tener completa eficacia, precise ser aplicado mediante las técnicas propias del Derecho: ser integrado en el ordenamiento.

El modo en que se realiza esto ha sido explicado por Hervada mediante un doble proceso de *positivación* y *formalización*. Partiendo de la idea del Derecho como una realidad eminentemente *histórica*, este autor comienza señalando que el Derecho divino, una vez promulgado (el Derecho natural a través de la propia naturaleza humana, y el Derecho divino positivo mediante la Revelación), existe ya en la historia y puede calificarse de verdadero Derecho. Pero esto no significa que tenga plena vigencia. Para ello, es necesario primero que se tome conciencia de sus contenidos concretos (*positivación*); y luego, que se integre formalmente en el ordenamiento: en sus normas y estructuras (*formalización*); solo entonces adquiere completa eficacia jurídica.

La *positivación* del Derecho divino positivo se realiza a través del Magisterio, la Liturgia, la doctrina teológica o canónica, el *sensus fidelium*, etc. Este proceso, como el de su *formalización*, tiene lugar en el tiempo, y no pone en duda la validez permanente del Derecho divino. Aunque, como ocurre con las verdades dogmáticas — cuyo conocimiento es susceptible de progreso —, a medida que se conoce y formula mejor, pueden tutelarse más fielmente sus exigencias.

c) *Relaciones entre Derecho divino y Derecho humano*

El Derecho divino constituye el núcleo fundamental del Derecho canónico en un doble sentido: desde un punto de vista positivo, porque las soluciones canónicas de Derecho humano deben apoyarse en el Derecho divino; y desde un punto de vista negativo, porque el Derecho meramente eclesiástico carecería en absoluto de valor si se opusiera a él. Pero el Derecho divino no forma en la Iglesia un ordenamiento distinto del humano; ambos constituyen *un orden jurídico único e inseparable*, con aspectos divinos y humanos, y en el que los aspectos humanos han de ser expresión del esfuerzo por interpretar y desarrollar históricamente el designio de Cristo al fundar su Iglesia.

Aunque el Derecho divino indique aquello que es justo o injusto en sus trazos fundamentales, no resuelve directa y explícitamente todos los problemas concretos. Compete por eso al Derecho humano, además del empeño por formular cada vez mejor sus contenidos, la tarea de aplicarlos a las circunstancias particulares de lugar y de tiempo. Un ejemplo de esto es el modo de organizarse la Iglesia a lo largo de los siglos, sobre las bases permanentes del Derecho divino y según las necesidades del momento.

4. *Actitudes de oposición al Derecho canónico*

Los argumentos expuestos hasta ahora, para fundamentar el Derecho canónico y resaltar el origen divino de su núcleo más básico, han sido desarrollados por la doctrina, en buena medida, para explicar la constante defensa por parte del Magisterio de la dimensión jurídica de la Iglesia, ante ciertas posturas que la rechazaban. Esas posturas pueden sintetizarse en dos grandes grupos: los denominados *antijuridicisms "eclesiales"*, surgidos dentro del ámbito cristiano, que, partiendo de motivos religiosos, han tendido a contraponer Iglesia y Derecho; y los *antijuridicisms "estatales"*, que, apoyándose en supuestas razones técnico-jurídicas, han tendido a considerar el Derecho como algo propio del Estado, y a negar a veces el carácter jurídico del ordenamiento canónico.

a) *Antijuridicisms "eclesiales"*

A lo largo de su historia bimilenaria, el Derecho de la Iglesia ha sido rechazado por determinados sectores cristianos: gnósticos, montanistas y docetas de la antigüedad; cátaros, valdenses, albi-

genses y otros espiritualismos del medievo; protestantes, modernistas... Todos ellos han coincidido en una visión del cristianismo tan absolutizadora de lo espiritual y carismático, que acababa por juzgar el Derecho canónico como un elemento espurio introducido en la Iglesia por el hombre.

Es célebre el gesto de Martín Lutero de quemar, junto con la Bula de excomunión, buena parte del *Corpus Iuris Canonici*. Pero un exponente todavía más radical de estas posturas lo encontramos, en el plano doctrinal, en las formulaciones presentadas a finales del siglo XIX por el jurista alemán Rudolf Sohm. Según Sohm, siendo la Iglesia el Reino de Cristo, de Dios, el Reino celeste y del Espíritu, no puede aceptar ningún poder humano fundado sobre principios externos y formales como los que supone el Derecho. La Iglesia sería fundamentalmente espiritual e interior; el Derecho, eminentemente temporal y mundano. La Iglesia, por tanto, se opondría en su misma esencia al Derecho. Este planteamiento fue refutado por Mörsdorf, que hizo notar, a partir de las nociones de Palabra y sacramento, que la dimensión jurídica es esencial al ser de la Iglesia (*vide supra*: 2, c).

En sus manifestaciones más recientes, la oposición *eclesial* al carácter jurídico del ordenamiento canónico ha estado motivada, ya sea por considerar el Derecho como una imposición unilateral de la Jerarquía que conculca la libertad cristiana, ya por aplicar a la Iglesia los principios de la dialéctica hegeliana o las ideas marxistas sobre la lucha de clases.

Un ejemplo de estos *antijuridicisms eclesiales contemporáneos* es el representado por ciertas Teologías de la liberación, que han puesto polémicamente en conflicto una "Iglesia institucional o jurídica" y una "Iglesia profética": la de la acción carismática de los fieles.

Pero los antijuridicisms predominantes en el ámbito católico han sido los caracterizados, más que por un rechazo riguroso y explícito del Derecho canónico, por una intolerancia o total indiferencia ante los aspectos jurídicos de la vida eclesial, estimados como algo perjudicial, o al menos inútil, para la libertad y la vida según el Espíritu. Estas posturas —a las que puede asociarse el llamado *pastoralismo* (*vide infra*: 6)— han surgido a veces como reacción frente a los excesos del formalismo eclesiástico, y especialmente del *juridicismo*, verdadera patología del Derecho que presta más atención al cauce jurídico formal que a la realidad vital que intenta encauzar. Sin embargo, estos antijuridicisms *prácticos* no dejan de suponer una notable incomprensión de la naturaleza y del papel del Derecho en la vida eclesial, que no existe para estor-

bar los verdaderos carismas y la libertad del fiel, sino como instrumento para facilitar y garantizar su recto ejercicio; y algunos de ellos no es infrecuente que trasluzcan, en el fondo, una concepción espiritualista de la Iglesia.

La doctrina católica ha corregido desde antiguo los diversos espiritualismos, por no corresponderse con la realidad de la Iglesia, ni con la imagen que ella tiene de sí misma. El Concilio Vaticano II, al poner de manifiesto la íntima unión entre los elementos visibles e invisibles de la Iglesia (cf. LG, 8), ha salido al paso, una vez más, de los intentos de separarlos y contraponerlos. Por otro lado, la propia imagen de Pueblo de Dios, usada por el Concilio, indica que se ha querido llamar la atención sobre la dimensión histórica, social y humana inherente a la realidad eclesial.

b) *Antijuridicimos "estatales"*

Entre las posturas contrarias a la juridicidad del Derecho canónico por pretendidas razones técnico-jurídicas, el *positivismo jurídico estatalista* ha sido la más extrema. Según esta forma de positivismo, desarrollada sobre todo en el siglo XIX, únicamente el Estado sería fuente de Derecho. Las normas eclesiásticas no podrían calificarse de jurídicas, sino que tendrían un simple valor moral, disciplinar o como mucho estatutario (subordinado al Derecho estatal). Esta posición doctrinal, sin embargo, entró en crisis a medida que se fue comprendiendo que hay otras fuentes de Derecho diferentes del Estado (como la propia comunidad internacional), y hoy en día puede considerarse superada.

En conexión con la corriente anterior, otra línea de reflexión que llevó a negar al ordenamiento canónico su carácter jurídico fue la que incluía entre las propiedades esenciales del Derecho su obligatoriedad sin posible oposición. Según esta teoría, la Iglesia, al no disponer de la fuerza coactiva que tiene el Estado para hacer cumplir sus leyes, solo estaría capacitada para dar normas de carácter ético o moral, pero no jurídico. Frente a esta opinión, la doctrina canónica advirtió que la coacción física no es un elemento esencial del Derecho (*vide* I, 3); aparte de que difícilmente puede hablarse de normas obligatorias sin posible oposición. Para asegurar la *imperatividad* del Derecho (que sí es esencial a todo orden jurídico), basta que haya motivos suficientes de determinación de la voluntad; y muchas veces influye más sobre ésta el poder espiritual de la Iglesia que el poder material del Estado (Del Giudice).

Desde el punto de vista práctico, las diversas formas de intromisión de los Estados en la vida eclesial suponen también atentados contra el carácter jurídico del ordenamiento canónico;

pues el que una autoridad civil se arrogue competencias propias de la Iglesia implica desconocer, o no reconocer del todo, el poder jurídico que corresponde a ésta en su ámbito (*vide* XXXVII, 3).

Así sucedió, especialmente entre los siglos XVI y XVIII, con el absolutismo regio de algunas monarquías, incluso confesionalmente católicas (regalismo en España, galicanismo en Francia, febronianismo en Alemania, josefinismo en Austria). Y ciertos regímenes estatistas de nuestro tiempo pueden incurrir, por su laicismo, en mayores abusos.

5. Características peculiares del Derecho canónico

El Derecho canónico puede definirse como el *conjunto de factores que integran la estructura jurídica de la Iglesia católica* (*vide* V, 1); y se distingue de otros ordenamientos, civiles o religiosos, por algunas notas o características peculiares.

Las características del ordenamiento canónico, como las de cualquier sistema de Derecho, están relacionadas con la índole y la finalidad del ámbito social ordenado; y pueden conectarse por eso con las notas y la finalidad de la Iglesia. De entre las muchas notas del Derecho canónico que ha propuesto la doctrina (carácter eminentemente personalista, talante menos formalista, duplicidad de fueros —externo e interno—, etc.), la síntesis de Viladrich recoge quizás las más fundamentales: *universalidad, unidad y variedad, plenitud y elasticidad*. Notas a las que puede añadirse la *pastoralidad*, ligada al fin salvífico de la Iglesia.

Universalidad. Del mismo modo que la Iglesia es universal, católica, «porque ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano» (CCE, 831), el Derecho canónico no existe para ordenar simplemente un territorio o población concretos; afecta a todo el Pueblo de Dios, y se dirige potencialmente a la entera humanidad, llamada a formar parte de él.

Unidad y variedad. El Derecho canónico forma un solo ordenamiento, apoyado en el único y perenne designio de Cristo sobre su Iglesia; con unos mismos medios salvíficos en los que radica (Palabra, sacramentos y carismas: *vide supra*: 2, c), una misma autoridad suprema —el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal (*vide* XVI, 1, a)—, unas obligaciones y derechos fundamentales de todos los fieles (*vide* IX), etc. Pero unidad no significa uniformidad; y la existencia del Derecho particular (que afecta exclusivamente a una porción de la Iglesia: a un territorio o a unos fieles determinados) constituye una de las expresiones más claras de la variedad que diversifica la unidad sin mermarla.

La *unidad* del Derecho canónico se relaciona con la unidad y apostolicidad de la Iglesia, que es un misterio cuya comunión está asegurada en la tierra por vínculos visibles (cf. CCE, 815), y que fue y permanece edificada sobre el fundamento de los Apóstoles (cf. CCE, 857). De ahí que en la unidad del ordenamiento canónico pueda distinguirse un doble componente: es *unidad en el presente* (el Derecho canónico es uno en su diversidad), y es *unidad con el ordenamiento del pasado* (respecto a la disciplina apostólica no se dan rupturas, sino desarrollo en la continuidad). Al mismo tiempo, la catolicidad de la Iglesia permite entender su multiforme *variedad* «tendente a la unidad» (LG, 23), que se refleja en la existencia de Iglesias particulares en el seno de la Iglesia universal, en la pluralidad de carismas y modos de acceder a la santidad, en las múltiples instituciones eclesíásticas...; todo lo cual tiene su correspondiente dimensión jurídica.

Plenitud. El Derecho canónico tiene, en su propio ámbito, *plenitud de competencia* (no hay ninguna materia o situación jurídica relativa al fin de la Iglesia que supere su capacidad reguladora) y *plenitud de soberanía* (no depende de un ordenamiento superior).

Esto puede explicarse por la catolicidad de la Iglesia, uno de cuyos aspectos es la presencia de Cristo en su Cuerpo místico, que le hace recibir de Él la plenitud de los medios de salvación (cf. CCE, 830).

Elasticidad. El ordenamiento canónico posee una gran adaptabilidad a las más diversas circunstancias personales, de lugar y de tiempo; así lo ponen de manifiesto instituciones tan típicas como la dispensa, el privilegio, la equidad canónica o la costumbre.

Esa flexibilidad se justifica, en buena parte, por la catolicidad de la Iglesia, que comporta una gran variedad de circunstancias que deben considerarse. Pero se relaciona también con su santidad, puesto que todas las obras eclesiales (incluida la acción del Derecho) se dirigen a conseguir la santificación de cada uno de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios (cf. CCE, 824).

Pastoralidad. El Derecho canónico, al igual que la Iglesia, persigue efectivamente la *salus animarum*, que es la ley suprema de la Iglesia (cf. c. 1752): cualquier norma o institución eclesial está orientada hacia esta finalidad en último término.

La *pastoralidad*, que es *intrínseca* a toda norma eclesíástica —como señaló Juan Pablo II en uno de sus discursos a la Rota Romana (18.I.1990)—, puede incluirse, así, entre las notas peculiares del ordenamiento canónico. Algunas de sus manifestaciones son, p. ej., la concesión de facultades especiales y de dispensas en peligro de muerte, la posibilidad de que la potestad eclesíastica se ejerza solo en el fuero interno (cuando sea innecesaria o perjudicial para la persona la divulgación de esos actos), etc. Pero la pastoralidad no se reduce a

ciertos actos o medidas excepcionales, sino que empapa todo el Derecho canónico, como veremos a continuación.

6. Derecho canónico y pastoral

Acción pastoral, en sentido propio, es la actividad ministerial de los pastores sagrados para facilitar a los hombres —y particularmente a los fieles— los medios espirituales confiados por Cristo a la Iglesia, y ayudarles a recorrer el camino de la salvación.

Si comparásemos la misión del Pueblo de Dios con la construcción de un edificio que ha de apoyarse en Cristo, y donde todos los fieles tienen su cometido, la acción pastoral sería una de las labores esenciales.

Algunas veces se ha dicho que el Derecho canónico coarta el ministerio de la evangelización y la acción pastoral. Pero estas opiniones, al margen de la buena fe de quienes las defienden, denotan un desconocimiento del sentido del Derecho en la Iglesia. El Derecho canónico y la pastoral no están en conflicto, sino todo lo contrario; y ello por varias razones:

Porque el Derecho canónico es esencialmente pastoral (*vide supra*: 5). Dar leyes es un aspecto de la acción pastoral, lo mismo que proveer y garantizar que se cumpla el Derecho; son funciones que, como la pastoral misma, tienen por fin la edificación de la Iglesia.

Si un Pastor dejara de lado el Derecho en el ejercicio de su ministerio, olvidaría además un importante presupuesto teológico: que cualquier función en la Iglesia (y la función ministerial de un modo peculiar) entraña una participación en los *tria munera Christi*, cuya unidad orgánica —radicada en la unidad de la Persona y misión del Verbo encarnado— exige ejercer cada una de esas tres funciones (el *munus propheticum, sacerdotale et regale*) sin excluir las otras dos. «Es lo que sucedería, p. ej. —señala Herranz—, si un Obispo fuese un óptimo predicador y maestro, un diligente custodio y ministro de los Sacramentos, pero, al mismo tiempo, no conociese suficientemente las leyes de la Iglesia, o bien no las hiciese respetar y aplicar debidamente».

Y también porque la dimensión de justicia es connatural al Pueblo de Dios (*vide supra*: 1 y 2), y ha de respetarse si efectivamente se quiere *hacer Iglesia*.

Para vivir la caridad pastoral, los ministros sagrados deben comenzar por ser justos, por evitar el desorden y la arbitrariedad; conscientes, de todos modos, de que la pura justicia no basta (*summum ius, summa iniuria*): la justicia pide habitualmente ser matizada por la caridad, la moderación, la prudencia...

para adecuarse a lo que es bueno en el caso concreto, como exige la equidad canónica. Pero si los Pastores no tuvieran en cuenta el Derecho canónico en su actividad ministerial, y sustituyeran las soluciones jurídicas por pretendidas soluciones pastorales — como hace el *pastoralismo* —, no cumplirían bien su misión y harían un flaco servicio a la Iglesia. Es verdad que, en ocasiones, algunas normas pueden quedar desfasadas y no responder a los imperativos de la acción pastoral en una época o situación determinada. Sin embargo, en situaciones así, la actitud de los fieles ha de ser de *fidelidad* (que es otro nombre de la *comunión*), respetando el ordenamiento en vigor, que tiene siempre, junto a una gran elasticidad, los cauces necesarios para su adecuada *renovación*.

7. Ciencia canónica y Teología

Al margen del problema de hasta qué punto pueda decirse si el Derecho Canónico es una ciencia jurídica o una ciencia teológica — cuestión en la que todavía persiste el debate doctrinal —, existen algunas ideas comúnmente aceptadas sobre la relación entre la Teología y la Ciencia canónica.

La ciencia del Derecho Canónico estudia el ordenamiento jurídico de la Iglesia, desde sus contenidos más fundamentales hasta los más específicos e inmediatamente prácticos, sirviéndose del *método jurídico*: analizando la realidad eclesial desde la perspectiva de la justicia. Y puede dividirse en distintas *ramas científicas*, según las materias de las que se ocupe y los modos de abstraer y de conceptualizar empleados.

En esa división en ramas, la Teoría Fundamental del Derecho Canónico representa el nivel de abstracción superior, pues mira directamente al misterio de la Iglesia para deducir su dimensión de justicia y la íntima esencia de las instituciones canónicas. Por debajo del nivel fundamental, se sitúa el científico-técnico, que estudia el ordenamiento de la Iglesia a partir de sus factores jurídicos positivos (leyes, costumbres, sentencias, etc.) y empíricos (captables por la experiencia), teniendo en cuenta también las aportaciones de la Teoría Fundamental. En este nivel entrarían las demás ramas de la Ciencia canónica: el Derecho Constitucional — que estudia los aspectos constitutivos de la Iglesia y de sus instituciones —, la Organización Eclesiástica, el Derecho Administrativo, el Derecho Procesal, etc. Finalmente, estaría el nivel prudencial o jurisprudencial, que se aplica a lo singular y concreto, y opera con los datos aportados por los otros niveles; si bien no llega a constituir una rama de la ciencia del Derecho Canónico, ya que en él no se da propiamente abstracción científica (Hervada - Lombardía).

Aunque el método jurídico no sea el único utilizado, resulta necesario al canonista, pues es inherente a la finalidad próxima del

saber canónico: decir lo que es justo o injusto en la Iglesia. Dicho método no ha de confundirse con el modo de razonar *positivista*, restringido a los datos empíricos y en el que se desatienden otros presupuestos. Si el positivismo jurídico (*vide* I, 7) es en sí mismo falso y, por tanto, inadecuado para cualquier ordenamiento, menos aún puede aplicarse al estudio del Derecho canónico, donde prescindir de lo divino y trascendente supone no comprender la Iglesia, no entender su realidad social y estar incapacitado, en consecuencia, para determinar lo que es justo en ella.

El canonista debe partir de ciertos datos teológicos: ha de conocer qué son los sacramentos, su función y sus efectos; cuál es la posición en la Iglesia del Papa y del Colegio Episcopal; qué relación existe entre Cristo y su Cuerpo místico; y, en general, todo aquello que tiene que ver con el núcleo fundamental de origen divino del Derecho canónico. Sin Teología no es posible poseer la Ciencia canónica. Más aún, el canonista debe operar también mediante la razón iluminada por la fe, como exige la aceptación plena del misterio de la Iglesia, si de veras pretende cumplir bien su cometido (cf. OT, 16).

CAPÍTULO III

EL DERECHO CANÓNICO HASTA EL CÓDIGO DE 1917

1. *Desarrollo histórico del Derecho canónico*

El ordenamiento canónico no puede entenderse bien sin tener en cuenta su evolución histórica, que es consecuencia de la historicidad y dinamicidad propias del Derecho (*vide* I, 5; II, 3), así como del carácter histórico de la Iglesia peregrinante y de su constante esfuerzo renovador (cf. LG, 9; GS, 40).

Por eso, antes de estudiar el Derecho canónico vigente, conviene recordar el proceso por el que se ha decantado: un proceso en el que la Iglesia, sirviéndose de la técnica jurídica propia de cada época, y aportando soluciones originales que influyeron notablemente en otros ordenamientos, ha ido remodelando sus instituciones según las necesidades de los tiempos, y en conformidad siempre con su fe.

La historia del Derecho canónico puede dividirse en tres grandes períodos: el *primer milenio*, en el que se forma; la llamada *época clásica*, cuando se desarrolla científicamente y ejerce mayor influjo en el ámbito jurídico occidental; y una tercera etapa que se extiende desde la consolidación del Estado moderno hasta nuestros días. Este último período, sin embargo, ha estado tan marcado por el Concilio Vaticano II y la nueva codificación, que conviene tratar aparte ambos eventos.

2. *El primer milenio*

a) *Las comunidades cristianas primitivas*

Los cristianos fueron conscientes, desde el inicio, de formar una comunidad, con relaciones interpersonales bien estructuradas

y destinada a continuar en el tiempo la obra del Salvador. Su unidad, y la de las Iglesias locales en que se integraban, se basaba en la común participación en la Eucaristía, en la comunión jerárquica con los Apóstoles y sus sucesores, y en la comunión con los demás fieles mediante unos mismos lazos de fe y caridad. Las Iglesias particulares estaban confiadas al cuidado pastoral de los Obispos, responsables principales del anuncio del Evangelio y de la administración de los sacramentos, y presidentes natos de la asamblea eucarística, como sucesores de aquellos Apóstoles que la celebraron por primera vez con Jesús. El primado sobre toda la Iglesia correspondía al Obispo de Roma, sucesor directo de San Pedro, a quien el Señor había atribuido preeminencia sobre los demás Apóstoles. Y ese primado se concretaba principalmente, conforme a la misión petrina de confirmar a sus hermanos en la verdad (cf. Lc 22, 32) y de pastorearlos (cf. Jn 21, 15-17), en garantizar el depósito de la fe y en resolver en última instancia las controversias disciplinares. La *comunión* con la Iglesia de Roma sirvió pronto, además, como signo de comunión con las demás Iglesias.

De estos y otros aspectos de la vida en la primitiva Iglesia hay referencias continuas en la Revelación cristiana, cuyas fuentes, al transmitir el Derecho divino positivo, contienen el fundamento perenne de la disciplina canónica.

Las primeras generaciones de fieles acudieron ante todo a las fuentes de la Revelación para regir su vida colectiva: a la herencia jurídica de la Sagrada Escritura, y en particular del Nuevo Testamento (que no destruyó el riquísimo legado del Antiguo, sino que lo perfeccionó), y a la Tradición recibida de los Apóstoles. Aunque también tuvieron presentes, como regla disciplinar, las costumbres derivadas de la permanencia viva de esa misma Tradición apostólica, y las decisiones de los Obispos. Con el correr del tiempo, muchas de esas disposiciones, usos y costumbres, de carácter tanto moral como litúrgico y disciplinar, fueron quedando plasmadas en ciertos escritos, de autores generalmente desconocidos, que al exponer la Tradición se presentaron siempre como apostólicos. Entre éstos pueden destacarse la *Didaché*, la *Didascalia Apostolorum*, la *Traditio Hipoliti* y las *Constitutiones Apostolorum*.

La *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, compuesta en Siria, probablemente en el siglo I, recopilaba normas morales, litúrgicas y de organización eclesiástica, y gozó de grandísimo prestigio. La *Didascalia Apostolorum*, redactada en Palestina o Siria durante el siglo III, contenía también, en sus seis libros,

un rico material doctrinal y disciplinar sobre materias muy variadas, como los deberes de los esposos cristianos, la actuación y obligaciones de los Obispos, la administración de la penitencia, etc. La *Traditio Hipoliti*, o *Tradición Apostólica de San Hipólito*, fue escrita probablemente por este autor hacia el año 218, y es célebre por recoger las normas y fórmulas más importantes sobre la administración del bautismo y la celebración de la Eucaristía, la colación de las órdenes sagradas y las funciones de los ministros. Por último, las *Constitutiones Apostolorum*, procedentes de Egipto o de Siria, y que datan del siglo IV, incluyen normas sobre la elección de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y viudas.

Hasta comienzos del siglo IV la Iglesia vivió al margen del Derecho romano. Pero cuando el cristianismo dejó de ser perseguido, tras el Edicto de Milán (a. 313), la influencia del Derecho romano sobre el ordenamiento canónico se hizo cada vez más patente. Desde entonces, muchas instituciones de la Iglesia adquirieron cierto *color romanus* (p. ej., la demarcación en diócesis y provincias eclesiásticas); al tiempo que el Derecho del Imperio, por influjo de los fieles, fue gradualmente cristianizándose.

b) *Las primeras colecciones canónicas*

Los primeros textos eclesiásticos que muestran un estilo legislativo —fórmulas breves en tono imperativo— son los *cánones* dictados por concilios ecuménicos, regionales o provinciales. Dichos cánones dieron nombre al Derecho de la Iglesia y constituyen su fuente más importante en los siglos IV y V.

Si los *cánones dogmáticos* ofrecían reglas de fe, a fin de evitar desviaciones doctrinales, los *cánones disciplinares* daban la medida de lo justo en las causas sometidas al Concilio, que excedían la cura pastoral de un Obispo en su Iglesia particular. Y llama la atención comprobar que, tanto en unos como en otros, el valor primordialmente tutelado era la comunión eclesial.

A partir del siglo V cobraron gran importancia las *epístolas decretales*, o simplemente *decretales*: respuestas decisorias de los Obispos de Roma, en las que éstos ejercían su poder supremo en materia dogmática o disciplinar, ya fuera por propia iniciativa o, más habitualmente, en respuesta a consultas provenientes de diversos lugares.

El interés de tener a mano los cánones y decretales, para facilitar su conocimiento, utilización y observancia —sobre todo a los ministros sagrados, ya que «no es lícito que sacerdote alguno ignore sus cánones» (Epíst. de San Celestino I a los Obispos de Apulia y Calabria, a. 429), porque «debe evitarse la ignorancia, madre de

todos los errores, primordialmente en los sacerdotes de Dios» (Conc. IV de Toledo, a. 633) —, dio origen a las *colecciones canónicas*.

Estas compilaciones, usadas en las distintas Iglesias locales y elaboradas casi siempre por particulares, recogían inicialmente cánones de concilios ecuménicos, y de concilios regionales y provinciales de reconocida autoridad, siguiendo un orden cronológico. Bien pronto, sin embargo, se hizo habitual incluir en ellas una serie más o menos amplia de decretales; y desde el siglo VII comenzaron a elaborarse colecciones ordenadas sistemáticamente.

Aunque existen precedentes más remotos, el primer gran movimiento compilador occidental se produjo durante el *Renacimiento Gelasiano*, período de florecimiento de la Iglesia romana que tuvo lugar entre fines del siglo V y principios del VI. Fue entonces cuando el monje Dionisio el Exiguo, que introdujo la era cristiana como sistema de cómputo temporal, llevó a cabo una intensa labor recopiladora de cánones de concilios orientales (traducidos al latín) y africanos, así como decretales pontificias. Y el fruto más importante de ese trabajo fue la Colección *Dionisiana*, que destaca por su espíritu universal, por su empeño en recoger solo textos auténticos, y por su *romanidad*, reflejada en la importancia que tienen en ella las decretales de los Papas. En ese mismo período surgieron también otras colecciones en Europa y Africa. Entre ellas es célebre la Colección *Hispana*, cuya primera redacción, cronológica, y dataada entre los años 633 y 636, se atribuye a San Isidoro de Sevilla.

La colección Hispana fue el código fundamental de la Iglesia hispana hasta el siglo XI, y contiene textos de concilios orientales, africanos, galos e hispanovisigodos, así como 102 decretales pontificias, todo lo cual da idea de su universalidad. En el siglo VIII, a partir de los resúmenes por materias que se hicieron de ella, surgió la *Hispana sistemática*. De carácter más local, y naturaleza canónica difícil de precisar, son los abundantes *Libros Penitenciales* que proliferaron por esos años, sobre todo en las Islas Británicas. Se trataba de catálogos de pecados, con indicación de la penitencia adecuada, que reflejaban criterios muy dispares. Tampoco es fácil determinar el alcance canónico de los textos de la Colección *Hibernensis*, compuesta en Irlanda hacia el año 700, pues entremezcla cánones y decretales con citas escriturísticas, patristicas e históricas.

Para fomentar el espíritu universal, y frente a las tendencias particularistas de otras colecciones canónicas, especialmente las francas anteriores a Carlomagno, los Romanos Pontífices impulsaron la difusión de las colecciones Dionisiana e Hispana: el único material aceptado entonces por todos. A este propósito respondería el envío por el Papa Adriano I a Carlomagno, en el año 774, de una colección basada principalmente en la Dionisiana, que se de-

nominó Colección *Hadriana*. Y de la fusión de esta colección con la Hispana surgió en el siglo IX la Colección *Dacheriana*.

c) *Desnaturalización de los textos canónicos y Reforma Gregoriana*

La colección Hadriana, pese a su universalidad, y a facilitar textos indiscutidos de venerable antigüedad, se mostraba insuficiente para afrontar los nuevos problemas, relacionados en parte con la falta de independencia de la Iglesia respecto de las estructuras feudales.

Ávidos de patrimonio, los nobles disfrutaban frecuentemente de los bienes eclesiásticos como si fueran de su libre disposición; y esto no solo cuando estaban vacantes las sedes episcopales y los demás beneficios (cargos u oficios eclesiásticos con las dotes que llevaban anejas), pues en ocasiones llegaban a remover a los Obispos de sus sedes, acusándoles ante el monarca —a quien, por disposición de los concilios francos y visigodos, correspondía juzgar sus causas—, incluso sin fundamento objetivo.

Con el fin de evitar los abusos e ingerencias del poder civil, a mediados del siglo IX comenzaron a aparecer en Francia falsificaciones; es decir, colecciones que se apoyaban en el prestigio de los cánones antiguos, pero que contenían también algunos textos alterados o redactados *ex novo*. Los autores de las *falsas decretales* y de los *falsos capitulares* (los *capitula episcoporum* eran estatutos dados por el Obispo para ordenar la disciplina clerical y el ministerio parroquial) pretendieron así reformar la organización eclesiástica y su régimen patrimonial, atribuyendo a Papas y monarcas anteriores unas normas que, al no ser cuestionadas por sus destinatarios (la naturaleza espuria de estas obras no fue detectada hasta el siglo XV), lograrían importantes avances en la recuperación de la libertad de la Iglesia para ejercer sus propios actos jurisdiccionales. La falsificación más famosa fue la colección *Pseudoisidoriana*.

El hecho de las falsificaciones —como ha señalado Lombardía— testimonia el problema fundamental del Derecho canónico desde el siglo IX: la falta de ejercicio de un poder legislativo de eficacia universal que, en continuidad con la tradición, afrontara los desafíos principales del momento: hacer las necesarias reformas en la Iglesia, liberar a ésta de las intromisiones del poder temporal, y alentar el sentido de unidad en torno a Roma (recuérdese que entre finales del siglo IX y mediados del XI transcurrió dolorosamente el denominado «Siglo de Hierro» del Pontificado). Pero desde el siglo XI fue tomando cuerpo la empresa de hacer frente a esos problemas; y el pontificado de San Gregorio VII (1073-1085) tuvo una importancia decisiva al respecto.

La *Reforma Gregoriana* supuso una inflexión positiva de las anteriores tendencias; y en sus aspectos canónicos, además de procurar elevar el nivel disciplinar y espiritual del clero, se dirigió principalmente a obtener la libertad de la Iglesia en la elección y consagración de Obispos, lo que exigía poner fin a la investidura episcopal por parte del Emperador y a las ordenaciones simoníacas. La Sede Apostólica era consciente de que, para lograr este objetivo, debía contar con unas normas adecuadas que hicieran posible el nuevo orden disciplinar; y acometió la tarea de colmar el vacío legal que había propiciado el intervencionismo del poder secular. Pero esa revisión normativa, más que mediante la confección de textos nuevos, se realizó impulsando la elaboración de colecciones canónicas que recogieran *auctoritates* ya reconocidas (de concilios y decretales anteriores, y de escritos patrísticos), que fueron aprobadas implícitamente por la Santa Sede. De este modo se destacaban las raíces tradicionales de la reforma, al tiempo que se corregía lo que San Pedro Damiano, refiriéndose a las colecciones precedentes, denominó «mezcla de fábulas y de cánones».

Fruto directo de la Reforma Gregoriana fueron el *Dictatus Papae* de Gregorio VII, la Redacción gregoriana del Decreto de Burcardo, la Colección de Anselmo de Luca, la Colección de cánones del Cardenal Deusdedit, y las diversas colecciones de Ivo de Chartres, quizá el canonista más importante del siglo XI.

A partir de la Reforma Gregoriana y del Concordato de Worms (a. 1122), con el que se resolvió la querrela de las investiduras, la autoridad del Papa salió muy favorecida; y empezó a surgir un Derecho nuevo que, sin necesidad de acudir sólo a las fuentes antiguas, pudo adaptarse mejor a las exigencias del momento.

3. *El Derecho canónico clásico y el Corpus Iuris Canonici*

a) *Factores determinantes de su nacimiento*

Se denomina Derecho canónico clásico al del período comprendido entre la segunda mitad del siglo XII y la primera del XIV, época en la que se elaboró en la Iglesia un sistema jurídico actualizado, coherente y completo, aplicado en todo el Occidente cristiano y desarrollado científicamente, que tuvo un papel decisivo en la historia del Derecho por sus originales aportaciones. Este nuevo Derecho canónico fue posible —como apunta Lombardía— por la concurrencia de tres factores principales:

La presencia de una autoridad legislativa indiscutida y resuelta a cumplir su función, constituida sobre todo por los Papas, apoyados en el prestigio que fue ganando el Pontificado.

Los Papas legislaron habitualmente mediante decretales, que daban solución a casos concretos, pero se consideraban aplicables a supuestos análogos. Como fuente normativa de esta época destacan también los cánones de algunos concilios ecuménicos, que se denominan a veces *generales*, para distinguirlos de los ocho concilios ecuménicos celebrados en Oriente durante el primer milenio.

El uso de una técnica jurídica, gracias a la recepción del Derecho romano clásico, que había sido bastante ignorado en los siglos anteriores a la Reforma Gregoriana.

Los estudios realizados en las bibliotecas romanas y en los archivos apostólicos a impulsos de la Reforma Gregoriana facilitaron el reencuentro de las *Pandectas* o *Digesto*, donde se recogía el Derecho romano precristiano. Este hecho se mostró providencial, y contribuyó al florecimiento de las ciencias jurídicas.

Y la aparición y desarrollo de una ciencia jurídico-canónica, propiciada por la simbiosis entre la Santa Sede y las universidades.

Las universidades medievales, fundadas bajo los auspicios de la Santa Sede, y que ayudaron a ese renacer de la cultura que incidió tan profundamente en la configuración espiritual de Europa, se convirtieron en potentes focos de estudio del Derecho romano y del Derecho canónico, hasta darles un carácter científico. La Universidad de Bolonia constituye un ejemplo preclaro; alguno de los grandes Papas legisladores de este período, como Inocencio IV (Sinibaldo Fieschi), fueron antes profesores o discípulos de afamados canonistas en Bolonia.

b) *El Decreto de Graciano*

La base sobre la que se apoyó el edificio del Derecho canónico clásico fue una recopilación privada elaborada hacia el año 1140 por Juan Graciano, que trabajó como maestro en Bolonia. A él corresponde sin duda el mérito excepcional de haber dotado al Derecho de la Iglesia de un método científico propio.

El propósito de Graciano al componer su célebre *Decretum* fue concordar los cánones discordantes sobre las diversas materias (su obra se denominó también *Concordia* o *Concordantia discordantium canonum*), hasta reducir a un solo cuerpo de doctrina todo el sistema jurídico de la Iglesia tal como se había venido delineando en los once siglos precedentes. Y es que las colecciones anteriores, en las que se recogía una serie amplísima de textos heterogéneos, tomados fragmentariamente y sin especificar las circunstancias en que se redactaron, por no tener suficientemente en cuenta la natu-

raleza y rango de cada fuente, ni la elasticidad y contingencia histórica del orden disciplinar, presentaban no pocas contradicciones.

No es lo mismo, p. ej., una ley preceptiva que una exhortación o un simple consejo; y tampoco es igual la autoridad de un concilio ecuménico que la de un Padre aislado. Además, el cambio de circunstancias de lugar, tiempo o situación personal de los sujetos puede hacer que una norma (ley, costumbre, canon, constitución, etc.) pierda su razón de ser.

Tras advertir eso, el maestro Graciano procedió, en relación con cada uno de los temas tratados, a identificar los problemas, coordinar los criterios y subsanar las contradicciones; manejando con esta finalidad, a lo largo de las tres partes de su *Decretum*, dos tipos de textos: la inmensa masa de fuentes en las que se apoyó o que trató de concordar (las *auctoritates*), extraídas en su mayoría de las mejores colecciones canónicas del primer milenio, y sus propios desarrollos doctrinales (los *dicta* de Graciano).

Entre las *auctoritates* del *Decreto*, además de textos conciliares y pontificios, se encuentran citas escriturísticas, patrísticas, de otros documentos eclesiásticos, e incluso de leyes civiles. Algunas de esas *auctoritates* (las *paleas*) se supone que fueron añadidas más tarde por Paucapalea, primer discípulo de Graciano. Las tres partes de que consta el *Decreto* son: 101 *distinciones*, en las que Graciano comienza tratando del Derecho y de sus fuentes (cuyo diverso carácter determina — como hemos visto — la síntesis realizada en el resto de su obra), para seguir con diversas cuestiones sobre los clérigos y su ordenación; 36 *causas*, en las que parte de casos presentados ante el juez, relativos a materias muy variadas, como el proceso, el patrimonio, los religiosos, el matrimonio y la penitencia; y finalmente, 5 *distinciones* más, sobre el culto, los sacramentos y sacramentales, donde retoma el modo de exponer de la primera parte, distinguiendo los conceptos básicos, de acuerdo con la finalidad docente propia de la escuela.

Pese a su carácter *privado* (nunca llegó a alcanzar el valor de cuerpo normativo sancionado por la autoridad de la Iglesia), el Decreto de Graciano gozó pronto de tal prestigio que, además de imponerse y relegar casi al olvido a las colecciones canónicas precedentes, fue adoptado para el estudio del Derecho canónico en Bolonia y en otras universidades, y su autor pasó a ser considerado el iniciador de la ciencia canónica.

c) *El Corpus Iuris Canonici*

Desde la aparición del *Decreto*, el interés por el Derecho canónico aumentó de tal manera que no tardó en reflejarse también en la actividad legislativa. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XII, a causa de la creciente autoridad de Roma y de una ma-

yor sensibilidad por las cuestiones jurídicas, los Papas fueron llamados con frecuencia a resolver las más diversas controversias; y sus constituciones y decretos se multiplicaron tanto que, a los pocos años, se planteó la necesidad de recogerlos en colecciones.

Hubo numerosos intentos de compilar el *Derecho nuevo*, posterior a Graciano (cuyos textos comenzaron también a denominarse *extravagantes*, porque *vagabant extra* del Decreto de Graciano), en colecciones compuestas por iniciativa papal o privada. Entre ellas destacan las *Cinco Compilaciones Antiguas*, así llamadas porque envejecieron rápidamente ante la *Compilatio Nova*, o colección de decretales de Gregorio IX.

Las *Decretales de Gregorio IX*, promulgadas en 1234, supusieron el esfuerzo definitivo por reunir los textos canónicos más recientes en una forma que respondiera a las necesidades del momento. San Raimundo de Peñafort se encargó del trabajo técnico de su elaboración asumiendo los textos de los Papas a partir de Alejandro III, suprimiendo las reiteraciones, evitando las contradicciones, y colmando las lagunas mediante constituciones que Gregorio IX dictó a tal efecto.

El *Liber Extra* —como también se conoce esta colección, por recoger textos extraños a la concordia graciana—, está subdividido en cinco libros, cuyas materias se designan tradicionalmente con los términos: *iudex, iudicium, clerus, connubium, crimen* (juez, juicio, clero, matrimonio y delito); y fue promulgado mediante la Bula *Rex Pacificus*, que sancionó su carácter *auténtico*, atribuyéndole fuerza de ley para la Iglesia universal, y una nota de *exclusividad*, que excluía el recurso a cualquier colección anterior que no fuera el Decreto de Graciano.

Bonifacio VIII prosiguió la obra de Gregorio IX promulgando en 1298 una nueva compilación que recogía textos de los Concilios I y II de Lyon y decretales posteriores a 1234.

En el *Liber Sextus*, denominado así para subrayar su continuidad y complementariedad con los cinco libros de las *Decretales de Gregorio IX*, se utilizó la misma sistemática que en éstas, si bien con algunas modificaciones formales que lo aproximan más a las codificaciones modernas.

Pocos años más tarde, los dos primeros Papas del destierro de Avignon intervinieron en la publicación de una nueva colección oficial: las *Decretales Clementinas*, preparadas por Clemente V y revisadas y promulgadas por Juan XXII en el año 1317.

El *Corpus* canónico se completó aún con dos breves colecciones de decretales publicadas en los años 1500 y 1503 por el autor privado Juan Chappuis: las *Extravagantes de Juan XXII*, con 20 decretales de este Pontífice; y las *Extravagantes comunes*, que recogían más de 70 decretales debidas a varios Papas. Pero es-

tas dos últimas colecciones nunca llegarían a ser sancionadas por la autoridad de la Iglesia como de carácter auténtico.

La unidad de estas obras se reflejó en la costumbre —de la que hay constancia ya desde el siglo XV, y que fue adoptada oficialmente por Gregorio XII en 1580— de llamar *Corpus Iuris Canonici* al conjunto de todas ellas: *Decreto de Graciano, Liber Extra, Liber Sextus, Decretales Clementinas, Extravagantes de Juan XXII y Extravagantes Comunes*.

De este modo se establecía un parangón entre el *Corpus Iuris Civilis*, en el que el emperador Justiniano había recopilado el Derecho romano, y las fuentes del Derecho canónico. Solo faltaba una obra que se asemejara a las *Institutiones* de Justiniano en el ámbito canónico; y ese intento lo llevó a cabo Lancelotti, al publicar en 1557 sus *Institutiones Iuris Canonici*, de valor puramente privado

d) *El Derecho común*

El Derecho canónico clásico, y el desarrollo experimentado por el Derecho civil en ese mismo período, fueron configurando un sistema de Derecho culto o sabio que se denominó *Derecho común*, por ser aplicado en todo el Occidente cristiano.

El Derecho común, civil y canónico, era el que se estudiaba en las universidades europeas: el primero, a partir de la recopilación justineana, y el segundo sobre la base del *Corpus Iuris Canonici*. Ambos se apoyaban mutuamente, pues el Derecho romano servía para dotar de técnica jurídica al canónico, al tiempo que éste ayudaba a adaptar, con espíritu cristiano, las soluciones del *Corpus Iuris Civilis* a las nuevas necesidades.

Durante mucho tiempo, el Derecho común influyó en el Derecho de los distintos Reinos, Estados nobiliarios y ciudades libres, con el que coexistía. Sin embargo, esta situación del Derecho europeo, y la tendencia expansiva de la jurisdicción eclesiástica, derivada del *hierocratismo* medieval (que reconocía al Papa como cabeza de la *societas christiana*) y del prestigio adquirido por los tribunales de la Iglesia (a cuya jurisdicción podían someterse cuestiones civiles *ratione peccati*, por motivos de conciencia), cambiaron radicalmente con la consolidación del Estado moderno y la decadencia del prestigio del Papado.

Uno de los factores desencadenantes de la crisis del orden medieval y del Derecho común fue la actuación de los *legistas* de Felipe el Hermoso de Francia. Con objeto de justificar las pretensiones de su soberano frente a Bonifacio VIII, estos juristas se apoyaron en las Pandectas (un Derecho precristiano que ignoraba cualquier competencia del poder religioso) para contradecir la potestad del Papa. Pero el principal exponente de estas posturas lo representa el secula-

rismo propugnado por Marsilio de Padua, protegido del emperador Luis de Baviera, y que en su *Defensor pacis* (a. 1324) atribuía al Estado todo poder jurídico, incluso en el ámbito canónico. Con esta mentalidad se asocia el creciente intervencionismo del poder civil en los asuntos eclesiásticos.

Iniciado así el alejamiento entre el Derecho civil y el canónico, el destierro de Avignon (1305-1377), el Cisma de Occidente (1378-1417) y la difusión de las doctrinas conciliaristas, acabaron de precipitar el fin del régimen de Cristiandad y el declive del Derecho canónico clásico. No obstante, las construcciones logradas por éste dejarían a la cultura jurídica occidental un conjunto de aportaciones técnicas que todavía influyen en la actualidad, y cuyo mérito ha de atribuirse no solo al legislador, sino también a la brillante canonística de la época.

Entre esas aportaciones pueden mencionarse: la relevancia de la voluntad humana, más allá de los estrictos requisitos formales, para producir actos con eficacia jurídica; la importancia de la verdadera justicia a la hora de valorar la ley y de aplicarla (lo que dio origen a la doctrina de la equidad canónica); la elaboración del concepto de persona moral o jurídica; la humanización del Derecho penal; el desarrollo del Derecho matrimonial y del Derecho de familia; el *proceso romano-canónico*, que constituye el núcleo del actual proceso civil; etc. Aparte de los hasta ahora mencionados, algunos de los grandes canonistas de este período son: Rolando Bandinelli, Enrique de Susa (el Hostiense), Nicolás de Tudeschi (el Abad Panormitano) y Juan de Andrés.

4. *El Derecho canónico desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano I*

A partir del siglo XVI se abrió una nueva etapa en la historia del Derecho canónico, en la que influyeron notablemente, junto a la consolidación del Estado moderno, la emancipación de su Derecho y la pérdida del poder papal ya mencionadas, la irrupción de la Reforma protestante y el fenómeno del regalismo.

La reforma protestante hizo que la Iglesia Católica no fuera reconocida ya como la única Confesión cristiana de Europa. Lutero, movido por su actitud contraria al Derecho de la Iglesia, no tuvo problema, además, en confiar al poder civil la regulación de amplias materias eclesiásticas. Consecuencias similares tuvo el Cisma de Inglaterra, que convirtió a su Rey en cabeza de la Iglesia anglicana. Por último, las monarquías católicas, por un cierto mimetismo con los príncipes protestantes, y en aplicación de los poderes que les atribuían las doctrinas regalistas, basadas en una magnificación religiosa del poder real (el llamado *Derecho divino de los Reyes*), tampoco fueron ajenas a este tipo de intrusiones en el ámbito de la Iglesia.

En esta misma época ha de mencionarse también otro hecho de cariz diverso: la Iglesia Católica, que había perdido parte de Europa, comenzó a expandirse por nuevos espacios, gracias a la cristianización que acompañó a los descubrimientos geográficos. Todos estos factores son necesarios para comprender la evolución que experimentó desde entonces el Derecho canónico.

El Concilio de Trento (1545-1563), convocado para llevar a cabo la reforma católica, fue uno de los hitos más importantes del Derecho canónico en la Edad Moderna. En efecto, aunque este Concilio tuvo una función primordialmente doctrinal, dirigida sobre todo a hacer frente a los errores dogmáticos del protestantismo, sus decretos disciplinares constituyeron una de las principales fuentes canónicas hasta la promulgación del Código de 1917.

Basta recordar, p. ej., sus disposiciones sobre la enseñanza de la Escritura y la predicación, el deber de residencia de los Prelados en sus Iglesias, los Seminarios, la celebración del matrimonio (Decr. *Tametsi*), el régimen canónico de la vida religiosa, la reforma de costumbres, etc. Pero las enseñanzas de Trento, al estar orientadas prevalentemente hacia la justificación y la eficacia de los sacramentos —como ha advertido Tejero—, adolecieron de un vacío eclesiológico notable. Se comprende así que los dos Concilios posteriores, especialmente el Vaticano II, al profundizar en el orden constitucional de la Iglesia, hayan supuesto un fuerte incentivo para la renovación del Derecho canónico.

Gregorio XIII mandó publicar en 1582 una edición oficial del *Corpus Iuris Canonici*, en la que se corrigieron los errores de la edición manuscrita, gracias a los avances de la filología que impulsó el humanismo. Pero el *Corpus*, aunque continuara siendo la principal fuente escrita del Derecho de la Iglesia, ya no podía ser aplicado en plena Edad Moderna con los mismos criterios bajo los que se forjó. Entre otras razones, porque numerosas disposiciones papales, recogidas en inmensas colecciones cronológicas denominadas *Bularios*, habían ido matizando muchos de sus contenidos. Además, a partir de 1587, año en que Sixto V organizó la Curia Romana mediante la Const. *Immensa aeterni Dei*, los organismos de ésta, pese a que sus competencias eran en principio administrativas y judiciales, resolvieron multitud de cuestiones rectificando o ampliando el contenido del *Corpus*.

La actividad de la Curia Romana está recogida en varias colecciones, como los 167 tomos del *Tesoro de Resoluciones de la Sagrada Congregación del Concilio*, las fuentes con las decisiones de la S. Cong. para la Propagación de la Fe, en-

cargada de la evangelización del Nuevo Mundo, o las *Sentencias del Tribunal de la Rota Romana*.

Durante el Concilio Vaticano I (1869-1870), muchos Obispos aprovecharon para poner de manifiesto que la consulta del *Corpus Iuris Canonici* entrañaba grandes inconvenientes, a causa de su amplitud, del diverso valor jurídico de cada una de sus partes, de su insuficiencia sistemática y de su escasa adecuación a las exigencias de los tiempos.

Muchas disposiciones no eran ya aplicables a las nuevas circunstancias, especialmente en materia de relaciones entre autoridad eclesiástica y poderes públicos; pues tras la Revolución francesa, algunas de esas cuestiones (libertad de acción de la Iglesia en el seno de los Estados, y materias mixtas: matrimonio, enseñanza, etc.) habían comenzado a abordarse mediante pactos o concordatos.

Si a esto se añadía la dificultad de identificar el Derecho vigente, multiplicada por el abundantísimo material legislativo posterior al *Corpus*, en el que seguía habiendo importantes lagunas, se comprende que pareciera indispensable una *reformatio iuris* que pusiera fin a esa situación y a los gravísimos inconvenientes que provocaba en la vida de la Iglesia. Algunos Obispos se limitaron a pedir una revisión del *Corpus*, o una nueva colección; pero otros, influidos sin duda por el proceso de codificación que se había realizado en varios Estados (incluido el Pontificio), aconsejaron redactar un código de tipo moderno, promulgado por la autoridad suprema de la Iglesia, que presentara sistemáticamente, con claridad y brevedad toda la legislación necesaria y vigente.

5. El Código de 1917

A pesar de las ventajas que parecía deparar la codificación canónica, hubo bastante resistencia a aceptarla. Su realización planteaba problemas no solo prácticos, sino también sustanciales: ¿Cómo soslayar el riesgo de que el uso de una técnica legislativa de raigambre positivista, que en los Estados suele llevar consigo la completa pérdida de vigencia de toda la normativa anterior, alejara a la disciplina canónica de aquella que no puede abandonarse sin el peligro de perder la comunión con la Iglesia apostólica?; ¿no sería —como planteó Ruffini— un modo de legislar demasiado rígido, en abierto contraste con la tradicional flexibilidad del Derecho canónico?

Fue preciso esperar al pontificado de San Pío X para afrontar dicha tarea. El 19 de marzo de 1904, mediante el M.p. *Arduum sane munus*, ese Papa dio inicio a los trabajos de codificación, que se prolongaron durante trece años, siendo su principal artífice Pietro Gasparri, con la ayuda de canonistas tan célebres como Wernz.

Gasparri, primero Secretario y después Cardenal Presidente de la Comisión Pontificia a la que San Pío X encomendó las labores de codificación, pidió inicialmente sugerencias al Episcopado y a las universidades católicas. Entre 1912 y 1914 se enviaron los proyectos a los obispos del mundo entero, para que hicieran las observaciones que estimaran oportunas. El texto ya revisado fue remitido después para su consulta a los dicasterios de la Curia Romana; y en 1916 se concluyó.

San Pío X no pudo ver terminada la codificación que con tanto interés había impulsado. Pero el *Código de Derecho Canónico* lo promulgó su inmediato sucesor, Benedicto XV, el 27 de mayo de 1917, mediante la Bula *Providentissima Mater* (por esa razón el CIC 17 es conocido como Código Pío-Benedictino). Comprendía 2.414 cánones, y estaba dividido en cinco libros: normas generales, personas, cosas, procesos, delitos y penas.

Esta sistemática se inspiraba en la división de las materias jurídicas en *personas, cosas y acciones*; división proveniente del Derecho romano, y que era utilizada por las *Institutiones* de Lancelotti y por los manuales de instituciones de Derecho canónico que se usaban en las universidades.

Como podía desprenderse de su c. 6, el CIC 17 era una ley general con carácter de *exclusividad*: pretendía contener las leyes disciplinares comunes a la Iglesia latina, y revocar no solo las contrarias a sus prescripciones, sino también las demás antiguamente existentes, «si no es que se hallan en los libros litúrgicos aprobados o son leyes de Derecho divino, ya positivo, ya natural» (6.^o).

Para obviar el riesgo de que el *Codex* comportara por ello una cierta ruptura con la tradición de la Iglesia, los codificadores fueron muy cuidadosos en dejar patente la correspondencia de sus cánones con las anteriores fuentes canónicas, que aparecieron citadas a pie de página en la edición típica del Código, y editadas en una serie de nueve volúmenes bajo el título general *Codicis Iuris Canonici fontes*. Por lo demás, el propio c. 6 establecía nítidamente en su inicio la voluntad de mantener la disciplina anterior en la mayoría de los casos.

El 15.IX.1917, poco después de promulgarse el Código, Benedicto XV promulgó el M.p. *Cum Iuris Canonici*, dirigido a asegurar la estabilidad del *Codex* y a evitar que volviera a producirse el estado de confusión en las fuentes canónicas que, mediante él, había querido superarse. Con esta finalidad, el citado motu proprio ins-

taba para que las Congregaciones romanas no dieran en adelante decretos generales, salvo que lo aconsejara una necesidad grave de la Iglesia universal, al tiempo que preveía la posibilidad de ir modificando el texto del Código, o de introducir en él nuevos cánones para llevar a cabo las necesarias innovaciones. Además, la misma disposición instituyó una *Comisión para la interpretación auténtica del Código* cuya actividad sería luego bastante intensa.

CAPÍTULO IV

EL CONCILIO VATICANO II Y LA NUEVA CODIFICACIÓN

1. Génesis de la revisión codicial

La historia del nuevo Código tuvo su primer hito el 25 de enero de 1959, fecha en la que el Beato Juan XXIII, «con un poco de conmoción, pero a la vez con ánimo humildemente resuelto», anunció su decisión de convocar un Sínodo romano y un Concilio ecuménico: el Vaticano II. «Ellos conducirán felizmente —continuó diciendo el Pontífice— a la deseada y esperada puesta al día del Código de Derecho Canónico»; tarea que —puntualizó— debería acompañar y «coronar» en su vertiente disciplinar los anteriores eventos.

¿Qué motivos podía tener Juan XXIII para calificar de «deseada y esperada» la revisión del *Codex*, cuando apenas llevaba cuatro decenios en vigor? De entrada, parecía claro que había una importante razón pastoral de gobierno. Aunque la promulgación del Código de 1917 había tenido efectos positivos, como facilitar el conocimiento de las leyes eclesiásticas o impulsar el progreso de la ciencia canónica, cada vez era más evidente el deterioro en la estima y respeto debidos al Derecho de la Iglesia. Y era un hecho que a ese deterioro contribuían no solo la influencia de las corrientes subjetivistas y relativistas, poco amigas de la norma objetiva, o las comprensibles reacciones críticas frente al excesivo legalismo y rigorismo jurídico, sino también el notorio envejecimiento y el carácter incompleto del Código Pío-Benedictino.

Herranz, que trabajó desde el principio en la Comisión revisora del Código, citaba entre los motivos de ese envejecimiento e insuficiencia normativa: 1) la presencia de algunos cánones que ya desde su promulgación tenían escasa vi-

gencia; 2) la inflación de facultades especiales y de dispensas, cuyo uso generalizado y sistemático revelaba cierta patología legislativa; 3) la abrogación o parcial modificación de muchas normas, sin que esos cambios se hubieran reflejado en el CIC, a pesar de lo dispuesto en el M.p. *Cum Iuris Canonici*; 4) la falta de acogida en el Código de diversas instituciones que eran una realidad en la vida de la Iglesia, como los institutos seculares o las asociaciones laicales; y 5) la conveniencia de integrar en el ordenamiento canónico determinados progresos de la técnica jurídica.

Considerando las razones expuestas, algunos canonistas pensaron que, para llevar a cabo la revisión del *Codex*, bastaría con abrogar o derogar una serie de cánones y promulgar otros nuevos. Pero la Comisión Pontificia encargada de ello, constituida a los pocos meses de iniciarse el Vaticano II, advirtió que el mandato del Legislador reclamaba una tarea más amplia: si el Papa había presentado la reforma codicial como «coronación» del Concilio, parecía que era para expresar la necesidad de una renovación legislativa profunda, donde se recogieran las medidas disciplinarias del Vaticano II y se aprovechara la riqueza eclesiológica que empezaba a aflorar de su magisterio. De ahí que los miembros de la citada Comisión, durante su primera reunión plenaria en noviembre de 1963, acordaran diferir los trabajos formales de revisión hasta la conclusión del Concilio, e iniciar entre tanto las oportunas labores preparatorias de modo privado.

2. Relevancia canónica del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II, abierto solemnemente por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962, y clausurado por Pablo VI el 8 de diciembre de 1965, constituye uno de los acontecimientos fundamentales en la historia del Derecho canónico. Y en parte ello ha sido así porque el carácter renovador y pastoral de este magno Concilio, en el que participaron más de 2.000 obispos de todas las partes del mundo, comportó una revisión de la disciplina eclesiástica; pero también, y sobre todo, porque su objeto central fue la Iglesia: la realidad de cuya vida social se ocupa el Derecho canónico. No en vano, los 16 documentos aprobados en el Vaticano II y promulgados por Pablo VI (4 *constituciones*, 9 *decretos* y 3 *declaraciones*), comenzando por la Const. *Lumen gentium*, verdadera espina dorsal del Concilio, giran en torno a estos dos temas principales: el misterio de la Iglesia, y su misión y actuación en el mundo.

El interés del Magisterio por tratar directamente de la Iglesia arranca al menos del siglo XIX. El Concilio Vaticano I (1869-1870) tenía previsto debatir un amplio proyecto *De Ecclesia Christi*, del que solo pudo examinar la cuestión que parecía entonces más urgente: la doctrina sobre el primado y la infalibilidad pontificia (Const. dogm. *Pastor Aeternus*). Este y otros precedentes magisteriales — como la Enc. *Satis cognitum* (29.VI.1896) de León XIII, sobre la unidad de la Iglesia, o la Enc. *Mystici Corporis* (29.VI.1943) de Pío XII —, junto con el desarrollo de los estudios eclesiológicos, el movimiento ecuménico, el movimiento litúrgico y la progresiva toma de conciencia sobre el valor de la común condición de fiel y el protagonismo de los laicos en la misión eclesial, se encuentran en el trasfondo de la reflexión sobre la Iglesia que llevó a cabo el Vaticano II.

La relevancia canónica del Concilio Vaticano II puede resumirse en tres ámbitos: los *principios doctrinales* con incidencia en el Derecho canónico contenidos en sus documentos; las *directrices jurídicas* propuestas por el Concilio para que fueran tenidas en cuenta a la hora de revisar el Código; y las *nuevas instituciones* surgidas del Vaticano II, y que habrían de recogerse también en la futura legislación.

Una vez vistas estas cuestiones, se comprenderá hasta qué punto la necesidad de reformar el *Codex* — advertida providencialmente por Juan XXIII — no radicó tanto en las deficiencias técnicas de éste como en el propio Concilio. En efecto, fue el Vaticano II, y especialmente su doctrina sobre la Iglesia, lo que dio lugar a la neta superación de algunos de los principios que inspiraban el anterior cuerpo legal y obligó a una profunda remodelación de sus contenidos.

a) *Principios doctrinales con trascendencia canónica*

La positivación de diversos aspectos del Derecho divino (*vide* II, 3, b) llevada a cabo durante el Concilio Vaticano II cuajó en una serie de principios doctrinales que influyeron decisivamente en el proceso de revisión codicial, y entre los que pueden destacarse:

La noción de la Iglesia como sacramento y misterio de comunión, que está en el trasfondo de toda la eclesiología conciliar y es su punto de partida (cf. LG, 1).

Tras varios siglos en que los diversos planteamientos eclesiológicos contrapusieron o remarcaron desigualmente las dimensiones institucional y carismática de la Iglesia, su carácter visible e invisible, la consideración de la *sacramentalidad de la Iglesia* — cuyos elementos visibles y humanos no repugnan a los invisibles y sobrenaturales, sino que les sirven de cauce —, y de la *Iglesia como comunión*, ayudan a integrar todos esos elementos, ilustran muchos aspectos básicos del ser y de la misión de la Iglesia, y permiten fundamentar mejor el Derecho canónico (*vide* II, 2, c).

La Iglesia como Pueblo de Dios al que están convocados todos los hombres, y en el que cada uno de sus miembros participa del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo; tiene por condición «la dignidad y la libertad de los hijos de Dios» (LG, 9); está llamado a la santidad; y es corresponsable en la edificación de la Iglesia.

Esta doctrina pone en primer plano la *verdadera igualdad* existente entre los fieles (cf. LG, 32), con sus obligaciones y derechos comunes (*vide* IX); y se relaciona con los deberes y derechos de los laicos (*vide* X, 4, c). Dentro de ella, la *vocación universal a la santidad* puede decirse que es «el elemento más característico y, por así decir, el fin último de todo el magisterio conciliar» (Pablo VI, M.p. *Sanctitas clarior*, 19.III.1969).

La estructuración de la Iglesia por los sacramentos, e incidencia de los carismas.

El Vaticano II, además de resaltar la dimensión eclesial de los sacramentos, hizo referencia a la *eficacia estructurante* de algunos de ellos: el *bautismo*, por el que los hombres se incorporan a la Iglesia de Cristo y participan de su sacerdocio real; el *orden*, por el que el Pueblo de Dios se organiza jerárquicamente y del que surge el sacerdocio ministerial; y la *Eucaristía*, que constituye el centro de crecimiento de la Iglesia. Pero el Espíritu Santo, para estructurar y renovar al Pueblo de Dios, se sirve también de los *carismas* que otorga a los fieles; y el ordenamiento canónico ha de cuidar de su adecuado despliegue. Todos estos principios son importantes para la fundamentación del Derecho canónico en el misterio de la Iglesia (*vide* II, 2, b).

La sacramentalidad y colegialidad del episcopado, y la doctrina sobre la Iglesia particular y sus relaciones con la Iglesia universal.

Estas enseñanzas conciliares —relacionadas con la doctrina de la Iglesia como comunión—, y la insistencia del Vaticano II en mostrar la *autoridad jerárquica como servicio*, han supuesto una profundización en la naturaleza de la potestad en la Iglesia y una nueva concepción de importantes sectores de la organización eclesiástica: formas de ejercicio de la colegialidad episcopal; relaciones entre Iglesia particular y universal, entre colegialidad y primado; autonomía del Obispo diocesano en su ministerio pastoral; sentido de servicio con que han de cumplirse las funciones de gobierno, y recurso a aquellas técnicas de organización que lo faciliten; etc. (*vide* XV-XIX).

La importancia de promover la unidad de la Iglesia, que fue desde el principio uno de los objetivos principales del Vaticano II, y al que consagró su Decr. *Unitatis redintegratio*.

Entre otras directrices sobre *ecumenismo*, el Concilio señalaría que la solicitud por el restablecimiento de la unión *atañe a toda la Iglesia*, tanto a los Pastores como a los demás fieles. Además, aclaró la *posición jurídica de las comunidades*

*cristianas que no están en plena comunión con la Sede Romana; y ofreció los criterios fundamentales para la recta praxis de la *communicatio in sacris* (común participación con otros cristianos en el culto litúrgico y en algunos sacramentos: vide XXIII, 8-9).*

La doctrina sobre las relaciones Iglesia-Mundo y el derecho de libertad religiosa.

*La justa autonomía del orden temporal, concebida por el Vaticano II como uno de los principios clave para las relaciones de la Iglesia con la comunidad política, supuso un desarrollo con respecto a las posiciones de tiempos pasados. Esta doctrina tiene también consecuencias en el ámbito interno de la Iglesia, donde reclama en primer lugar la tutela de la *justa libertad del cristiano en los asuntos terrenos*. Pero autonomía de lo temporal no significa independencia del orden establecido por el Creador. El Estado, como cualquier persona o institución, ha de respetar en su actuación la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales, base sobre la que se centran las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil. El reconocimiento del *derecho de libertad religiosa*, al que el Concilio dedicó la Decl. *Dignitatis humanae*, ofrece un buen modo de garantizar suficiente autonomía a la Iglesia y a los diversos grupos religiosos en el contexto de los Estados secularizados (vide XXXVII).*

Al margen de estos principios, la exposición del misterio de la Iglesia, tal y como aparece en la Const. *Lumen gentium*, se considerará a partir del Vaticano II el prisma más esclarecedor para el estudio del Derecho canónico (cf. OT, 16).

b) Directrices jurídicas y nuevas instituciones

En cuanto a las directrices jurídicas que sancionó el Concilio de cara a la futura revisión codicial, la simple mención de algunas de ellas bastará para intuir su importancia: abolición o reforma del sistema benefical (vide XXXIII, 3), de forma que quedara claro el valor primordial del *oficio* de los ministros sagrados (y del servicio que representa cualquier cargo eclesiástico), frente al carácter secundario e instrumental del derecho a sus rentas anejas (*beneficio*); reforma del instituto de la incardinación (vide X, 2, c), para lograr una mejor distribución de los presbíteros, y en consonancia con la misión universal a la que destina el orden; restablecimiento del diaconado permanente (vide XXVIII, 1); directrices sobre la constitución y régimen de los seminarios (vide X, 2, b); revisión de las normas relativas al apostolado seglar (vide X, 4, c), de acuerdo con las enseñanzas del Decr. *Apostolicam actuositatem*; pleno reconoci-

miento del derecho de asociación en la Iglesia y de los distintos tipos de asociaciones de fieles (*vide* XI); etc.

Por último, los textos conciliares contienen frecuentes alusiones a nuevos organismos y estructuras pastorales, reconocidos o instituidos por él, que tras ser acogidos en las sucesivas leyes eclesíásticas constituyen hoy una realidad vigorosa. Cabe señalar en este sentido: el Sínodo de los obispos (*vide* XVI, 4), las conferencias episcopales (*vide* XIX, 6), las prelaturas personales (*vide* XVII, 5, b), los consejos presbiterales y pastorales (*vide* XVIII, 5, a y d; 6, e) así como diversas comisiones, consejos, secretariados, etc.

3. Legislación postconciliar y elaboración del nuevo Código latino

a) Primeros pasos

Antes de clausurarse el Concilio, y en años sucesivos, la Santa Sede comenzó a publicar documentos que recogían las primeras determinaciones concretas de renovación disciplinar.

A título de ejemplo pueden citarse: el M.p. *Apostolica sollicitudo*, por el que se instituía el Sínodo de los obispos; el M.p. *De Episcoporum muneribus*, sobre facultades y privilegios de los obispos; o el M.p. *Ecclesiae Sanctae*, relativo a diversas materias.

Pero el esfuerzo definitivo por traducir al lenguaje jurídico la doctrina y disposiciones del Vaticano II, por lo que se refiere a la Iglesia latina, lo representaría la elaboración y promulgación del Código de 1983, que además de sustituir al de 1917 derogó la mayor parte de la legislación postconciliar.

La redacción del nuevo Código fue un proceso largo y laborioso, que se confió de manera inmediata a la *Comisión Pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico*, creada por Juan XXIII el 28 de marzo de 1963, mediante el nombramiento de sus treinta primeros miembros, cuyo primer Presidente fue el Card. Pietro Ciriaci.

En pleno funcionamiento, la Comisión estuvo integrada, además de por sus miembros (inicialmente solo cardenales), a quienes correspondía decidir las cuestiones de mayor importancia, por un amplio número de *consultores* (en total intervinieron 183), que realizaron su trabajo técnico distribuyéndose en *grupos de estudio*, y por el personal de la *Secretaría*.

Las tareas de revisión se inauguraron públicamente el 20 de noviembre de 1965, mediante una sesión solemne de la Comisión ante el Sumo Pontífice. En su alocución, Pablo VI trazó las bases de la futura labor, recalcando que no consistiría solo en una nueva ordenación de las leyes, similar a la que se llevó a cabo al elaborar el Código Pío-Benedictino, sino en reformar las normas de acuerdo con otra mentalidad y exigencias, y siguiendo las directrices del Vaticano II.

Pablo VI se refirió también a la posibilidad de elaborar, además del Código latino y el oriental, un «Código común y fundamental, en el que se contuviera el Derecho constitutivo de la Iglesia»; cuestión que había sido estudiada en los trabajos preparatorios, y que cuajó en el proyecto de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF), que sin embargo no llegó a promulgarse.

b) *Los Principios directivos*

El Card. Ciriaci falleció a finales de 1966, dejando bien encaminada la obra de revisión, en la que se quiso contar, desde el primer momento, con la opinión y participación de todo el Episcopado. Y en febrero de 1967 le sucedió Mons. Pericle Felici, que había sido Secretario General del Concilio Vaticano II. Una de las primeras tareas dirigidas por el Card. Felici consistió en la redacción de un documento titulado *Principios que han de dirigir la revisión del Código de Derecho Canónico*.

Se trataba de un texto articulado en diez puntos en el que, siguiendo una sugerencia de Pablo VI, se procuró resumir las principales exigencias de reforma legislativa que podían deducirse del Concilio, para facilitar a los consultores algunos criterios de orden doctrinal y técnico que orientaran su trabajo y les ayudaran a desarrollarlo de manera orgánica.

Una vez discutidos en el seno de la Comisión y examinados también por el Papa, dichos principios, por deseo expreso de Pablo VI, fueron presentados al Sínodo de obispos de octubre de 1967, que los aprobó por gran mayoría.

El texto de esos diez *principios directivos* está recogido en el primer número de la revista oficial de la Comisión («Communicaciones»), y aparece resumido en el *Prefacio* del CIC. Muchos de ellos saldrán a colación en estas lecciones.

c) *Proyectos sucesivos y promulgación del nuevo Código*

Sobre la base de los *principios directivos*, de los propios documentos conciliares y de las sugerencias enviadas por los obispos, y tomando como punto de partida los cánones del Código de 1917, los grupos de estudio de consultores comenzaron a elaborar sus respectivos proyectos (*schemata*), según una división provisional de materias.

Entre 1972 y 1977, a medida que terminaban de redactarse, se enviaron diez proyectos parciales del *Codex*, con su correspondiente *relatio* o informe explicativo adjunto, a los miembros de la Comisión, a todos los obispos del mundo y a diversos organismos, con la invitación de que hicieran las observaciones y propuestas que les parecieran oportunas. Y con fecha 29 de junio de 1980 se imprimió el primer borrador unificado del Código, que fue enviado ya sólo a los miembros de la Comisión, pues someter de nuevo el proyecto al examen de todo el Episcopado hubiera retrasado excesivamente una promulgación que se consideraba cada vez más urgente.

No obstante, para garantizar mejor la representatividad de los obispos, Juan Pablo II decidió ampliar para aquella ocasión el número de miembros de la Comisión, que pasó a estar constituida por 57 cardenales y 18 arzobispos y obispos de todo el mundo.

Las respuestas a esa consulta sirvieron para elaborar una nueva y extensa *Relatio*, que constituyó el documento base de la última plenaria de la Comisión, celebrada en octubre de 1981. Con los criterios formulados en dicha reunión se redactó el último borrador del Código (el *Schema novissimum*).

El Card. Felici, Presidente de la Comisión durante la mayor parte de los trabajos, falleció en marzo de 1982, y no pudo entregar al Papa ese texto, en el que se habían incluido casi la mitad de los cánones del proyecto de la *Lex Ecclesiae Fundamental* (suspendido poco antes), para que el CIC «no quedara manco». Pero al mes siguiente, sin esperar siquiera a que fuera nombrado para sucederle Mons. Rosalio Castillo Lara (Secretario de la Comisión desde 1975), el borrador se puso en manos del Romano Pontífice.

Juan Pablo II quiso examinar personalmente el *Schema novissimum*, asesorado por dos pequeñas comisiones. Y con las pocas enmiendas introducidas entonces, y algún cambio más de última hora, se llegó al Código definitivo, que fue promulgado por el

Romano Pontífice mediante la Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges* el 25 de enero de 1983 (justo 24 años después del célebre anuncio de Juan XXIII), y entró en vigor el primer domingo de Adviento de ese año.

El 2 de enero de 1984, Juan Pablo II creó la *Comisión para la Interpretación Auténtica del Código* (hoy *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos*), con funciones más amplias que las de la mera interpretación auténtica. P. ej., todos los documentos de la Curia Romana con algún alcance normativo, o los decretos generales de los organismos episcopales (concilios particulares, conferencias episcopales...), deben pasar por ella, para garantizar su conformidad con el Derecho vigente. Se han querido así prevenir con mayor efectividad los riesgos de gradual confusión de las fuentes normativas que trataron de evitar, sin conseguirlo plenamente, el Código de 1917 y las disposiciones posteriores de Benedicto XV.

4. Características generales del Código de 1983

Como pedía el primer principio directivo, el nuevo Código latino mantiene inalterado su carácter jurídico: está redactado en el tenor imperativo, sobrio y preciso típico de las normas jurídicas. No faltan en él, sin embargo, exhortaciones y consejos, de los que tampoco debe prescindir el Derecho canónico. Así lo reclamó el tercer principio directivo, que abogó además por desechar las normas excesivamente severas, y recordó la importancia de la equidad canónica (*vide* II, 6), a fin de favorecer lo más posible la atención pastoral de las almas.

a) Sistemática

El CIC 83 difiere notablemente, en su forma y contenido, del CIC 17. Tiene muchos menos cánones: 1.752, frente a los 2.414 del Código anterior. Y más radical todavía es el cambio en su sistemática, que, de acuerdo con lo previsto en el décimo principio directivo, fue también objeto de revisión. Los 7 libros que lo componen siguen dividiéndose en partes, secciones, títulos y capítulos; pero su plan se aleja ahora de la célebre división tripartita (personas, cosas, acciones) que se reflejaba en el CIC 17, y que provenía de las *Institutiones* de Gayo, en favor de una ordenación más propia de la naturaleza de la Iglesia. El esquema comparativo de ambos Códigos que figura a continuación, donde se detallan las partes principales de sus libros centrales, muestra algunas de las variaciones más importantes.

CIC 17

- I. Normas generales (86 cc.)
- II. Personas (639 cc.)
 - Clérigos
 - Religiosos
 - Seglares
- III. Cosas (826 cc.)
 - Lugares y tiempos sagrados
 - Sacramentos
 - Culto divino
 - Magisterio eclesiástico
 - Beneficios...
 - Bienes temporales de la Iglesia
- IV. Procesos (643 cc.)
- V. Delitos y penas (220 cc.)

CIC 83

- I. Normas generales (203 cc.)
- II. El Pueblo de Dios (543 cc.)
 - Los fieles cristianos
 - Constitución jerárquica de la Iglesia
 - Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica
- III. La función de enseñar de la Iglesia (87 cc.)
- IV. La función de santificar de la Iglesia (420 cc.)
 - Sacramentos
 - Los demás actos del culto divino
 - Lugares y tiempos sagrados
- V. Bienes temporales de la Iglesia (57 cc.)
- VI. Las sanciones en la Iglesia (89 cc.)
- VII. Procesos (353 cc.)

El nuevo Código, como podrá apreciarse, sustituye el libro de «personas» por el del Pueblo de Dios; no pone en primer lugar a los clérigos, sino a los fieles; y, en lugar de incluir el Magisterio y los sacramentos en un libro de «cosas», los sitúa respectivamente dentro de las funciones de enseñar y santificar de la Iglesia.

b) *Rasgos distintivos*

El CIC 83 puede calificarse como la *decantación y coronación canónica del Vaticano II* para el ámbito de la Iglesia latina. Así lo destaca la Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*: «El Código es un instrumento que se ajusta perfectamente a la naturaleza de la Iglesia, sobre todo tal como la propone el magisterio del Concilio Vaticano II visto en su totalidad, y de modo especial su doctrina eclesiológica. Es más, en cierto modo este nuevo Código puede considerarse como un gran esfuerzo por traducir al lenguaje canónico esa misma doctrina, es decir, la eclesiológica del Concilio».

Este empeño se refleja tanto en su contenido y en su sistemática, como en las fuentes utilizadas para su redacción, que aparecen resumidas en la edición

típica del Código publicada en 1989. Sobre todo en los libros II, III y IV, las citas del último Concilio son muy numerosas.

Otra característica peculiar del CIC 83 es la de ser un *Código abierto*. Lejos de pretender contener, como el anterior, la totalidad de la legislación universal para la Iglesia latina, *su propio texto remite a leyes especiales* para la regulación de ciertas materias, como la organización de la Curia Romana (c. 360) o el procedimiento en las causas de beatificación y canonización (c. 1403). En consonancia con un aspecto del principio de *subsidiariedad* recogido en el 5.º principio directivo, *rompe con la tendencia centralizadora de la legislación eclesiástica*, propiciando un mayor desarrollo del Derecho particular, adaptado a los distintos lugares. Y la *relevancia que da a la costumbre* como fuente innovadora del ordenamiento supone otra importante vía de diversificación de la disciplina.

Además, puede añadirse que el CIC 83, a semejanza del Vaticano II, es un cuerpo legislativo *renovador*: porque entraña de por sí una renovación de la disciplina eclesiástica; porque supone un incentivo extraordinario para la ciencia canónica, y augura el resurgir de un nuevo *Derecho sabio*, que dé razón de sus instituciones; e incluso porque, habiendo sido promulgado en un momento en que decaía el interés por el Derecho canónico en muchos ambientes eclesiales, ha hecho cambiar esa tendencia durante los años que lleva en vigor.

c) *Relaciones con la normativa precedente (cc. 1-6)*

El Código latino no es fuente de Derecho en las Iglesias orientales, como expresamente señala su c. 1. Tampoco ha modificado los convenios de la Santa Sede con las naciones o con otras sociedades políticas (c. 3); ni los derechos adquiridos, o los privilegios concedidos por la Sede Apostólica, que estuvieran en uso y no hayan sido revocados (c. 4). Pero ha abrogado el Código de 1917 y las demás fuentes mencionadas en el c. 6 § 1, las normas litúrgicas contrarias a sus prescripciones (c. 2), y algunas costumbres, conforme a lo establecido en su c. 5.

La profunda reforma canónica llevada a cabo en el CIC 83 no supone, sin embargo, una ruptura con la tradición. El nuevo Código se mantiene en clara línea de fidelidad a la legislación perenne de la Iglesia, y reproduce muchas veces conceptos e instituciones

presentes ya en el Derecho antiguo, de modo que ha de entenderse en esos aspectos —como dice su c. 6 § 2— «teniendo también en cuenta la tradición canónica».

5. *El Código de Cánones de las Iglesias Orientales*

Las Iglesias orientales son las que dependen de uno de los antiguos Patriarcados de Oriente (Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén), o de otra Iglesia madre oriental.

Salvo la Iglesia Maronita (del Líbano) y la Italo-Albanesa, totalmente en comunión con Roma, las restantes Iglesias católicas orientales se corresponden con una rama *ortodoxa*, separada de la Sede Apostólica y por lo general mayoritaria. Entre estas Iglesias se encuentran: la Iglesia católica de los caldeos (con Patriarcado en Irak), las de los malabares y malancares (India), la de los coptos (Egipto), siríacos, armenios, melquitas, ucranianos, etc. En total hay 21 Iglesias orientales unidas a Roma, que cuentan con unos 15 millones de fieles.

En el momento en que se procedió a la codificación latina, el Derecho de las Iglesias católicas orientales aparecía igualmente disperso en multitud de fuentes que hacían muy difícil su manejo; con la circunstancia añadida de que en el Oriente cristiano, aun existiendo un patrimonio disciplinar común, representado sobre todo por los *sagrados cánones* confirmados en el II Conc. de Nicea (a. 787), cada una de las Iglesias autónomas (*sui iuris*) dispone de sus propias tradiciones disciplinares. Se comprende por eso que el éxito inicial del CIC 17 moviera a aplicar la técnica de la codificación al Derecho oriental.

Los trabajos preparatorios para la elaboración de un Código común a todas estas Iglesias fueron iniciados por Pío XI en 1929, y gracias a ellos pudo hacerse una importante recopilación de fuentes del Derecho oriental. El mismo Pío XI constituyó en 1935 la Comisión Pontificia para la redacción del «Código de Derecho Canónico oriental». Y fruto de sus trabajos fueron cuatro textos legales, que Pío XII promulgó entre 1949 y 1957: los M.p. *Crebrae allatae*, *Sollicitudinem nostram*, *Postquam apostolicis litteris* y *Cleri sanctitati*.

Cuando Juan XXIII anunció la revisión del Código latino, hizo también referencia a una próxima promulgación del Código oriental. No obstante, la celebración del Vaticano II aconsejó su retraso, con el fin de que ese Código, al igual que el latino, respondiera a la doctrina y disposiciones del Concilio.

Pablo VI constituyó la *Comisión Pontificia para la revisión del Código Oriental* el 10 de junio de 1972, en sustitución de la existente

hasta entonces; y confió el cargo de Presidente al Card. J. Parecattil, de la Iglesia malabar. A partir de su creación, esta Comisión trabajó de forma parecida a la latina: confeccionando sus propios *Principios directivos*, organizándose en grupos de estudio de consultores, elaborando diversos proyectos y sometiénolos a la consulta del Episcopado oriental, de los dicasterios interesados y de otros organismos, tras obtener el beneplácito del Papa.

El primer borrador unificado del Código oriental fue enviado en 1986 a los miembros de la Comisión Pontificia; y con las enmiendas que propusieron se redactó el *Schema novissimum*, que se entregó al Santo Padre en enero de 1989, quien quiso revisarlo también por sí mismo, con la ayuda de algunos peritos.

El *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (CCEO), fue promulgado por Juan Pablo II el 18 de octubre de 1990, mediante la Const. Ap. *Sacri canones*, y entró en vigor el 1 de octubre de 1991. Está ordenado en 30 títulos y tiene 1.546 cánones. Dentro de este marco común, cada una de las Iglesias orientales ha de desarrollar su propio Derecho particular, de acuerdo con sus respectivas tradiciones disciplinares.

El CCEO incluye también casi todas las prescripciones de la *Lex Ecclesiae Fundamental* presentes en el CIC; y como señala la Const. Ap. *Sacri canones*, es expresión de la enseñanza conciliar de que la variedad de las Iglesias «no solo no daña a su unidad, sino que más bien la manifiesta» (OE, 2). Desde su promulgación, este nuevo Código ha despertado un notable interés científico por el Derecho oriental, tanto en las respectivas Iglesias *sui iuris* como en el ámbito latino. Y es lógico que así fuera, pues las tradiciones orientales y el espíritu contenidos en él, tan estrechamente conectados con las antiguas fuentes del Derecho canónico, abren a los estudiosos nuevos y sugerentes horizontes.

Juan Pablo II ha afirmado en varias ocasiones que el CCEO, junto con el CIC y la Const. Ap. *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana, pueden considerarse parte integrante de un mismo cuerpo unitario, de un nuevo «*Corpus Iuris Canonici*» de toda la Iglesia Católica. Por eso, además de expresar su deseo de que en la edición de cada uno de los Códigos se recoja siempre la ley sobre la Curia Romana, ha exhortado a que en las Facultades de Derecho canónico se provea al estudio comparativo de ambos Códigos.

CAPÍTULO V

RELACIONES JURÍDICAS Y SUJETOS DE DERECHO

1. *Noción de ordenamiento canónico*

Es frecuente entre los autores definir el ordenamiento canónico como el *conjunto de normas jurídicas vigentes en la Iglesia Católica*. Este planteamiento doctrinal es sin duda el más tradicional, y ayuda a destacar el valor de la norma como elemento esencial del Derecho. Sin embargo, al centrarse en este único factor, no consigue dar una visión completa del fenómeno jurídico, ni de todo lo que contribuye a forjar el justo orden eclesial.

El lenguaje corriente suele ajustarse a esta concepción del ordenamiento. Y no es infrecuente que algunos, p. ej., lleguen a identificar el Derecho canónico con el Código, cuando existen muchas otras normas eclesiásticas: leyes de alcance universal, leyes particulares, costumbres, reglamentos, etc.

La noción de ordenamiento canónico como *conjunto de factores que integran la estructura jurídica de la Iglesia Católica*, propuesta por Hervada y Lombardía, sin oponerse a la formulación anterior, aspira a completarla y a ofrecer una visión más unitaria del Derecho de la Iglesia. Según esta concepción, el ordenamiento canónico «es un conjunto de normas, pero no solo es eso; es sobre todo un sistema de relaciones jurídicas, un complejo de vínculos que unen a los fieles y los *sitúan* en una determinada posición (situación jurídica) dentro del cuerpo social de la Iglesia y en orden a sus fines, al tiempo que comprende aquel conjunto de factores que crean las indicadas relaciones, organizan la jerarquía o simplemente valoran o regulan las conductas de los fieles» (Hervada). La totalidad del Derecho canónico podría considerarse, en resumen, como una tupida red de relaciones jurídicas, con los factores que las constituyen, modifican o extinguen, y en virtud de la cual unos miembros

de la comunidad eclesial tienen precisos deberes y derechos respecto a otros.

Este modo de entender el ordenamiento canónico, al igual que el anterior, no pretende agotar el misterio de la Iglesia o el conjunto de vínculos que unen a los fieles. Es claro que en el Pueblo de Dios — donde «ni la estructura básica es el Derecho, ni la virtud primera es la justicia» (Hervada) — existen, junto a relaciones jurídicas, relaciones de caridad, de solidaridad, etc., que están mutuamente implicadas; y por encima de ellas y vivificándolas, la relación personal del cristiano con Dios mediante la gracia del Espíritu Santo.

Antes de ocuparnos del Derecho canónico en su especificidad, y en el marco de esta última noción, comenzaremos explicando qué se entiende por *relación jurídica*, cuáles son sus *elementos integrantes*, y los principales *factores jurídicos* que intervienen en el origen, modificación y extinción de esas relaciones (las normas y los actos jurídicos). Estos conceptos, comunes en buena parte a otros ordenamientos, pueden considerarse previos, ya que aparecen en toda la estructura jurídica de la Iglesia y en los diversos aspectos de su misión. Y así lo da a entender también el CIC, al referirse a muchas de estas cuestiones en su Libro I (*De normis generalibus*).

2. La relación jurídica y sus elementos

Se denomina relación de justicia o relación jurídica a la *conexión de dos o más sujetos, contemplada y protegida por el Derecho, que supone un principio organizador que la mantiene* (Hervada). En el ordenamiento canónico, relación jurídica será la conexión o vinculación según justicia de dos o más sujetos en alguna parcela de su personalidad relacionada con el fin sobrenatural del hombre y con la edificación de la Iglesia.

La relación de justicia está integrada por los siguientes *elementos*: a) los sujetos que la mantienen; b) su objeto o contenido; c) el vínculo o nexo que la origina; y d) el principio de orden que la preside y le da relevancia jurídica.

Los *sujetos* de la relación, por tratarse de una conexión según justicia, deben ser al menos dos (de lo contrario no habría alteridad) y encontrarse en un plano de cierta igualdad.

En este sentido, aunque una casa o un árbol puedan ciertamente interesar al Derecho, no lo hacen como sujetos de una relación, porque faltaría esa igualdad entitativa, y porque el Derecho se dirige a ordenar solamente — y no es poco —

las relaciones humanas intersubjetivas. Pero eso no significa que el ser humano sea el único *sujeto de Derecho* posible; también pueden tener esta condición sus agrupaciones y otros entes sociales, como veremos más adelante.

El *objeto* o contenido de la relación es lo debido o exigible en justicia por cada uno de los sujetos, que en rigor consiste siempre en una conducta o *prestación* hacia el otro.

Las *cosas*, propiamente hablando, no son objeto de relaciones jurídicas; pues la finalidad del Derecho no es ordenar cualquier tipo de seres, sino únicamente a las personas en su conducta social. Si las cosas, materiales o espirituales, resultan ordenadas por el Derecho, lo son solo indirectamente, a través de la ordenación de las conductas. Esto es fácil de apreciar en el caso de los sacramentos, cuya realidad misteriosa —y en particular la gracia que confieren— no puede ser objeto de un derecho, salvo en lo que atañe a su justa administración; pero se cumple también en otros supuestos, como el de las cosas o lugares sagrados: es la *conducta debida* de las personas respecto a esas «cosas», lo que regula el Derecho.

El *vínculo* es el nexo con relevancia jurídica entre los sujetos en orden al objeto: lo que hace que la prestación de uno se convierta en algo debido en justicia hacia el otro.

El vínculo puede derivar de factores naturales (como la procreación, de la que surge la relación paterno-filial), sobrenaturales (como el bautismo), o positivos (como un acuerdo de compraventa). En todo caso, para considerarse jurídico, es necesario que el Derecho (natural, divino-positivo, o humano) le atribuya efectos jurídicos. P. ej., cuando se afirma que en el bautismo se origina un vínculo que relaciona al ser humano con la Iglesia y con los demás fieles, de una manera concreta y con unos efectos determinados, esto es así porque el Derecho divino atribuye a ese vínculo sobrenatural tales efectos, y porque el Derecho humano formaliza lo que establece el Derecho divino (*vide* II, 3, b).

El *principio organizador* que preside la relación de justicia, y que da valor jurídico al vínculo y a la relación, es el Derecho (divino y humano), entendido no solo como conjunto de normas, sino incluyendo también otros factores.

3. *Persona y sujeto de Derecho. Concepción positivista*

El sujeto de la relación jurídica, y especialmente la persona —fundamento y fin de la vida social, a quien debe servir el Derecho—, es la razón de ser del ordenamiento y el protagonista principal de la dinámica jurídica; por eso interesa profundizar en esta noción y en las fundamentales cuestiones que plantea.

Se considera *sujeto de Derecho* a todo *ente capaz de ser centro de imputación de situaciones jurídicas o de realizar actividad con relevancia en el ordenamiento*.

Para ser sujeto de Derecho, basta tener la *capacidad* o aptitud general *para ser titular de situaciones jurídicas*: de obligaciones, facultades, derechos, etc., aunque no siempre puedan ejercerse personalmente. Se habla entonces de ser sujeto de Derecho *en sentido pasivo*, o de poseer *capacidad jurídica*.

Esta capacidad corresponde a cualquier persona, y la tienen también otros entes sociales. Una asociación o una fundación, p. ej., pueden recibir herencias o donaciones.

Si un ente tiene además *aptitud para realizar actividad jurídica*, actos que contribuyen a estructurar el ordenamiento (mediante la creación, modificación o extinción de relaciones jurídicas), se dice que es sujeto de Derecho *en sentido activo* o que tiene *capacidad de obrar*.

Solo el ser humano es sujeto de Derecho en este sentido, pues la actividad jurídica es una actividad humana, que exige entendimiento y libre albedrío. Más aún, es necesario estar en pleno uso de las facultades intelectuales y volitivas, y tener cierta madurez psicológica, para poder actuar jurídicamente. De ahí que un niño o un amente no puedan, p. ej., dar leyes, celebrar contratos o dictar sentencias. Dentro de la capacidad de obrar, es común admitir, además, distintas modalidades, según el tipo de actos: capacidad *negocial* (para concluir negocios jurídicos), *procesal* (para actuar y responder personalmente en un proceso), *penal* (para tener responsabilidad penal).

Con arreglo a la concepción positivista, la condición de sujeto de Derecho dependería, más que de las cualidades ontológicas del sujeto, de lo que establezca el legislador. En otras palabras, un ente tendría *subjetividad* o *personalidad jurídica* en la medida que el Derecho positivo se la otorgara. Pero este criterio es erróneo, y acaba suponiendo un menosprecio a la dignidad de la persona humana, que es dejada así a merced de las leyes positivas, hasta en sus derechos y deberes más fundamentales.

Por esta vía de no reconocer personalidad jurídica a ciertas categorías o grupos de hombres, llegó a legitimarse históricamente la esclavitud; y es así como el positivismo jurídico tiende hoy a justificar el aborto.

Frente a este planteamiento, ha de señalarse que la persona humana es un *prius* con respecto al ordenamiento (Ferrer); el Dere-

cho no la crea, sino que se limita a reconocerla como realidad social y a regularla jurídicamente (Lo Castro). Y esto alcanza a sus derechos y deberes inalienables, radicados en la dignidad de la persona: lo que corresponde al Derecho positivo no es «concederlos», sino lograr que estén plenamente vigentes mediante su reconocimiento, proclamación y tutela.

4. La persona física en el ordenamiento canónico

Los ordenamientos jurídicos admiten la existencia de dos clases principales de sujetos de Derecho: las personas físicas y las personas jurídicas (*vide infra*: 6). Persona física o natural es el nombre técnico que recibe la persona humana como sujeto de Derecho; es decir, en cuanto sujeto de actividad jurídica o centro de imputación de situaciones jurídicas.

Según el c. 96, que abre el título codicial «de las personas físicas y jurídicas», la condición de persona *in Ecclesia*, «con los deberes y derechos que son propios de los cristianos», se adquiere mediante el bautismo. Solo los bautizados son titulares de esos deberes y derechos, y de la responsabilidad inherente a tal condición, que en realidad coincide con la de fiel (*christifidelis*).

Respecto a los no bautizados, si bien la normativa eclesial no los considera personas *in Ecclesia*, sí los reconoce implícitamente personas *in Iure canonico* (Fuenmayor); pues en el Pueblo de Dios, como en cualquier sociedad, toda criatura humana es sujeto de Derecho por el simple hecho de ser persona.

En efecto, la Iglesia reconoce a cualquier hombre, aunque no sea fiel, además de sus derechos y deberes naturales (cf. cc. 747 § 2, 768 § 2), una serie de capacidades, legitimaciones, deberes y derechos canónicos; y con ellos, no solo capacidad jurídica, sino también una cierta capacidad de obrar cuando entra en relación con su ordenamiento. Todo hombre, p. ej., tiene derecho a ser evangelizado y bautizado (cc. 748 § 1 y 851); y aunque no sea cristiano, es tomado en consideración respecto al matrimonio (cc. 1086 y 1042). Asimismo, cualquiera puede recibir bendiciones (c. 1170), dejar sus bienes para causas pías (c. 1299 § 1), demandar en juicio (c. 1476), y hasta ser ministro extraordinario del bautismo (c. 861 § 2). Incluso el *nasciturus* —y no podía ser de otro modo— es contemplado y tutelado en el CIC como sujeto (cc. 864, 871 y 1398).

Mención especial merece el caso de los catecúmenos, a los que la Iglesia «acoge ya como suyos» y «concede ya algunas prerroga-

tivas propias de los cristianos» (cc. 206 y 788 § 3), como la de recibir exequias eclesíásticas (c. 1183 § 1).

Resulta indudable, por tanto, que toda persona humana es sujeto del ordenamiento canónico. La diferencia entre los fieles y los no bautizados podría compararse, a grandes rasgos, con la que existe entre los ciudadanos de un país y los extranjeros: todos son sujetos de Derecho, pero solo los primeros tienen todos los deberes y derechos propios del nacional.

5. Factores que inciden en el estatuto jurídico de la persona física

Como señala el c. 96, el estatuto jurídico de los bautizados está determinado «teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesíástica y no lo impida una sanción legítimamente impuesta». Veamos qué repercusión canónica concreta tienen estos tres tipos de factores.

a) *Comunión eclesíástica*

Para ejercer en plenitud su condición de persona *in Ecclesia* o de fiel, el bautizado debe encontrarse en plena comunión con la Iglesia mediante los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesíástico (*vide* VIII, 5). La falta de comunión con la Iglesia por defecto de esos vínculos implica canónicamente una limitación de la capacidad de obrar: no se pierde la titularidad de los «deberes y derechos del cristiano», pero sí resulta afectado su ejercicio, para el que la comunión eclesíástica es condición primaria o fundamental.

b) *Sanciones*

El normal ejercicio de los «deberes y derechos del cristiano» puede quedar también limitado, de forma secundaria, por una «sanción legítimamente impuesta» (*vide* XXXIV). Entre ellas, tienen especial gravedad la excomunión (c. 1331), que supone un apartamiento formal de la comunión con la Iglesia, y el entredicho (c. 1332); las demás sanciones implican solo la suspensión de ciertos derechos, o prohibiciones y privaciones concretas (p. ej., de una dignidad o un cargo).

c) *Otros factores determinantes*

Por último, bajo la expresión «condición de cada uno», el c. 96 alude a una serie de características y circunstancias personales que, respetando la igualdad radical de los fieles (cf. LG, 32; c. 208; *vide* IX, 1), con sus deberes y derechos comunes, manifiestan su diversidad y explican la variedad de situaciones jurídicas existentes en el ordenamiento de la Iglesia. Algunos de esos factores — a los que se refieren los cánones sucesivos — pueden afectar también a la capacidad de obrar de los no bautizados.

Uso de razón y edad. Son condiciones estrechamente relacionadas, pues ambas se refieren al propio sujeto, e inciden en su capacidad de obrar de un modo similar: el uso de razón, como exigencia de Derecho natural para la imputabilidad de los actos, y la edad, como criterio objetivo conectado naturalmente con el uso de razón y con la necesaria madurez psicológica.

Por razón de la edad, que se mide según la normativa sobre el cómputo del tiempo (cc. 200-203), el CIC establece tres categorías de personas: *mayor*, a partir de los 18 años; *menor*, si aún no ha cumplido esa edad; e *infante*, cuando el menor tiene menos de 7 años. Desde los 7 años, «se presume» (con presunción *iuris tantum*, que admite prueba en contra) que el menor tiene uso de razón. Al infante, en cambio, «se le considera» (con presunción *iuris et de iure*, que no admite prueba en contra) sin uso de razón (cf. c. 97).

Característico del *mayor* es tener «pleno ejercicio de sus derechos»; del *menor*, estar sujeto a la potestad de sus padres o tutores en el ejercicio de esos derechos, excepto en aquello en que la ley divina o eclesiástica le eximan de tal potestad (cf. c. 98); y del *infante*, no estar obligado al cumplimiento de las leyes meramente eclesiásticas, salvo cuando el Derecho disponga expresamente otra cosa (cf. c. 11). Por lo demás, la capacidad de obrar del menor que ya ha alcanzado el uso de razón dependerá del acto concreto que se trate de realizar. El Código, p. ej., exige al menos 17 años para ser admitido válidamente al noviciado (cf. c. 643 § 1); 14 años a la mujer y 16 al varón para contraer matrimonio (cf. c. 1083); y 14 años para que un menor pueda demandar en juicio y contestar por sí mismo, sin el consentimiento de sus padres o tutores, en las causas espirituales o conexas con ellas (cf. c. 1478 § 3).

Quienes carecen habitualmente de uso de razón, con independencia de su edad, «se considera» (con presunción *iuris et de iure*) que no son dueños de sí mismos y se equiparan en el Derecho a los infantes (cf. c. 99); de tal modo que están sujetos, como ellos, a la

potestad de sus padres o tutores (cf. c. 98 § 2), y están también eximidos de observar las leyes meramente eclesiásticas (cf. c. 11).

Territorio. La relación de lugar se usa en el ordenamiento canónico para determinar la condición jurídica de la persona, por razones de atención pastoral, buen gobierno y seguridad jurídica.

Como se verá en su momento (*vide* XV, 4, a), el territorio es el criterio que utiliza habitualmente la Iglesia para organizarse; aunque, desde el Concilio Vaticano II —que señaló que la territorialidad no es elemento constitutivo de la Iglesia particular—, el Derecho de la Iglesia prevé que esa organización pueda hacerse también con arreglo a criterios personales.

El Derecho canónico, inspirándose en el Derecho romano, ha acuñado tres conceptos principales para definir la relación de lugar: domicilio, cuasidomicilio y lugar de origen.

El *domicilio* y el *cuasidomicilio* (cc. 102-107), ya sea *parroquial* o al menos *diocesano* (sin determinar la parroquia concreta), constituyen la sede jurídica de la persona: el lugar que la ley considera su centro de actividad jurídica. Y a las parroquias y diócesis se equiparan a estos efectos las estructuras asimiladas a ellas: cuasiparroquias, prelaturas territoriales, prefecturas apostólicas, etc.

El *domicilio real* se adquiere por la residencia en el territorio de una parroquia o diócesis que, o vaya unida a la intención de permanecer allí perpetuamente si nada lo impide, o se haya prolongado de hecho por 5 años. El *cuasidomicilio real* se adquiere por la residencia en ese lugar que, o vaya unida a la intención de permanecer allí al menos 3 meses si nada lo impide, o se haya prolongado de hecho por 3 meses. Uno y otro se pierden al ausentarse del lugar con intención de no volver. Frente a los anteriores, el domicilio y cuasidomicilio *legales* son aquellos que establece el Derecho con independencia de la intención o el hecho de residir; y se pierden al desaparecer la circunstancia a la que estaba vinculada su adquisición (cf., p. ej., cc. 103 y 105).

Con relación al territorio, la persona se llama *vecino* allí donde tiene su domicilio; *forastero*, donde tiene su cuasidomicilio; *transeúnte*, si se encuentra fuera del domicilio o cuasidomicilio que aún conserva; y *vago*, si no tiene domicilio o cuasidomicilio en lugar alguno (cf. c. 100).

Todas estas determinaciones son importantes, entre otras cosas, para saber a qué leyes particulares está uno sometido (cf. cc. 12 § 3 y 13), quiénes son su párroco y Ordinario propios (cf. c. 107), el lugar donde ha de celebrarse en principio el matrimonio (cf. c. 1115), o el tribunal al que debe acudir (cf. cc. 1408 y 1409 § 1). El *lugar de origen*, al que se refiere el c. 101, tiene hoy en cambio escasa relevancia canónica, al menos en el Derecho universal.

Parentesco. Bajo este concepto se incluyen en el Derecho ciertos vínculos que relacionan a las personas entre sí en virtud de la naturaleza (consanguinidad) o de la ley (afinidad y adopción).

La *consanguinidad* es la relación de parentesco que surge de una común procedencia biológica, con independencia del carácter matrimonial o no de la unión de los progenitores. Para la medida de esta relación, que sirve de modelo a las demás, el c. 108 emplea tres nociones básicas: *a) tronco*, o persona o personas de las que descienden los consanguíneos; *b) línea*, o conjunto de personas que descienden de un mismo tronco, denominada *recta* cuando se da entre ellas procedencia sucesiva (abuelos, padres, nietos...), y *colateral* cuando existe un tronco común pero no proceden unas de otras (tíos, sobrinos, primos...); y *c) grado*, que indica la distancia entre los parientes. En línea recta hay tantos grados cuantas son las generaciones o personas, descontando el tronco; y en línea colateral, cuantas personas hay en ambas líneas, descontando el tronco.

P. ej., entre abuelo y nieto existe un parentesco de segundo grado en línea recta (dos generaciones, sin contar al abuelo); y entre primos hermanos, de cuarto grado en línea colateral (dos personas en cada línea, sin contar al abuelo o abuela común). El parentesco de consanguinidad causa un impedimento matrimonial (c. 1091; *vide* XXX, 1, b); y tiene también trascendencia jurídica en los ámbitos patrimonial y procesal (cf. cc. 492 § 3, 1298, 1448, 1449 y 1548 § 2, 2.º).

La *afinidad* (c. 109), conocida vulgarmente como parentesco «político», surge del matrimonio válido, sacramental o no; y es la relación entre un cónyuge y los consanguíneos del otro. Se mide de forma que los consanguíneos del varón son en la misma línea y grado afines de la mujer, y viceversa.

Su relevancia canónica es parecida a la de la consanguinidad: funda un impedimento matrimonial (cf. c. 1092), y tiene los mismos efectos patrimoniales y procesales. Por asemejarse a la afinidad, la relación que surge entre los consanguíneos del varón y de la mujer a raíz del matrimonio inválido, una vez instaurada la vida en común, o del concubinato notorio o público, ha recibido el nombre de *cuasiafinidad*. La relevancia jurídica de esta relación se limita a fundamentar el impedimento matrimonial de *pública honestidad* (c. 1093), en el que las líneas y grados se computan del mismo modo que la afinidad.

El *parentesco legal o adoptivo* es el que se origina de la adopción, realizada en conformidad con el Derecho civil (cf. c. 110). Equivale jurídicamente a la consanguinidad, se mide igual que ella, y causa otro impedimento matrimonial de parentesco (c. 1094).

Rito. La pertenencia a una Iglesia ritual *sui iuris* o autónoma, es decir, dotada de sus propios ritos litúrgicos, de Jerarquía y disciplina propias y de su propio patrimonio teológico y espiritual (cf. OE, 2, 3 y 5), es un importante factor de diversidad, pues contribuye a determinar la identidad eclesial de cada fiel y su condición jurídica. En efecto, ya hemos visto que el CIC es solo para la Iglesia latina (cf. c. 1), mientras que los católicos orientales se rigen por el CCEO y por las normas específicas de su Iglesia ritual; aunque esto no impide que ambos Códigos tengan en cuenta otros ritos.

La adscripción a la Iglesia latina o a una de las Iglesias orientales católicas se produce, ordinariamente, al recibir el bautismo. En la Iglesia latina, el menor de 14 años se incorpora a ésta si es la Iglesia ritual de sus padres; pero si uno de los cónyuges es de rito distinto, se incorpora a aquella en la que ambos decidan bautizarle; y si faltara ese acuerdo, a la Iglesia ritual del padre. El mayor de 14 años puede elegir libremente en qué Iglesia se bautiza, y quedará adscrito a ella (cf. c. 111). Después del bautismo es posible cambiar de rito sólo en ciertos supuestos (cf. c. 112). Y para los orientales católicos, existen prescripciones similares en el CCEO (cc. 29-38).

Estado o condición canónica. Los estados o condiciones de vida que caracterizan estable y profundamente la existencia del fiel (laico o clérigo, consagrado, casado o célibe), se cuentan entre las principales manifestaciones de la «diversidad de miembros y de funciones» existentes en el Cuerpo místico de Cristo, conforme a los dones que el Espíritu Santo distribuye entre los fieles para el bien de la Iglesia (cf. LG, 7).

Estas condiciones o estados se relacionan normalmente con funciones eclesiales específicas; e implican, desde el punto de vista canónico, distintas posiciones jurídicas, con obligaciones y derechos propios (de los laicos, clérigos, etc.) que se verán en su momento (*vide X*).

Sexo. Si, en el ámbito natural, la feminidad y la masculinidad modalizan la existencia y el papel de la persona en la familia y la sociedad, algo parecido sucede en la Iglesia, donde todos los fieles, varones o mujeres, gozan de una «verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción común» (LG, 32), pero tienen ciertos cometidos que les son más propios. En efecto, aunque el Código no mencione el sexo entre los factores determinantes de la condición jurídica, es evidente que lo tiene presente.

Concretamente, ser varón es necesario para recibir válidamente el sacramento del orden (cf. c. 1024) —que no debe considerarse un derecho (*vide*

XXVIII, 3, a) —, así como para acceder a aquellos oficios o funciones que exigen dicho sacramento. Los encargos estables de lector y acólito se reservan también a varones (cf. c. 230 § 1), quizá solo por motivos de conveniencia. Y hay alguna distinción más entre mujer y varón, como las ya señaladas en relación con la edad para el matrimonio o la elección del rito de los hijos. Pero al margen de estas particularidades, fundadas en razones diversas y que se contemplan en cualquier ordenamiento, puede decirse que hombre y mujer tienen en la Iglesia las mismas obligaciones y derechos, incluidos los que pertenecen al consorcio de vida conyugal (c. 1135) y, por supuesto, los que son comunes a todos los fieles (cc. 208-223).

6. La persona jurídica en el ordenamiento canónico

a) Concepto

En la Iglesia o en el ámbito civil, no solo la persona humana es capaz de obligaciones y derechos; también otros entes sociales, cuya existencia y finalidad trascienden a quienes los componen en cada momento, son sujetos de relaciones jurídicas, con ciertas limitaciones. Esos entes se denominan *personas jurídicas* cuando su subjetividad es reconocida plenamente por el ordenamiento.

El Derecho romano admitía ya que los representantes de ciertas entidades, formadas por un conjunto de personas o por una masa de bienes destinados a un fin, intervinieran en defensa de sus intereses. Buscando la mejor solución a sus problemas jurídicos, Sinibaldo Fieschi (luego Inocencio IV) propuso *fingir* que dichas entidades eran personas (*fingatur una persona*). Más tarde, la Escuela racionalista del Derecho natural empleó la noción de *persona moral*, de carácter abstracto, para referirse a aquellas entidades a las que debían reconocerse derechos; y esta noción comenzó a utilizarse en el ámbito canónico, con el fin apologetico de justificar la soberanía de la Iglesia y la libertad y autonomía de sus organismos públicos frente al absolutismo estatal. En el siglo XIX apareció la expresión *persona jurídica*, y el concepto —de cariz exclusivamente técnico— adquirió ya perfiles más precisos. Aunque todavía sigue discutiéndose si la subjetividad de estas entidades radica en su propio sustrato (teoría de la realidad), o exige una intervención de la autoridad para otorgarles personalidad (como en el ambiente cultural del positivismo jurídico propuso Savigny).

Las personas jurídicas pueden definirse como *entes de base colectiva o patrimonial, capaces de ser centro de imputación de situaciones jurídicas, y a los que el Derecho da la calificación formal de sujetos.*

Entre la multiplicidad de colectividades y patrimonios con fines que trascienden al individuo, el Derecho canónico regula sólo los que persiguen una finalidad congruente con la misión de la

Iglesia: obras de piedad, de apostolado o de caridad, tanto espiritual como temporal (cf. c. 114 §§ 1 y 2).

La ordenación de aquellas otras entidades que desarrollan actividades o se proponen fines ajenos a esa misión compete más bien al poder civil; de ahí que el Código, sin desconocer su existencia, no se refiera a ellas como personas jurídicas *in Ecclesia*.

El CIC considera a la persona jurídica como un sujeto que, sin ser persona física, es titular «de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole» (c. 113 § 2).

Efectivamente, hay derechos y obligaciones que son propios solo de la persona física (p. ej., el derecho a la libre elección de estado); y sabemos también que es exclusivo de la persona humana tener capacidad de obrar, por lo que las personas jurídicas necesitan *representantes* para actuar en el tráfico jurídico.

Para que un ente se constituya como persona jurídica en la Iglesia se requiere, además, que así lo establezca una disposición general del Derecho o una «especial concesión de la autoridad competente dada mediante decreto» (c. 114 § 1).

En este segundo supuesto, solo se conferirá personalidad jurídica a aquellas entidades «que persigan un fin verdaderamente útil y que, ponderadas todas las circunstancias, dispongan de medios que se prevé que pueden ser suficientes para alcanzar el fin que se proponen» (c. 114 § 3); y cuyos estatutos hayan sido aprobados por la autoridad competente (cf. c. 117).

b) *Corporaciones y fundaciones*

Según cuál sea su fundamento o sustrato, hay dos tipos principales de personas jurídicas: las corporaciones o *universitates personarum*, y las fundaciones o *universitates rerum* (cf. c. 115 § 1).

Las *corporaciones* son personas jurídicas de base personal o colectiva, integradas por al menos tres personas. Son *colegiales* cuando su acción, de acuerdo con las normas del Derecho y con sus estatutos, es determinada por sus miembros, «que con o sin igualdad de derechos participan en las decisiones»; en caso contrario se consideran *no colegiales* (cf. c. 115 § 2).

Es evidente, sin embargo, que no todas las actuaciones de las personas jurídicas colegiales han de realizarse colegialmente, y que también las no colegiales pueden actuar en algunos casos según el procedimiento colegial. Corporaciones colegiales son, p. ej., el Colegio episcopal y los cabildos catedrales; y no colegiales, las diócesis, las parroquias y los institutos religiosos.

Las *fundaciones* son personas jurídicas formadas por unos bienes o cosas, espirituales o materiales, destinados a un fin por una voluntad fundacional. Las fundaciones para fines de piedad o caridad que tienen personalidad jurídica propia se llaman *fundaciones autónomas*; y pueden ser dirigidas en su actividad por una o varias personas físicas, o por un colegio (cf. c. 115 § 3).

Por tanto, la distinción entre personas colegiales y no colegiales alcanza a las fundaciones. Existen también conjuntos de bienes para fines de piedad o caridad, sin personalidad jurídica propia, pero integrados en una corporación, que se llaman *fundaciones no autónomas* (p. ej., las mencionadas en el c. 1303).

c) *Personas jurídicas públicas y privadas*

Así como el CIC 17 utilizaba el concepto de *persona moral* para referirse a las colectividades y patrimonios, y lo aplicaba solo a las *piezas* de la organización pública de la Iglesia o a las entidades que colaboran de manera inmediata con ella, el CIC 83 maneja la noción de *persona jurídica*, e incluye también en ella a ciertos entes surgidos de la libertad y responsabilidad de los fieles: las personas jurídicas privadas.

La anterior terminología se ha mantenido, no obstante, en el c. 113 § 1: «La Iglesia Católica y la Sede Apostólica son personas *morales* por la misma ordenación divina».

Las personas jurídicas públicas y las privadas se distinguen fundamentalmente por el modo de cumplir la función eclesial que se proponen: las *públicas*, «en nombre de la Iglesia» (c. 116 § 1), comprometiéndola de algún modo; y las *privadas*, actuando a título personal o privado, bajo la exclusiva responsabilidad de sus miembros (Molano).

A partir de ahí se explican otros rasgos distintivos. Las personas jurídicas *públicas* son creadas o constituidas «por la autoridad eclesiástica competente» (c. 116 § 1), sin que eso excluya un posible origen remoto en la iniciativa privada; solo a ellas pueden confiarse los fines reservados por su misma naturaleza a la Jerarquía, como la transmisión de la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia o la promoción del culto público (cf. c. 301 § 1); y dependen estrechamente, en su actuación y gobierno, de la autoridad de la Iglesia, como lo refleja el carácter *eclesiástico* de sus bienes (cf. c. 1257 § 1; *vide* XXXIII, 1, c). Las personas jurídicas *privadas*, por su parte,

aunque muchas veces puedan coincidir en sus fines y actividad con las públicas, son creadas por iniciativa de los fieles, sus bienes no son eclesiásticos, y actúan y son gobernadas por sus miembros con gran autonomía.

Además de las diócesis, parroquias, seminarios, etc., son personas jurídicas públicas: los institutos religiosos y seculares, las órdenes terceras, las cofradías y archicofradías que tengan como finalidad prioritaria el culto público, o las asociaciones clericales (que hacen suyo el ejercicio del orden sagrado para cumplir su propio fin). Personas jurídicas privadas son, p. ej., las asociaciones privadas de fieles a las que la autoridad eclesiástica concede personalidad.

d) *Constitución, actuación y extinción de las personas jurídicas*

En el nacimiento de las personas jurídicas es posible diferenciar tres momentos principales, que en las públicas pueden ser más o menos simultáneos: la constitución de su sustrato material (colectividad o patrimonio); la aprobación de sus estatutos; y el acto de atribución de personalidad jurídica a esa entidad. En relación con este último paso, las personas jurídicas públicas adquieren personalidad «bien en virtud del mismo Derecho, bien por decreto especial de la autoridad competente que se la conceda expresamente», mientras que las privadas la obtienen solo mediante decreto (cf. c. 116 § 2).

La Iglesia Católica y la Santa Sede tienen personalidad por Derecho divino (cf. c. 113 § 1). Las circunscripciones eclesiásticas suelen adquirir personalidad jurídica por el propio Derecho al ser constituidas: Iglesias particulares (cf. c. 373), provincias eclesiásticas (cf. c. 432 § 2), parroquias (cf. c. 513 § 3), etc. Lo mismo sucede con las conferencias episcopales (cf. c. 449 § 2). Las demás personas jurídicas públicas, y todas las privadas, adquieren personalidad por decreto especial.

Las personas jurídicas —colegiales o no colegiales— intervienen en el tráfico jurídico a través de sus representantes; es decir, de los órganos de gobierno a los que el Derecho universal o particular, o los propios estatutos, atribuyen competencia para actuar en su nombre.

P. ej., el Obispo diocesano representa por ley a su diócesis (cf. c. 393), y el párroco a su parroquia (cf. c. 532), en todos los negocios jurídicos; mientras que los representantes de las personas jurídicas privadas son designados siempre conforme a los estatutos (cf. c. 118). En cuanto al desarrollo de los actos colegiales, el c. 119 recoge un procedimiento general para las elecciones y otros

asuntos, que puede tener sus excepciones en las mismas prescripciones del Derecho (universal o particular) o en los propios estatutos.

Las personas jurídicas son en principio perpetuas; sin embargo, pueden extinguirse si son suprimidas legítimamente por la autoridad competente, si ha cesado su actividad por espacio de cien años, o cuando así lo prevean los estatutos de las privadas (cf. c. 120 § 1). También pueden fusionarse, dividirse o desmembrarse de distintas maneras.

7. *Sujetos sin personalidad*

La noción de persona jurídica, al supeditar la atribución de personalidad al cumplimiento de ciertos requisitos, deja fuera algunas colectividades o patrimonios que pueden actuar como sujetos de diversas situaciones jurídicas que el Derecho les reconoce. Esas entidades, existentes en cualquier ordenamiento, suelen denominarse *sujetos sin personalidad* o *sujetos no personificados*.

Entre este tipo de sujetos están las asociaciones privadas de fieles no constituidas aún en persona jurídica (cf. c. 310), y las demás corporaciones o fundaciones constituidas ya materialmente en la Iglesia, pero que no gozan de personalidad jurídica por falta de aprobación de sus estatutos (cf. c. 117) o por otra razón.

La existencia de *sujetos sin personalidad* demuestra que la noción de *subjetividad jurídica* es más amplia que la de *personalidad jurídica*; y pone de relieve la instrumentalidad y el carácter formal de esta última noción, así como su incapacidad de abarcar toda la fenomenología derivada de la vitalidad eclesial, que exigirá siempre una pluralidad de respuestas por parte del ordenamiento.

CAPÍTULO VI

NORMAS CANÓNICAS

1. *La norma en el ordenamiento canónico. Noción y características comunes*

La palabra *norma* (del latín *norma*: regla o escuadra; relacionada con el griego *nomos*) sirve en Derecho para designar cualquier *regla objetiva y vinculante del ordenamiento que no se agota en una sola aplicación*, con independencia de la modalidad que revista: ley, costumbre, instrucción, etc.

La recepción de este término en el Derecho de la Iglesia ha tenido lugar en tiempos modernos. En la tradición canónica, la palabra equivalente más utilizada era *lex*, que abarcaba cualquier ordenación imperativa racional (desde la Ley eterna, hasta la indicación de un superior), y se contemplaba siempre en referencia al orden divino: con una finalidad moral, además de la jurídica, de la que carece en cambio la noción técnica de norma propia del ámbito civil. Pero la norma jurídica o canónica, tal como se entiende hoy en la Iglesia, continúa teniendo una importante carga moral; y el recurso terminológico a este vocablo permite un uso más preciso del concepto de ley.

Antes de estudiar los tipos principales de normas canónicas comentaremos sus rasgos comunes, partiendo de la definición enunciada al principio, y de la que Santo Tomas dio de la *lex*: «una ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél que está al cuidado de la comunidad» (S. Th. I-II, q. 90, a. 4). Esta formulación clásica, muy próxima por su amplitud a la noción actual de norma, pone de manifiesto algunos aspectos que no están explicitados en la primera definición, de índole más formal.

Las normas jurídicas se caracterizan, en primer lugar, por ser *reglas objetivas del ordenamiento*; es decir, criterios objetivos (no meramente subjetivos) propuestos al sujeto, que sirven para orientar

su conducta en relación con los demás y para valorar sus actos, determinando así lo que es justo.

Otro rasgo esencial de las normas, inherente a su naturaleza jurídica, es su carácter *vinculante*, obligatorio o imperado, por el que tienden no solo a ilustrar la conciencia, sino también a mover la voluntad y a valorar la actuación según lo establecido en ellas.

Y en cuanto reglas, es típico también de las normas *que no se agoten en una sola aplicación*, sino que tengan una índole más o menos común o general.

La *generalidad* o el carácter *común* de las normas, que se dirigen siempre a un sujeto abstracto, descrito mediante un supuesto de hecho hipotético, las diferencia de los actos jurídicos (una sentencia judicial, p. ej.), que se limitan a un caso concreto.

Entre las características contenidas en la definición de *lex* de Santo Tomás, la *racionalidad* es la más sustancial. Si la norma, como la *lex*, es esencialmente «una ordenación de la razón», una proposición de la razón práctica destinada a dirigir las acciones (aunque exija también la voluntad de su autor), para tener fuerza vinculante deberá ante todo ser racional: ser congruente con el orden divino natural y positivo, y estar en armonía con el resto del ordenamiento.

Una regla de conducta contraria al orden divino, por más que se tratara de imponer, no sería nunca una verdadera norma, sino una corrupción de la norma, por «la esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la Sabiduría de Dios y a su ley» (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, n. 44). Según la doctrina tradicional, la racionalidad de la norma exige *rectitud* (que no sea contraria al orden moral), *oportunidad* (estar efectivamente ordenada al bien común en las circunstancias de la comunidad para la que se da) y *posibilidad* (que pueda ser observada por sus destinatarios). En la Iglesia, además, la idea de racionalidad integra siempre la fe. En este sentido, cualquier norma canónica ha de considerarse producto, no de la simple razón natural, sino de la razón iluminada por la fe e informada por la gracia del Espíritu Santo (Urrutia).

La norma está *ordenada al bien común*, pues como regla y medida de la conducta, más que el provecho particular debe buscar la utilidad general (S. Th. I-II, q. 90, a. 2). Pero esto no implica contraposición, ya que, «conforme a la naturaleza social del hombre, el bien de cada uno está necesariamente relacionado con el bien común», y éste, a su vez, «solo puede ser definido con referencia a la persona humana» (CCE, 1905).

En el ámbito natural, el bien común comporta por eso, en primer lugar, el respeto a la persona y a sus derechos fundamentales, además del bienestar social, el desarrollo y la paz (cf. CCE, 1906-1912). Y en el ámbito eclesial, supone el reconocimiento, promoción y tutela de los derechos fundamentales del bautizado (*vide IX*), que se orienta al incremento de la comunión eclesial y a la salvación de las almas. Más aún —como explicó Santo Tomás—, el bien común último al que debe dirigirse todo el obrar humano es la bienaventuranza, que es también el máximo bien personal.

Las normas han de *proceder de aquel que está al cuidado de la comunidad*; es decir, de las personas o instituciones encargadas de asegurar el bien común de la sociedad, y que cuentan con la autoridad o potestad necesaria para obligar y exigir (en justicia) a sus miembros la correspondiente obediencia.

Por último, las normas tienen que estar *promulgadas*: ser propuestas o dadas a conocer imperativamente, y del modo que sea oportuno (no necesariamente por escrito) a sus destinatarios; de lo contrario, carecerían de *fuera directiva* y no serían auténticas normas jurídicas.

2. La ley canónica

a) Noción de ley eclesiástica o canónica

Dentro del género de las normas, la ley es la especie que cumple con más claridad los rasgos arriba expuestos, y destaca también por su valor y por su eficacia innovadora del ordenamiento.

La primacía general de la ley como criterio regulador de la vida social explica que el Derecho tienda a identificarse con un conjunto de leyes, y que éstas figuren tradicionalmente a la cabeza de las fuentes jurídicas. *Fuentes del Derecho o fuentes jurídicas*, en su significación más común, son los factores que integran el Derecho objetivo (*vide I, 2*). Pero este concepto no siempre se utiliza con la misma extensión, ni referido al mismo plano de la experiencia jurídica, de ahí que prefiramos evitarlo como categoría sistemática.

¿Qué se entiende por ley eclesiástica o canónica? Aunque el Código deje habitualmente a la doctrina proponer este tipo de nociones, la cuestión tiene un claro interés práctico; sobre todo si se admite una *jerarquía normativa*, en la que la ley ocuparía un lugar preeminente. Porque en la Iglesia, desde antiguo, se han utilizado diversos nombres y formalidades para promulgar las leyes; y esos nombres (*constitución, motu proprio, decreto...*), al no ser exclusivos

de ellas, exigen recurrir a otros criterios que ayuden a identificarlas.

Para explicar la noción de ley canónica los autores se han referido tradicionalmente a la definición de *lex* de Santo Tomás (*vide supra*: 1), pues los cuatro elementos que incluye resumen magistralmente su sustancia, lo que cualquier ley debe ser *en sentido material*: «un precepto racional, común y obligatorio, promulgado por la autoridad pública» (Otaduy). Pero esta definición no llega a distinguir la ley de las demás normas. De ahí la conveniencia de adoptar en la Iglesia un concepto de ley *en sentido formal* semejante al que suelen manejar los ordenamientos estatales. Y este concepto puede decirse que ha sido introducido con el nuevo Código. En efecto, si se relaciona el c. 135 con el c. 29, puede concluirse que las leyes canónicas se caracterizan como: *a)* normas o prescripciones generales; *b)* promulgadas por quien tiene potestad legislativa (éste sería su principal rasgo formal); y *c)* que se ajustan a la legalidad *in legislando*, por lo que deben cumplir las condiciones establecidas en los cc. 7-22 (que suponen el uso de una fórmula escrita) y ocuparán de ordinario una posición prevalente en la jerarquía de normas (según determinan los cc. 31-34).

La ley canónica puede definirse hoy — integrando sus aspectos materiales y formales — como «un acto de la potestad legislativa de la Iglesia, dotado de generalidad, cuyo tenor se expresa en una fórmula, fijada mediante la promulgación» (Lombardía); o de un modo todavía más sencillo, pero suficiente para distinguir la ley de las demás normas jurídicas, como una *norma (general) escrita, promulgada por quien tiene potestad legislativa en la Iglesia*. Cualquier ley canónica es esto, con independencia de su nombre o alcance.

Esto explica por qué no solo los *decretos generales* dados por el legislador (cf. c. 29), sino también las prescripciones de los *estatutos* (normas para las personas jurídicas, generalmente de alcance interno), si han sido «establecidas y promulgadas en virtud de la potestad legislativa, se rigen por las normas de los cánones acerca de las leyes» (c. 94 § 3; *vide infra*: 5).

b) Autor de la ley canónica. Legisladores y leyes universales y particulares. Legislación delegada

En principio, autor, sujeto activo o causa eficiente de la ley canónica es el *legislador*: la autoridad eclesiástica dotada establemente de poder legislativo, ya sea respecto a toda la Iglesia o a una parte de ella confiada ordinariamente a su cuidado.

Aunque Dios sea el Legislador por excelencia, aquí nos referiremos solo a los legisladores eclesiásticos humanos y a las leyes positivas de ellos emanadas. Leyes que formalizan a veces contenidos de Derecho divino (como el c. 207 § 1,

cuando habla de la «institución divina» de los ministros sagrados), y cuya fuerza de obligar radica entonces en él; pero que también cuando son *meramente eclesiásticas*, porque provienen de la razón de quien legisla y obligan por su autoridad (como es lo habitual), deben ser congruentes con el Derecho divino.

Legisladores universales son el Romano Pontífice y el Colegio episcopal cuando dan leyes para todos los fieles (leyes universales, comunes o generales).

En efecto, tanto el Romano Pontífice, Pastor y Cabeza visible de la Iglesia (cf. LG, 18; c. 331), como el Colegio episcopal, en unión con su cabeza y nunca sin ella (cf. LG, 22; c. 336), son sujetos de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia (*vide* XVI, 1); y legislar es parte importante en el ejercicio de dicha potestad.

Legisladores particulares, en cualquier porción de la Iglesia, son el Romano Pontífice y el Colegio episcopal cuando dan leyes para un grupo de fieles, delimitado por criterios territoriales o personales (leyes particulares, especiales o peculiares). Y en el ámbito de su jurisdicción, con tal que sus leyes no se opongan al Derecho de rango superior, los siguientes *oficios capitales* (*vide* XV, 2, b): *a*) los obispos diocesanos (cf. c. 391); *b*) quienes presiden porciones del Pueblo de Dios asimiladas a la diócesis, como una prelatura territorial o un vicariato apostólico (cf. c. 381 § 2); y *c*) los Pastores a quienes se confía el gobierno de otras circunscripciones eclesiásticas autónomas (*vide* XV, 4), como una prelatura personal o un ordinariato castrense, por la analogía entre su misión pastoral y la de los obispos diocesanos. Y en las mismas condiciones, como *organismos colegiales* (*vide* XV, 3): *a*) los concilios particulares (plenarios y provinciales), que tienen reconocida «potestad de régimen, sobre todo legislativa» (c. 445), en su ámbito (*vide* XIX, 5); y *b*) las conferencias episcopales, que solo pueden legislar en los casos previstos por el Derecho común o cuando lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica (cf. c. 455 § 1; *vide* XIX, 6, d). Además, la mayor parte de la doctrina afirma que también los *moderadores supremos* y los *capítulos generales* de los institutos religiosos clericales de Derecho pontificio, dotados de jurisdicción eclesiástica por el Derecho, tienen potestad legislativa respecto a los miembros de su instituto (c. 596 § 2; *vide* XII, 2, e).

Conviene advertir que el uso de los términos Derecho o ley *universal* y Derecho o ley *particular* no es plenamente unívoco, ya que depende del marco donde se encuadre. Lo que sí es uniforme es el contraste terminológico entre

universal y particular, común y especial, y general y peculiar. Así, aunque el CIC 83 es una ley particular en el ámbito de toda la Iglesia, dentro de la Iglesia latina puede considerarse una ley universal, común o general.

Las leyes no siempre proceden directamente del legislador. Hay casos excepcionales en que el autor de la ley canónica es otra autoridad eclesiástica dotada ordinariamente de potestad ejecutiva, pero a la que el legislador otorga el poder de legislar sobre un determinado tema. Son los fenómenos de *legislación delegada* previstos en el c. 30, para cuya validez se exige que se trate de *casos particulares* (no de una atribución general de potestad), y que haya una *concesión expresa del legislador competente, con especificación de la materia y de las demás condiciones que deben cumplirse*. Además, hay que advertir que el c. 135 § 2 restringe notablemente esta posibilidad, al establecer que no puede delegarse válidamente la potestad legislativa «que tiene el legislador inferior a la autoridad suprema, a no ser que el derecho disponga explícitamente otra cosa».

Esta limitación para delegar el poder de dar leyes es un modo de fortalecer y defender la potestad que compete a los obispos (cf. c. 333 § 1), pues evita que sea absorbida por otras instancias. En cuanto a la eventual colaboración de los dicasterios de la Curia Romana (*vide* XVI, 6) con el Sumo Pontífice en materia legislativa, el art. 18 de la Const. Ap. *Pastor Bonus*, aparte de reflejar el cauce de delegación *previa* ofrecido en el c. 30, insinúa un supuesto diverso, comparable hasta cierto punto con los decretos-leyes del Derecho estatal: la «aprobación específica» por el Papa (que se diferencia de la aprobación en forma *común*, y debe constar formalmente) en «casos singulares» de las normas elaboradas ya por esos dicasterios, que adquirirán con ello fuerza de ley pontificia.

c) *Sujeto pasivo de la ley canónica. Leyes territoriales y personales*

Sujeto pasivo o súbdito de la ley canónica es su destinatario: el sujeto al que *se dirige* y *afecta*, porque cumple determinadas condiciones y se halla incluido en la situación que la misma ley describe.

Para estar obligado por las leyes meramente eclesiásticas, según el c. 11, se requieren tres condiciones básicas: *a)* haber sido bautizado en la Iglesia católica o recibido en ella (tras su bautismo válido en otra comunidad cristiana); *b)* tener uso de razón suficiente (y no carecer de él de modo habitual); y *c)* haber cumplido siete años de edad, salvo que el Derecho disponga expresamente

otra cosa. Dentro de este marco, muchas leyes precisan más quién es su destinatario inmediato (p. ej., las referentes a los clérigos).

El CIC 83, a diferencia del CIC 17, excluye del sometimiento a las leyes meramente eclesísticas a los bautizados fuera de la Iglesia católica que aún no han sido recibidos en ella; pero no a quienes, siendo católicos, se apartaron de la Iglesia por herejía, apostasía o cisma, salvo que al acto formal de abandono se le atribuya algún efecto en este sentido (cf., p. ej., c. 1117). Cuestión distinta es la sujeción de todo cristiano al Derecho divino positivo, o de cualquier persona a la Ley natural, de las que ninguna autoridad humana puede eximir.

Uno de los criterios empleados por el Derecho canónico para determinar mejor a quién afectan las leyes es la manera que tienen de alcanzar al sujeto: a través del territorio donde se encuentra o al que pertenece (leyes *territoriales*); o dirigiéndose a él de forma inmediata, con independencia del lugar donde esté (leyes *personales*).

Las *leyes universales*, por su propia índole, obligan «en todo el mundo a todos aquellos para quienes han sido dadas» (c. 12 § 1), y bajo este aspecto *pueden considerarse personales*; aunque es posible que alguna, excepcionalmente, no esté vigente en un determinado territorio (cf. c. 12 § 2). Las *leyes particulares se presumen territoriales*, a no ser que conste otra cosa (cf. c. 13 § 1); y de acuerdo con la regla general de estas últimas, obligan a aquellos para quienes han sido dadas solo «si tienen allí su domicilio o cuasidomicilio y viven también de hecho en ese lugar» (c. 12 § 3). No afectan, por tanto, a los transeúntes ni a los que están fuera de su territorio, salvo en los dos casos que contempla el c. 13 § 2. Los *vagos*, por su parte, «están obligados por las leyes, tanto universales como particulares, que estén vigentes en el lugar donde ellos se encuentran» (c. 13 § 3).

d) *Promulgación y entrada en vigor de la ley canónica*

La promulgación es el *acto oficial y público, revestido de cierta solemnidad, por el cual queda establecida la ley (c. 7) y se fija de manera auténtica su texto.*

La promulgación hace posible a los fieles conocer el contenido de las leyes que les obligan, pero no debe confundirse con su divulgación; pues la promulgación es un acto jurídico que no implica generalmente dar a conocer la ley a la mayoría de sus destinatarios, mientras que la divulgación sirve para explicar y difundir los contenidos y exigencias de la ley entre la comunidad, mediante cauces no siempre jurídicos (cartas pastorales, predicación, catequesis, etc.).

La forma de promulgación ha variado a lo largo de la historia. El CIC 83 mantiene el criterio, establecido en 1908, de promulgar las leyes universales «mediante su publicación en el Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis*, a no ser que, en casos particulares, se hu-

biera prescrito otro modo de publicación» (c. 8 § 1); y señala que las leyes particulares «se promulguen según el modo determinado por el legislador» (c. 8 § 2), que usualmente consistirá también en su publicación en el correspondiente boletín oficial diocesano o de la conferencia episcopal.

Para facilitar la recepción de la ley y la adopción de los nuevos criterios que comporte, está prevista una *vacatio legis* o suspensión de la eficacia de la ley, desde su promulgación hasta su *entrada en vigor*, durante un tiempo determinado.

El c. 8 establece una *vacatio* de tres meses para las leyes universales, «a no ser que obliguen inmediatamente por la misma naturaleza del asunto, o que en la misma ley se establezca especial y expresamente una vacación más larga o más breve» (como sucedió con el propio CIC, cuya *vacatio* fue más extensa); y de un mes para las leyes particulares, «a no ser que en la misma ley se establezca otro plazo».

e) *Obligación, efectos e irretroactividad de la ley canónica*

La imperatividad de la ley canónica implica siempre una obligación *moral*; es decir, una necesidad objetiva, impuesta a la voluntad, de conciencia y ante Dios. Pero la ley suele tener además ciertos efectos jurídicos, con una proyección externa e intersubjetiva.

Las leyes pueden mandar (*leyes preceptivas*, como el c. 400); prohibir (*leyes prohibitivas*, como el c. 286); permitir (*leyes permisivas*, como el c. 930); penalizar (*leyes penales*, como el c. 1398); invalidar un acto jurídico (*leyes invalidantes* o *irritantes*, como el c. 169), o inhabilitar a un sujeto para realizarlo (*leyes inhabilitantes*, como los cc. 1083-1094, sobre impedimentos dirimentes del matrimonio, donde los efectos invalidantes e inhabilitantes actúan simultáneamente).

Las leyes son generalmente *irretroactivas*: se aplican a hechos futuros, no al pasado (cf. c. 9). Y esto por razones de justicia, orden y seguridad jurídica; pues los sujetos tienen derecho a que su conducta, dentro del marco legal, no se juzgue después diversamente, y los actos realizados legítimamente reclaman la necesaria firmeza.

Sin embargo, puesto que en ocasiones puede ser necesario u oportuno reformar situaciones jurídicas consolidadas que, por el cambio objetivo de circunstancias, han perdido su sentido, excepcionalmente cabe la *retroactividad* de las leyes; en cuyo caso — como prevé el mismo c. 9 — éstas han de disponer algo expresamente para los hechos anteriores a su entrada en vigor.

f) *Duda, ignorancia y error acerca de la ley*

La *duda* es el estado de la mente caracterizado por la fluctuación del juicio ante una alternativa. De acuerdo con el c. 14, cuando hay *duda de derecho* (sobre el sentido, extensión, existencia o vigencia de una norma), la ley eclesiástica no obliga, aunque sea invalidante o inhabilitante. Y si existe *duda de hecho* (sobre las circunstancias o el hecho mismo al que tendría que aplicarse una norma, de suyo clara), puede dispensar de la correspondiente ley el Ordinario (*vide* XIV, 5); salvo que, tratándose de una dispensa reservada a otra autoridad, ésta no suela concederla en esos casos.

A partir de los principios elaborados por la ciencia moral, para dar certeza a la conciencia, tradicionalmente se exige que la duda sea *positiva* (es decir, que alegue razones), *objetiva* (que su causa no radique en el sujeto, como sucedería si surgiera por la falta del conocimiento debido) y *probable* (que las razones sobre las que se funda sean suficientes).

En el ordenamiento canónico, el principio general del Derecho de que «la *ignorancia* de la ley no exime de su cumplimiento» únicamente tiene plena aplicación en el caso de las leyes invalidantes e inhabilitantes, cuya ignorancia no impide que tengan eficacia jurídica, salvo que se establezca expresamente otra cosa (cf. c. 15 § 1). En cambio, las leyes penales, y las leyes meramente preceptivas o prohibitivas, quedan claramente al margen de este principio.

En efecto, la ignorancia inculpable de la ley penal *exime* de la pena, y la ignorancia inculpable de que la ley llevaba aneja una pena es una circunstancia atenuante (cf. cc. 1323,2.º; 1324,9.º). En cuanto al incumplimiento por ignorancia de las leyes meramente preceptivas o prohibitivas, suele juzgarse por criterios prioritariamente morales, de modo que la ilicitud de la transgresión gravará o no la conciencia según se deba a ignorancia culpable o inculpable.

El *error* acerca de la ley (cf. c. 15 § 1) tiene efectos similares a la ignorancia cuando radica en el propio sujeto. Pero el *error común* (en el que puede caer cualquiera sin malicia ni culpa, y que se funda en un hecho objetivo y público) tiene además otras consecuencias, pues puede hacer que no se produzca el efecto irritante o inhabilitante de ciertas leyes en algunos casos (cf. c. 144; *vide* XIV, 7).

La relevancia que el Derecho canónico da a la duda, la ignorancia o el error, en relación con la eficacia de las leyes, es uno de los rasgos que lo distinguen de los ordenamientos estatales, y muestran su talante más moral y personalista.

g) *Interpretación y suplencia de la ley canónica*

El hecho de que las leyes tengan carácter general, y se procure formularlas con sencillez y brevedad, hace que alguna vez no sea fácil determinar su verdadero sentido para aplicarlas bien en cada caso. De ahí la importancia de que la redacción de la ley resulte clara, y no dé pie al error o a la duda; y de ofrecer a sus destinatarios, y a quienes corresponde aplicarla, los criterios de interpretación convenientes.

Como señala el c. 17, «las leyes eclesiásticas deben entenderse según el significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto».

El medio primario de interpretación es la exégesis literal *contextualizada* (pues algunos términos, como “oficio” u “ordinario”, tienen diversos significados según el contexto); sin olvidar además que los cánones del Código, en la medida en que reproducen el Derecho antiguo (sus normas, instituciones o conceptos), «se han de entender teniendo también en cuenta la tradición canónica» (c. 6 § 2; cf. CCEO, c. 2).

Si, con todo, la ley resultara dudosa y oscura, se acudiría entonces a los demás recursos mencionados en el c. 17, menos asequibles de ordinario: «a los lugares paralelos, cuando los haya, al fin y circunstancias de la ley y a la intención del legislador».

Los *lugares paralelos* son las otras leyes aplicables que traten de las mismas –y no solo parecidas– cuestiones; el *fin* o razón de ser de la ley, y las *circunstancias* en que fue promulgada, suelen deducirse de la historia o *iter* de su texto (aunque la *ratio legis* puede constar a veces dentro de la propia ley, convirtiéndose entonces en un importante recurso primario); y la *mens* o *intención del legislador* (lo que ha pretendido al promulgar la ley) es lo que en el fondo trata de descubrirse con los anteriores medios.

Como criterio particular, derivado de la tradicional regla jurídica *favorabilia amplianda, odiosa restringenda* (debe ampliarse lo favorable y restringirse lo perjudicial), el c. 18 indica que «las leyes que establecen alguna pena, coartan el libre ejercicio de los derechos, o contienen una excepción a la ley se deben interpretar estrictamente». De modo que si estas leyes admiten una interpretación extensa o “lata” (que incluye más sujetos o más cosas), y una estricta (que incluye menos), ha de optarse por esta última.

P. ej., el concepto de apóstata, hereje o cismático, a efectos de incurrir en la pena de excomunión *latae sententiae* del c. 1364, solo incluye a quienes se ponen voluntariamente en esa situación de un modo perceptible por terceros (cf. c.

1330). Los impedimentos matrimoniales, que limitan el ejercicio del derecho al matrimonio (*ius connubii*), deben entenderse también de manera estricta; e igualmente las excepciones contenidas en algunas leyes que podrían llegar a desvirtuarlas si se interpretaran ampliamente.

La *interpretación auténtica* de las leyes, que hace «el legislador y aquél a quien éste hubiera encomendado la potestad de interpretarlas auténticamente» (c. 16 § 1), es la más autorizada, y constituye un valioso auxilio a la hora de entender y aplicar el Derecho. En relación a las leyes universales, además del legislador, tiene competencia estable para realizar esta interpretación el *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* (cf. PB, arts. 154-155).

De acuerdo con el c. 16 § 2, la interpretación auténtica manifestada en forma de ley tiene igual fuerza que la misma ley, y debe promulgarse. En cambio, la interpretación contenida en las sentencias de los jueces o en los actos singulares de la autoridad administrativa no tiene nunca fuerza legal, y «solo obliga a las personas y afecta a las cosas para las que se ha dado» (c. 16 § 3).

En cualquier ordenamiento jurídico es natural hallar *lagunas legales*, es decir, casos para los que no existe una norma legal directamente aplicable; pero los propios ordenamientos prevén medios para suplirlas, y así sucede también en el Derecho canónico. Según el c. 19, cuando sobre una materia concreta no exista prescripción expresa de ley o de costumbre (*vide infra*: 3, a), la causa, salvo que sea penal (en esta materia no cabe suplencia de ley), ha de resolverse atendiendo a los siguientes recursos, conjuntados armónicamente: a) «a las leyes dadas para los casos semejantes» (*analogia legis*); b) «a los principios generales del Derecho aplicados con equidad canónica», es decir, utilizando ciertas máximas jurídicas admitidas universalmente para buscar la justicia en el caso concreto (*analogia iuris*), y atemperando el rigor de ésta con la caridad; c) «a la jurisprudencia y *praxis* de la Curia Romana» (modo consolidado de resolver determinados asuntos los Tribunales pontificios y los órganos administrativos de la Curia Romana); y d) «a la opinión común y constante de los doctores» (parecer moralmente común de la doctrina canónica).

Las leyes civiles no son propiamente un medio para suplir las lagunas legales; pero la ley canónica remite a ellas (las *canoniza*) en ocasiones (cf., p. ej., cc. 110 y 1290), y deben observarse entonces como si fueran leyes eclesiásticas, «con los mismos efectos, en cuanto no sean contrarias al derecho divino ni se disponga otra cosa en el derecho canónico» (c. 22).

h) *Cesación de la ley canónica*

La noción de ley, por su propia índole jurídica y general (destinada a un número indeterminado de casos), entraña estabilidad y un carácter tendencialmente perpetuo. Pero la dinamicidad e historicidad del Derecho (*vide* I, 5) reclaman, a su vez, que la ley pueda cesar o decaer en su vigor en ciertos casos.

La doctrina ha advertido desde antiguo la posibilidad de que una ley cese *ab intrinseco*, si un cambio general y estable en la realidad que regula hace injusto, inoportuno o imposible su cumplimiento. Pero una *desnaturalización* así de la ley, por pérdida de su racionalidad u ordenación al bien común, es muy excepcional, y su identificación requiere un juicio particularmente ponderado. Lo ordinario será que la ley cese *ab extrínseco*, mediante una nueva ley.

Conforme al c. 20, la ley posterior puede revocar, abrogar o derogar a la precedente de tres modos: *a)* por *revocación «expresa»*, que es la más clara y habitual; *b)* cuando es *«directamente contraria»*, en cuyo caso la ley antigua cede en lo que tiene de contradictorio con la nueva; y *c)* cuando *«ordena completamente la materia»* de la que trataba la ley precedente.

La primera forma de revocación, *explícita*, es la única que opera cuando la ley nueva es universal y la antigua particular o especial; pues este tipo de leyes, lo mismo que las costumbres, responden a circunstancias que suelen escapar a las leyes comunes, y se supone que el legislador universal no pretende revocarlas normalmente. En cuanto a las dos formas de revocación *implícita*, la última no siempre es fácil de determinar; solo «por el tenor de la nueva ley y por las variadas circunstancias que la acompañan deberá recabarse si el legislador ha pretendido ordenar una materia o más bien ha querido mantener el vigor legal de las otras disposiciones sobre la misma materia y determinar un punto particular» (Van Hove). Un ejemplo de esta clase de revocación lo encontramos en la Const. Ap. *Pastor Bonus*, sobre la Curia Romana, que ha reordenado por completo la materia de la que trataba la Const. Ap. *Regimini Ecclesiae Universae*.

En caso de duda sobre la revocación, la ley precedente goza del favor del Derecho; de forma que no se presumirá su revocación, «sino que las leyes posteriores se han de comparar y, en la medida de lo posible, conciliarse con las anteriores» (c. 21).

3. La costumbre canónica

a) Noción y clases de costumbre

La costumbre es una *norma introducida por los usos comunitarios, que no exige una fórmula escrita y cuya eficacia jurídica es corroborada por el legislador*.

Las costumbres contribuyen a ajustar el Derecho a la vida real, y ocupan un lugar destacado en el ordenamiento canónico, hasta el punto de poder adquirir «fuerza de ley». Esto se explica no solo por la mayor sensibilidad de la Iglesia hacia las necesidades concretas, sino también porque las costumbres legítimas constituyen una manifestación relevante del *munus regale* de todos los fieles y de su acción común en la edificación de la Iglesia (cf. LG, 32), y pueden ser expresión de la fe y de la tradición. El *precepto dominical*, p. ej., parece haber surgido como una costumbre, antes de su formulación legal.

Por su relación con la ley, las costumbres pueden ser: *secundum legem* (según la ley), cuando determinan el modo o modos de cumplir lo establecido en la ley (en este sentido, el c. 27 señala que la costumbre «es el mejor intérprete de las leyes»); *praeter legem* (al margen de la ley o extralegales), si regulan una nueva materia o añaden algo no contemplado en las leyes (haciendo obligatorio, p. ej., uno de los modos posibles de cumplir la ley); y *contra legem* (contra la ley), cuando son contrarias a lo establecido en alguna ley, y tienden por tanto a sustituirla o derogarla.

b) Requisitos de la costumbre canónica

La legitimidad y el valor de una costumbre dependen de ciertos requisitos, estudiados por la ciencia canónica desde su época clásica, y que el CIC 83 recoge con precisión técnica.

Aprobación del legislador. Para que una costumbre pueda alcanzar «fuerza de ley» es necesario que sea «aprobada por el legislador, conforme a los cánones que siguen» (c. 23). Es decir, ha de contar con la *aprobación legal*, por cumplir los requisitos que se recogen en los cc. 24-28 (racionalidad, comunidad capaz, ánimo de introducir Derecho, y plazos), con independencia de que la autoridad eclesiástica tenga noticia o no de ella.

Esta aprobación, aparte de asegurar que las costumbres respeten desde su génesis la comunión eclesial —que incluye la comunión con los Pastores—, sirve para salvaguardar el principio de que la potestad de regir la Iglesia reside en

los órganos jerárquicos, y no en el pueblo en cuanto tal (*vide* XIII, 1), por lo que la plena eficacia normativa de una costumbre no puede depender solo de los usos comunitarios. La supervisión por el legislador sirve además de garantía ante el riesgo de que alguna costumbre «sea un eco excesivamente inmediato de la debilidad humana y provoque relajamientos de la disciplina» (Lombardía). El CIC no exige, en cambio, la *aprobación especial* de la costumbre, si bien no la descarta (cf. c. 26). Este tipo de aprobación requeriría que el legislador conociera de hecho la costumbre (lo cual es difícil en muchos casos), y la aprobara explícita o *expresamente*, aunque no lo hiciera mediante un documento formal.

Racionalidad. La consideración de este requisito, absolutamente esencial para cualquier norma (*vide supra*: 1), tiene una gran trascendencia práctica en el caso de la costumbre, pues la racionalidad es: *a)* lo primero que exige el legislador para aprobar una costumbre (cf. c. 24); *b)* lo que principalmente debe comprobar el juez para admitir su legitimidad; *c)* algo a lo que deben atender siempre los Pastores, y particularmente los Obispos, al cumplir su deber de «vigilar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica» (c. 392 § 2); y *d)* el criterio fundamental que determina la licitud de atenerse a una costumbre *praeter legem* o *contra legem* mientras se encuentre solamente *incoada* (sin haber transcurrido todavía el tiempo necesario para que adquiera eficacia normativa).

El c. 24 considera irracionales, además de las costumbres contrarias al Derecho divino, las expresamente reprobadas por el Derecho. A la luz de la tradición canónica, pueden citarse concretamente como irracionales: las costumbres que inducen a pecado; las que dañan la estructura de la Iglesia; las que afectan a aspectos vinculados con su ministerio (como las que se opusieran al celibato sacerdotal); o las que «rompen el nervio de la disciplina eclesiástica», por impedir el ejercicio de la potestad o lesionar las líneas fundamentales de la regulación canónica de una materia (p. ej., las costumbres que llevaran a no obedecer los mandatos legítimos de los Pastores).

Comunidad capaz. Según el c. 25, solo puede adquirir fuerza de ley la costumbre que sea introducida «por una comunidad capaz, al menos, de ser sujeto pasivo de una ley»; es decir, por una comunidad que trasciende a las personas que la componen, y que puede ser contemplada como destinatario común o indeterminado al que puede dirigirse una ley u otra norma general.

En el fondo de este requisito —como advierte Otaduy— late la preocupación de asegurar que la misma comunidad (mayor o menor) que introduce una costumbre sea también sujeto pasivo de ella: «no se puede aceptar que de la conducta comunitaria se deriven derechos para los introductores y deberes para terceros ajenos a la comunidad». P. ej., una asociación de fieles podría intro-

ducir una costumbre que sirviera para determinar su régimen interior; pero no para obtener privilegios que gravasen a otras personas o entidades.

Ánimo o intención de introducir Derecho. Para que un uso comunitario pueda considerarse normativo, no solo ha de ser uniforme, público e ininterrumpido, sino que debe observarse «cum animo iuris inducendi» (c. 25); con la convicción de que ese modo de actuar es justo, debe ser respetado (tiene cierta obligatoriedad) y aporta soluciones racionales a problemas de la comunidad.

Este ánimo de introducir Derecho permite también distinguir la costumbre incoada de otros comportamientos, como la simple transgresión o no aplicación de la ley.

Plazos. El c. 26 establece unos plazos para que los diversos tipos de costumbres adquieran fuerza de ley, de forma que, p. ej., puedan invocarse ya en juicio para la reclamación de derechos. Las costumbres *secundum legem* son las únicas que no precisan de ningún plazo determinado. Las costumbres *praeter legem* necesitan haber sido observadas legítimamente durante 30 años continuos y completos; y lo mismo las *contra legem*. Pero frente a la ley canónica que contenga una cláusula por la que se prohíben futuras costumbres contrarias, solo puede prevalecer una costumbre *centenaria* (mantenida durante cien años) o *inmemorial* (nadie, ni siquiera los más ancianos, recuerda su origen).

El c. 26 prevé, sin embargo, la posibilidad de que el legislador apruebe expresamente una costumbre sin esperar a que transcurran esos plazos. Y en sentido contrario, si el legislador no solo prohibiera, sino que reprobara expresamente una costumbre, se consideraría ilícita y no podría adquirir nunca eficacia normativa, por su irracionalidad (cf. c. 24).

4. Normas administrativas

La autoridad ejecutiva o administrativa de la Iglesia tiene la función de promover de manera práctica e inmediata el bien público eclesial, proveyendo a las necesidades concretas; y para ello no necesita ni puede ordinariamente dictar leyes, salvo en los casos excepcionales en que reciba una delegación expresa del legislador (*vide supra*: 2, b). Sin embargo, quienes tienen potestad ejecutiva sí pueden dar normas *infra legem* (de rango inferior a la ley), siempre que se ajusten a la legalidad; es decir, mientras no contra-

digán las leyes y tengan una habilitación legal para ello, como corresponde a la actividad administrativa.

Debido a su carácter *infra legem*, las normas de la autoridad ejecutiva no pueden derogar las leyes, por lo que sus disposiciones que sean contrarias a ellas no tienen valor alguno. Y también por esa razón, dejan de estar vigentes, además de por revocación explícita o implícita hecha por la autoridad competente, cuando cesa la ley para cuya ejecución fueron dadas (cf. cc. 33-34).

Entre las normas que puede dar la Administración eclesiástica (conjunto de sujetos que ejercen la potestad ejecutiva en la Iglesia o colaboran en su ejercicio) se encuentran en primer lugar las normas *ejecutorias* (decretos generales ejecutorios e instrucciones), que sirven para desarrollar, completar o ejecutar una ley previa, y que pueden dar quienes tienen potestad ejecutiva dentro de los límites de su competencia (cf. cc. 31 § 1 y 34). Los *decretos generales ejecutorios* son normas administrativas que se dirigen a los destinatarios de la ley (c. 32), y sirven para determinar más detalladamente el modo que ha de observarse en el cumplimiento de la ley o para urgir su observancia (c. 31). Por su parte, las *instrucciones* se caracterizan por estar dirigidas a quienes tienen el cometido de cuidar de la ejecución de las leyes (son de carácter *interno*), y tienen también un doble objeto: aclarar el contenido de las leyes, y desarrollar y determinar las formas en que han de ejecutarse (c. 34).

La Administración eclesiástica puede emitir además, en ciertos casos, normas *independientes* o autónomas, que no dependen de una ley anterior. Así sucede muchas veces con los estatutos, reglamentos u otras normas emitidas por dicasterios de la Curia Romana, en virtud de las competencias que les atribuye la Const. Ap. *Pastor Bonus*.

5. Estatutos y reglamentos

Estatutos, «en sentido propio, son las normas que se establecen a tenor del derecho en las corporaciones o en las fundaciones, por las que se determinan su fin, constitución, régimen y forma de actuar» (c. 94 § 1). Estas normas obligan solo a quienes son miembros legítimos de la corporación o gobiernan la fundación (cf. c. 94 § 2); aunque indirectamente puedan interesar también a quienes se ponen en relación con esos entes.

A menudo los estatutos son elaborados y aprobados por la propia entidad (una asociación, p. ej.), como expresión de su legítima autonomía, y constituyen

su Derecho especial en el marco del Derecho común, aunque no tengan rango de ley particular. Pero cuando las prescripciones de los estatutos han sido establecidas y promulgadas en virtud de la potestad legislativa, son verdaderas leyes (cf. c. 94 § 3). Este es el caso de los estatutos de las circunscripciones eclesíásticas, como los de una diócesis, un ordinariato castrense o una prelatura personal, que son dados por el legislador, y pueden afectar también a terceros. Por ello, los estatutos de esas circunscripciones (*vide* XVII, 5), más que estatutos en sentido propio, son «leyes con un contenido principalmente “estatutario”» (Baura).

Reglamentos u *ordines* son las normas que regulan las reuniones de personas —convocadas por la autoridad eclesíástica (un sínodo, una elección) o promovidas por los fieles—, y otras celebraciones, determinando su constitución, régimen y procedimiento (quién preside, quién debe ser convocado, cómo se toman las decisiones, etc.). Estas normas reglamentarias obligan a quienes toman parte en esas reuniones o celebraciones (cf. c. 95).

6. Jerarquía normativa

Uno de los medios que emplean los ordenamientos jurídicos modernos para favorecer la seguridad jurídica es el principio de *jerarquía normativa*, que implica la existencia de diversos rangos de normas (de modo que las inferiores han de ser conformes con la normativa superior), y unos requisitos más exigentes para producir las normas de mayor nivel.

En el ordenamiento canónico existe también cierta jerarquía normativa, con arreglo a dos criterios principales: uno *subjetivo*, derivado de la naturaleza jerárquica de la Iglesia y que es el prevalente, por el que las normas de la autoridad inferior no pueden ser contrarias a las de la autoridad superior (cf. c. 135 § 2); y otro *formal*, donde las leyes ocupan ordinariamente el nivel más alto, salvo el caso excepcional de una costumbre contraria que cuente con la aprobación del legislador.

CAPÍTULO VII

ACTOS JURÍDICOS

1. *Los actos jurídicos. Noción, elementos y clases*

Todo ordenamiento jurídico supone la existencia de personas, y está constituido por una serie de normas; pero depende también, en buena medida, de la actividad jurídica que los sujetos realicen. En efecto, actos como una sentencia judicial, un decreto administrativo o un contrato, aunque no ordenen o valoren de modo general las conductas, determinan al menos lo que es justo en un caso, y contribuyen a estructurar jurídicamente la sociedad.

No es fácil definir con precisión el acto jurídico, por la pluralidad de supuestos y elementos que acoge; pero puede decirse que es un *acto humano, social y legítimo, destinado por la voluntad de su autor a producir determinados efectos jurídicos reconocidos por el Derecho*.

El acto jurídico, en cuanto *acto* —a diferencia de la índole general de la norma (*vide* VI, 1)—, *se refiere a un supuesto singular o concreto en el que se agota*, sin que ello le impida tener efectos permanentes (piénsese, p. ej., en el acto de contraer matrimonio).

Por su propia naturaleza jurídica (*vide* I, 3), ese acto ha de ser un *acto humano*, es decir, realizado con conocimiento suficiente y voluntad libre; debe tener carácter *social*, lo que supone trascender el ámbito interno del agente (un acto interno, como pensar o querer, no tiene relevancia jurídica mientras no se exteriorice); y ha de llevarse a cabo de modo *legítimo*, en conformidad con las normas jurídicas que lo regulan.

Y, respecto a su contenido, dicho acto debe implicar una *declaración de voluntad, destinada a producir los efectos jurídicos previstos o*

reconocidos por el Derecho (nombramiento, remoción, licencia, etc.), aunque su autor los quiera sólo indirectamente.

Esto no se da en el simple *hecho jurídico* (suceso o fenómeno, como un pago o un robo, al que el Derecho atribuye efectos jurídicos positivos o negativos).

Cualquier acto jurídico está integrado siempre por tres tipos de elementos (subjetivos, objetivos y legales), que pueden descubrirse en la noción anterior y a los que hacen referencia los cc. 124 y siguientes.

Los *elementos subjetivos* del acto son la capacidad o la habilidad del sujeto para realizarlo y su voluntariedad. La *capacidad* es un presupuesto general necesario, y exige siempre, por Derecho natural, la suficiente discreción de juicio, según la naturaleza y objeto del acto (p. ej., es distinto hacer la profesión religiosa que ingresar en una asociación sin mayores compromisos); aunque también puede reclamar, por Derecho divino positivo o por exigencia legal, alguna otra condición en la persona (como estar bautizado o ser sacerdote). La *voluntariedad* es esencial a todo acto humano, que ha de ser consciente y libre; no obstante, si su defecto fuera solo parcial, el acto sería en principio válido, aunque podría —salvo excepciones— rescindirse o anularse.

En lo referente a la libertad, el c. 125 establece que «se tiene como no realizado el acto que una persona ejecuta por una violencia exterior a la que de ningún modo ha podido resistir»; mientras que el acto realizado por miedo grave injustamente infundido o por dolo (que afectan parcialmente a la voluntariedad) es válido si el Derecho no determina otra cosa, aunque podría rescindirse por sentencia del juez. Y respecto al conocimiento, el c. 126 señala que es nulo el acto realizado por ignorancia o error acerca de su sustancia o de una condición *sine qua non*; pero si la ignorancia o el error fueran solo accidentales, el acto se consideraría válido, a no ser que el Derecho estableciera otra cosa, aunque podría también rescindirse en algunos casos.

Los *elementos objetivos* o sustanciales son los constitutivos esenciales del acto, es decir, aquellos elementos sin los cuales el acto no existiría (p. ej., nadie puede adoptar una mesa, ni casarse sin dar el consentimiento matrimonial).

Por razones obvias, la autoridad no puede suplir o dispensar ni estos elementos (cf. c. 86) ni los anteriores.

Y los *elementos legales* son las formalidades y requisitos establecidos por la ley positiva que, sin afectar a la sustancia del acto,

pueden condicionar su validez o la habilidad del sujeto para realizarlo (cuando están prescritos por leyes irritantes o inhabilitantes: *vide* VI, 2, e), o hacerlo rescindible o anulable (cf., p. ej., c. 149 § 2). No obstante, estos requisitos suelen ser dispensables (la forma del matrimonio, p. ej., puede dispensarse en algunos casos).

En relación con esto, el c. 124 § 2 establece como presunción *iuris tantum* que son válidos los actos jurídicos debidamente realizados en cuanto a sus elementos externos; de modo que no se reconocerá su nulidad hasta que no se demuestre lo contrario (p. ej., así ocurre en la celebración del matrimonio).

Los actos jurídicos pueden clasificarse de diversas formas, para facilitar su estudio y regulación. Según el número de sujetos que los realizan, pueden ser *unilaterales* (p. ej., un testamento), *bilaterales*, o *multilaterales* (cuando concurren más de dos voluntades). Otra distinción importante es la que se da entre los actos jurídicos *públicos*, efectuados por la autoridad pública en ejercicio de su potestad, y los *privados*, realizados en virtud de la legítima autonomía privada de los individuos o de las personas jurídicas.

Menos práctico es clasificar los actos jurídicos por su objeto, en función de su contenido específico (mandato, prohibición, etc.), de que se refieran primordialmente al *munus docendi*, *sanctificandi* o *regendi*, o de acuerdo con otros criterios (personal, patrimonial, etc.), que admitirían una gama amplísima.

2. Actos jurídicos públicos y función administrativa

La función de gobierno de la autoridad eclesiástica lleva consigo, muchas veces, actividades materiales o de gestión (visitas, estudios, informes, etc.), o primordialmente *metajurídicas* (predicación, celebración de los sacramentos, oración, ejemplo, consejos, etc.). Pero, para edificar y regir la Iglesia, la autoridad debe también dar normas, juzgar y resolver los conflictos que se le presenten, y afrontar otras cuestiones, a menudo mediante actos jurídicos.

Entre los actos jurídicos que realiza la autoridad eclesiástica comprometiendo su potestad pública (y no como simple sujeto privado), algunos pertenecen a la *función legislativa* (como el acto de promulgación, ciertos actos derogatorios, o el acto de delegar la capacidad de legislar sobre una determinada materia: *vide* VI, 2). Más frecuentes son los actos jurídicos públicos en el ejercicio de la función judicial, ya que el *proceso* (*vide* XXXV, 2) implica una serie

de *actos judiciales* (desde el *decreto* por el que se admite la demanda del actor, hasta la *sentencia* o *decreto judicial* mediante los que resuelve la causa).

Pero el ámbito de la actividad de gobierno donde los actos jurídicos públicos desempeñan un papel más central es el de la *función administrativa*, pues el carácter *práctico* y *concreto* de sus actividades, así como su variedad, hace que la autoridad administrativa deba servirse muchas veces de actos jurídicos para atender a las necesidades eclesiales (proceder a un nombramiento o traslado, conceder una aprobación, erigir una parroquia, etc.). Y al ser característica de la función administrativa *su sumisión a la legalidad*, se entiende que el legislador regule especialmente tales actos, de manera que se sepa con certeza quién puede llevarlos a cabo, con qué requisitos y condiciones, y qué garantías protegen a los interesados ante posibles errores o injusticias.

3. Los actos jurídicos de la Administración eclesiástica en el Código

En el CIC 17 no había un régimen general para los actos jurídicos propios de la actividad administrativa: las normas aplicables estaban dispersas, e incluso presentaban lagunas en aspectos importantes. De ahí que una de las novedades más significativas del CIC 83 sea la de dedicar uno de sus títulos a los «actos administrativos singulares», que son el medio habitualmente utilizado por la Administración eclesiástica para distribuir personas, asignar recursos, y crear, modificar o extinguir relaciones jurídicas, con el fin de proveer a las necesidades concretas del Pueblo de Dios.

El Tít. IV del Lib. I recoge primero unas «normas comunes» a todos los actos administrativos singulares, y a continuación trata de sus dos especies: los *decretos singulares* y los *rescriptos*. El CIC 83 sigue careciendo, sin embargo, de una normativa para los contratos realizados por la autoridad eclesiástica; aunque contiene algunas figuras concretas que responden a la noción canónica de *contrato* (acuerdo bilateral o multilateral de voluntades con eficacia jurídica); p. ej., la agregación de clérigos a otra Iglesia particular (c. 271), la dedicación de laicos a la misión de una prelatura personal (c. 296), la encomienda de parroquias a un instituto religioso o a una sociedad clerical de vida apostólica (c. 520), o los convenios con institutos que atienden territorios de misión (c. 790).

4. Actos administrativos singulares

a) Noción de acto administrativo singular

El acto administrativo singular (o simplemente acto administrativo) puede definirse como un *acto jurídico unilateral y singular de una autoridad ejecutiva* (Labandeira).

Esta noción se desprende del conjunto del Tít. IV (cc. 35-93) y de otras disposiciones codiciales, especialmente el c. 1732, sobre el *recurso jerárquico* contra actos administrativos.

El acto administrativo, en cuanto *acto jurídico* destinado por su autor a producir determinados efectos jurídicos, tiene siempre cierta índole dispositiva (dispone algo) y definitiva.

Esta categoría no incluye, por eso, los actos meramente materiales o de gestión (p. ej., la redacción de un documento, o el pago de un recibo), los actos meramente declarativos (p. ej., un certificado de bautismo), ni los actos preparatorios o de trámite que conducen a la emisión de un acto administrativo. Todos estos actos suelen realizarse aunque no se tenga potestad ejecutiva y no son directamente impugnables (cf. c. 1732 ss.).

Su carácter *unilateral* indica que adquieren eficacia jurídica por la sola voluntad de la autoridad competente; de ahí que los contratos, u otros actos bilaterales o multilaterales, queden fuera de este concepto.

Sin embargo, como la formación de un acto administrativo es a veces compleja, por desarrollarse en diversas fases y exigir la intervención de varios sujetos (la petición o la aceptación de un interesado, el parecer o consentimiento de un colegio, etc.), su validez puede depender de que se haya seguido el procedimiento establecido.

Los actos administrativos tienen carácter *singular* porque se dirigen a un *destinatario concreto* y su eficacia no puede extenderse a otros casos (cf. c. 36 § 2); a diferencia de lo que ocurre con las normas administrativas (*vide* VI, 4), de índole general.

Esto explica que deban interpretarse estrictamente no solo los actos administrativos que resulten gravosos para alguno de sus destinatarios, sino también los que «lesionan los derechos adquiridos de terceros o son contrarios a una ley a favor de particulares; todos los demás deben interpretarse ampliamente» (c. 36 § 1).

Únicamente se considera acto administrativo el proveniente *de una autoridad ejecutiva* que actúa en cuanto tal y dentro de los lími-

tes de su competencia (cf. c. 35; *vide* XIV, 4, a). Por tanto, ni los actos privados de una autoridad eclesiástica, ni los actos públicos dictados en virtud de la potestad legislativa o judicial — que tienen su propio régimen — son actos propiamente administrativos.

Es necesario estar dotado de potestad ejecutiva, y tener además competencia para ejercer esa potestad en el caso del que se trate, para poder emitir legítimamente un acto administrativo. Lo cual no impide que el legislador pueda también emitirlos (cf., p. ej., c. 76 § 1), ya que el legislador eclesiástico (Papa, obispos, etc.) tiene también potestad ejecutiva en su ámbito. La sumisión a la legalidad que caracteriza el ejercicio de la potestad ejecutiva hace que los actos administrativos deban ajustarse al Derecho vigente; de ahí que el c. 38 señale que todo acto administrativo carece de efecto «en la medida en que sea contrario a una ley o a una costumbre aprobada, a no ser que la autoridad competente hubiera añadido de manera expresa una cláusula derogatoria». El requisito formal de consignarlos por escrito cuando afectan al fuero externo (cf. c. 37), para garantizar la certeza y seguridad de las situaciones jurídicas, es vinculante para la autoridad que lo emite; pero la infracción de esta norma no implica generalmente la nulidad del acto, y sus consecuencias dependerán de lo regulado específicamente para cada tipo de acto.

b) *Decretos singulares. Regulación común y preceptos singulares*

«Por decreto singular se entiende el acto administrativo de la autoridad ejecutiva competente, por el cual, según las normas del derecho y para un caso particular, se toma una decisión o se hace una provisión que, por su naturaleza, no presuponen la petición de un interesado» (c. 48).

El decreto singular es el paradigma del acto administrativo; y su contenido puede ser variadísimo, pues *decisión* y *provisión* son términos tan genéricos que permiten incluir cualquier medida de gobierno (mandar, prohibir, sancionar, nombrar, remover, erigir, autorizar, conceder, etc.). Que los decretos singulares no requieran la petición de un interesado no significa que ésta no pueda existir. De hecho, muchas decisiones o provisiones realizadas por decreto responden en realidad a peticiones (cf. c. 57); y cuando no conste que puede darse un rescripto (*vide infra*: 4, c), debe emplearse un decreto.

Los decretos administrativos han de hacerse en *forma escrita*, y si contienen una decisión, han de *exponer sus motivos*, al menos sumariamente (cf. c. 51). La *notificación* del decreto a los interesados mediante documento legítimo cumple un papel análogo al de la promulgación de las normas jurídicas, ya que ningún decreto surte efectos hasta que es ejecutado por quien corresponde (en los

casos en que se requiere ejecución), ni puede ser urgido antes de notificarse a su destinatario (cf. cc. 54-56).

El *silencio administrativo* es un mecanismo jurídico que sirve para evitar los problemas de incertidumbre e indefensión que se derivarían de la falta de respuesta de la autoridad, por un tiempo más prolongado del razonable, a las peticiones que se le dirigen sobre cuestiones de su competencia. Según el c. 57, la autoridad competente *debe responder* en el plazo de tres meses a la legítima petición o recurso para obtener un decreto, salvo que la ley prescriba otro plazo. Pero si transcurrido ese tiempo el decreto aún no hubiera sido emitido, se presume la respuesta negativa a efectos de interposición de recurso (*vide* XXXVI, 4); sin que esta presunción exima a dicha autoridad de la obligación de emitir el decreto, e incluso de reparar el daño que quizá haya causado.

El *precepto singular* «es un decreto por el que directa y legítimamente se impone a una persona o personas determinadas la obligación de hacer u omitir algo, sobre todo para urgir la observancia de la ley» (c. 49). Se trata, por tanto, de un tipo especial de decreto singular, caracterizado porque su contenido consiste en un *mandato* o *prohibición* dirigido a un destinatario concreto, y que puede emitir quien tiene potestad ejecutiva, con tal que lo imponga legítimamente; es decir, teniendo competencia sobre esa materia y sus destinatarios, y de acuerdo con lo que establezca la ley o la costumbre canónica.

Los preceptos singulares suelen clasificarse en *preceptos simples*, que mandan hacer u omitir algo, y *preceptos penales*, en los que se añade la conminación de una pena si no se acata el mandato (cf. c. 1319; *vide* XXXIV, 5, a), y que están sujetos a las peculiares garantías en materia penal, como la de su interpretación estricta (cf. c. 36 § 1). Pueden distinguirse, además, los preceptos que solo urgen una obligación legal ya existente (como será lo habitual, según el c. 49), y los que imponen una obligación *praeter legem* (no presente explícitamente en la ley), pero que ha de estar formulada también *secundum ius* (con arreglo a Derecho o legítimamente).

c) *Rescriptos*

Rescripto es un acto administrativo que la competente autoridad ejecutiva emite por escrito para conceder un privilegio, una dispensa u otra gracia, ordinariamente a petición de alguien (cf. c. 59 § 1). Además de las notas comunes a todos los actos administrativos, el rescripto tiene los siguientes rasgos específicos:

Como su propia etimología indica, rescripto es una *respuesta por escrito a la petición de un interesado*, que puede ser su destina-

rio u otro cualquiera (incluso sin el consentimiento de aquél en cuyo favor se pide) a quien no le esté expresamente prohibido solicitarlo (cf. cc. 60-61).

La petición recibe el nombre de *preces* y debe estar motivada, pues la respuesta de la autoridad suele depender de la *causa motiva proposita*: de las razones o causas que se proponen para mover su voluntad. La *subrepción*, u ocultación de aquello que sería necesario haber manifestado en las preces, conlleva la invalidez del rescripto, salvo que la autoridad lo haya otorgado *motu proprio*, con independencia de los motivos aducidos. La *obrepción*, o exposición de causas motivas falsas que se invocan para obtener el rescripto, impide siempre su validez (cf. c. 63).

El rescripto *contiene la concesión de una gracia*, algo no debido en justicia, en favor de uno o varios beneficiarios concretos (*vide infra*: 5, a); por eso, corresponde al prudente juicio de la autoridad competente decidir si debe o no concederla.

En virtud del derecho de petición de todos los fieles (c. 212 § 2; *vide IX*, 3, d), la autoridad eclesiástica tiene siempre «una obligación —jurídicamente exigible— de estimar debidamente la petición y de darle la respuesta que sea más justa, o si se trata de materias de carácter discrecional, más conveniente» (del Portillo). De ahí que el interesado tenga abierta la vía del recurso administrativo frente a la denegación de lo solicitado. La gracia denegada por una autoridad no puede ser concedida luego por otra inferior, pero sí por una autoridad del mismo rango, siempre que se observen las condiciones de los cc. 64-65, encaminadas a evitar posibles abusos, conflictos de competencia entre las autoridades y, en último término, a salvaguardar la comunión eclesial. A estas y a las demás disposiciones sobre los rescriptos deben ajustarse las concesiones de *licencias* (que permiten ejercer un poder del que ya se es titular, pero cuyo uso está sujeto a ciertas limitaciones) y las *concesiones orales* de gracias (cf. c. 59 § 2).

5. Contenido propio de los rescriptos

a) La administración de gracias en el ámbito canónico

El rescripto es el vehículo formal del que normalmente se sirve la autoridad eclesiástica para conceder gracias. Y decimos normalmente, porque no se excluye la utilización de otros medios, como la simple concesión de *viva voz* cuando las circunstancias así lo aconsejen.

Para este supuesto, ha de tenerse presente que aunque «cualquiera puede usar en el fuero interno una gracia que le ha sido concedida de palabra, tiene

obligación de probarla para el fuero externo cuantas veces se le exija esto legítimamente» (c. 74).

Gracia, en el ámbito de gobierno, es algo que no se debe en estricta justicia, y que repercute favorablemente en la esfera jurídica del beneficiario; p. ej., ampliando sus posibilidades de actuación o sus derechos, o eximiéndole de obligaciones. Por su carácter *gracioso*, la autoridad competente puede o no concederla, de acuerdo con su prudente juicio de oportunidad, tras ponderar si supondrá verdaderamente un bien para el sujeto y si es compatible con el bien público o el interés general.

Esta actuación discrecional es bien distinta de la arbitrariedad. La *discrecionalidad*, rectamente entendida, además de respetar los aspectos reglados por las normas (condiciones, garantías, plazos, etc.) y de ajustarse al conjunto del ordenamiento, está al servicio de la equidad (de lo que es justo en el caso concreto), y se ordena a la consecución del bien común. Tanto la discrecionalidad de la autoridad como el propio hecho de administrar gracias no se oponen al *trato igual* que se debe a los sujetos; ya que la igualdad, en Derecho, tiene en cuenta la proporción, «es decir, no significa dar a todos lo mismo, sino dar a todos lo que les corresponde, de modo que a igual situación el trato debe ser igual y a distinta situación el trato debe ser distinto, *pero proporcional*» (Hervada).

La concesión de gracias puede justificarse por la intrínseca limitación de las normas para prever con carácter general todas las circunstancias, y armonizar el bien común y el bien particular en cada una de las situaciones. Razón a la que se añade en la Iglesia la gratuidad misma de la Redención y las exigencias de flexibilidad de su ordenamiento (*vide* II, 5), que busca primordialmente la salvación de las almas (cf. c. 1752). No es extraño, por eso, que la concesión de gracias tenga una tradición tan larga y cierto carácter de *ordinaria administración* en el Derecho canónico (Canosa).

Entre las gracias que puede conceder la autoridad eclesiástica, se cuentan dos tipos regulados de modo específico, como institutos canónicos: el privilegio y la dispensa, a los que el Lib. I, Tit. IV del Código dedica sus caps. IV y V.

b) *El privilegio*

Privilegio es «la gracia otorgada por acto peculiar en favor de determinadas personas, tanto físicas como jurídicas», y que puede ser concedida por el legislador o por la autoridad ejecutiva a la que el legislador haya otorgado esa potestad (cf. c. 76 § 1).

El privilegio es un instrumento de lo justo, no un beneficio discriminatorio. Su definición clásica como «*lex privata favorabilis*» refleja bien lo que tiene de característico: poseer el valor imperativo de las leyes, que todos deben respetar, aunque esté dirigido solo a algunos («ley privada»); y tender a ampliar la esfera jurídica de su destinatario («favorable»). Se trata, en otras palabras, de algo no determinado por las normas generales, concedido en contra o más allá del Derecho común, y que implica una nueva situación jurídica subjetiva del tipo *poder* (derechos, potestades o facultades), que realmente ha de favorecer al sujeto (cf. c. 77), aunque él mismo no esté obligado a ejercerla.

El «acto peculiar» por el que se concede un privilegio es normalmente un acto administrativo de tipo rescripto (cc. 59 y 75).

Lo que se discute en la doctrina es si su contenido —el privilegio en sí— tiene también carácter administrativo (Labandeira); o si el c. 76 § 1, al afirmar que los privilegios pueden ser concedidos «por el legislador o por la autoridad ejecutiva a la que el legislador haya otorgado esta potestad», indicaría que su índole es más bien legislativa (Lombardía), aunque formalmente se considere un acto administrativo.

Según su duración, los privilegios pueden ser *perpetuos* o *temporales*; si bien se presume su perpetuidad mientras no se pruebe lo contrario. Por razón de su beneficiario, se distingue entre privilegios *personales* y *reales*; pues, aunque todos los privilegios favorezcan en última instancia a las personas físicas o jurídicas (un fiel, una familia, una cofradía, etc.), algunos (los personales) lo hacen *directamente*, acompañándolas durante toda su vida; en tanto que otros (los reales) se conceden a un objeto o lugar (un santuario, una capilla, etc.) de modo inmediato (cf. c. 78).

Los privilegios pueden extinguirse por diferentes causas, previstas en los cc. 78-84.

c) *La dispensa*

Otro de los medios que confieren flexibilidad al ordenamiento canónico es la dispensa, que consiste en la «relajación de una ley meramente eclesial en un caso particular» (c. 85).

Por cuanto la dispensa suspende la obligatoriedad de la ley en un caso concreto, es en cierto sentido un acto *contra legem*, pero no *contra ius*; pues su concesión *no innova el ordenamiento*, y es la propia normativa canónica la que formaliza esta institución.

La dispensa no implica revocación de la ley, que continúa siendo obligatoria para los demás casos; ni tampoco infracción de la norma, a pesar de que su be-

neficiario actúe de modo contrario a lo previsto en la ley. Se distingue, por eso, de la *tolerancia*, en la que la autoridad deja sin castigo una infracción legal; de la *disimulación*, donde la autoridad se comporta como si desconociese la infracción; de la *absolución* de la culpa o de la pena derivada de transgredir una ley; y de la *licencia*, que es un requisito para realizar válida o lícitamente un acto conforme a la ley. Asimismo, la dispensa difiere de la *epiqueya*, entendida como la no obligatoriedad de una ley en aquellos casos excepcionales en los que decaiga su racionalidad, haciéndose su cumplimiento ciertamente injusto, inoportuno o imposible; y que podría ser aplicada por el propio sujeto tras un juicio particularmente ponderado (Baura).

El objeto de la dispensa es «una ley meramente eclesiástica». Esta expresión puede entenderse en un sentido amplio, englobando no solo las leyes en sentido formal, sino también las demás normas generales (costumbres y normas administrativas). Pero están excluidas de esta disciplina las leyes divinas, tanto naturales como positivas.

El c. 86 señala expresamente que no son dispensables «las leyes que determinan los elementos constitutivos esenciales de las instituciones o de los actos jurídicos». Y es que tales elementos constitutivos (p. ej., la necesidad de promulgar las leyes) también forman parte del orden natural de las cosas, y no son exigencias meramente positivas.

La dispensa se refiere a «un caso particular», relativo a una situación concreta, a ciertas personas físicas o jurídicas, o a un número limitado de actos.

Esta *particularidad* es esencial en la dispensa, y no depende del número de situaciones o de personas afectadas, sino de su carácter concreto, que permite que la ley continúe operando eficazmente en la comunidad fuera de ese supuesto. Lo ordinario es que la dispensa sea temporal, al contrario que el privilegio; aunque algunas dispensas no agotan su eficacia en un solo acto. Este tipo de dispensas de *tracto sucesivo* (p. ej., la dispensa del ayuno y la abstinencia para una diócesis que hubiese padecido inundaciones, mientras perdurara el estado catastrófico) cesan «de la misma forma que el privilegio, así como por la cesación cierta y total de la causa motiva» (c. 93). Si se tratase de suspender la obligatoriedad de una ley para un conjunto indefinido de personas o casos, no estaríamos ya ante una dispensa, sino ante una norma general favorable, que exigiría la intervención del correspondiente poder legislativo (Baura).

La concesión de dispensas puede considerarse una actividad administrativa; ya que, además de realizarse habitualmente por rescripto, que es un acto administrativo (cf. cc. 35, 59), la dispensa «puede ser concedida, dentro de los límites de su competencia, por quienes tienen potestad ejecutiva, así como por aquellos a los que

compete explícita o implícitamente la potestad de dispensar, sea por propio derecho sea por legítima delegación» (c. 85).

Las reglas de competencia para la dispensa están contenidas en los cc. 87-89 y 91, y pueden resumirse como sigue. Las leyes disciplinarias dadas por la autoridad suprema de la Iglesia, excepto las penales, las procesales y aquellas cuya dispensa se reserva a la Sede Apostólica o a otra autoridad (cf., p. ej., c. 291), pueden ser dispensadas por el Obispo diocesano, siempre que a su juicio redunde en bien de los fieles. Incluso cualquier Ordinario puede dispensar de tales leyes, aunque su dispensa esté reservada a la Santa Sede, siempre que ésta suela concederla en las mismas circunstancias, si es difícil recurrir a la Sede Apostólica y existe peligro de daño grave en la demora. Respecto a las demás leyes, el Ordinario del lugar puede dispensar de las diocesanas y, cuando considere que es en bien de los fieles, de las procedentes de los concilios particulares o de las conferencias episcopales. El párroco, los demás presbíteros y los diáconos solo pueden dispensar de la ley universal o particular cuando esa potestad les sea concedida expresamente (*ipso iure* o por delegación). Y, tanto las anteriores posibilidades generales de dispensa (a las que puede añadirse la del c. 14), como las específicas previstas en otras normas (cf., p. ej., cc. 1047 § 4, 1078-1080, 1127 § 2, 1245), pueden ejercerse respecto a los propios súbditos en cualquier parte; «y si no se establece lo contrario, también respecto a los transeúntes que se hallan de hecho en el territorio, y respecto a sí mismo» (c. 91).

Para dispensar de una ley eclesiástica debe haber una «causa justa y razonable, teniendo en cuenta las circunstancias del caso y la gravedad de la ley dispensada; de otro modo, la dispensa es ilícita, y si no ha sido concedida por el mismo legislador o por su superior, es también inválida» (c. 90 § 1). En efecto, así como toda norma debe ser racional, y no fruto exclusivo de la voluntad de su autor (*vide* VI, 1), la dispensa debe estar motivada por una causa justa y razonable, y no depender del arbitrio de quien la concede.

La relajación de una ley (dirigida al bien común) en principio supone un *daño* social que debe estar excusado por las circunstancias del caso y porque se prevé que redundará en bien de los fieles (cf. cc. 87 § 1 y 88). Incluso el que la dispensa concedida por el legislador o su superior sin una causa justa y razonable, aun siendo ilícita, sea válida, es algo plenamente justificado. ¿Qué sucedería, p. ej., si la validez de los matrimonios contraídos con dispensa de un impedimento fuera siempre cuestionable? La certeza de las situaciones jurídicas y evitar la preocupación de las personas —que simplemente deben solicitar las dispensas con rectitud, evitando los vicios de suprepción y obrepción (*vide supra*: 4, c), sin tener que indagar más—, es algo que redundaría en el bien espiritual de las almas, y motivo más que suficiente para justificar su validez en estos casos. Y esto se explica también lo establecido en el c. 90 § 2: «Cuando hay duda sobre la suficiencia de la causa, la dispensa se concede válida y lícitamente».

6. Actos jurídicos de la autonomía privada

Al igual que la edificación de la Iglesia no es tarea solo de la Jerarquía, sino de todos los fieles, según la misión confiada a cada uno, su estructuración jurídica depende tanto de la actuación de la autoridad eclesiástica como de la variada actividad que corresponde a los miembros del Pueblo de Dios en virtud de su dignidad y libertad (cf. LG, 9).

Es imposible establecer una distinción perfecta entre lo *público* y lo *privado* dentro de la Iglesia, porque hay muchos ámbitos intermedios donde no es fácil determinar qué corresponde a la autoridad y qué a la libre iniciativa personal, y porque cualquier actuación de los fieles debe ordenarse, en último término, al fin de la Iglesia, que es la salvación de las almas. Pero eso no impide que haya espacios de actividad jurídica que dependen de la *autonomía privada*, es decir, del «poder jurídico que se reconoce a la persona para que, libremente, regule las relaciones jurídicas que corresponden a su esfera de libertad e iniciativa personal» (Molano).

Manifestación típica de esta autonomía privada son una serie de figuras contractuales, cuyo objeto puede ser variadísimo: constitución de asociaciones o fundaciones privadas, negocios de tipo patrimonial, etc.

El Derecho canónico, en orden a encauzar la autonomía privada en la Iglesia según el Derecho divino y lo que dicta la prudencia humana, ofrece algunas normas en esta materia. Entre ellas destacan las que formalizan los derechos fundamentales relativos a la condición de libertad de los fieles (como los cc. 211, 214, 215, 219 ó 227), y que se desarrollan en otras disposiciones: *a*) para facilitar su ejercicio, o excluir algunas actividades reservadas a la Jerarquía (p. ej., cc. 300, 301) o que son inconvenientes para ciertos fieles (p. ej., c. 285); y *b*) para determinar mejor los requisitos esenciales y formales de ciertos actos.

7. La prescripción

La *prescripción* es un modo de adquirir o de perder derechos, así como de librarse de obligaciones, por el transcurso del tiempo con ciertas condiciones.

Aunque este instituto jurídico, regulado desde el Derecho romano clásico, se base en un *hecho jurídico*, más que en un acto jurídico, interesa al menos men-

cionarlo por su aplicación en diversos ámbitos del Derecho canónico (patrimonial, penal, procesal, etc.).

El legislador eclesiástico remite en esta materia a lo dispuesto por el Derecho civil de cada lugar, salvo en aquello que determina el CIC (cc. 197-199), donde se recuerda que una de las exigencias de la prescripción es «la buena fe» (p. ej., utilizar de buena fe un bien, como si fuera propio), y se detallan algunos derechos y obligaciones que no están sujetos a prescripción (los que son de ley divina natural o positiva, los que se refieren directamente a la vida espiritual, etc.).

CAPÍTULO VIII

INCORPORACIÓN AL PUEBLO DE DIOS Y COMUNIÓN CON LA IGLESIA

1. *El misterio de la Iglesia*

La Iglesia participa de un rasgo característico de la economía salvífica, considerada en su conjunto: es *inteligible*, puede conocerse; si bien su total comprensión supera las posibilidades del entendimiento humano. De ahí que el Concilio Vaticano II haya hablado desde el principio del «misterio de la Iglesia» (LG, cap. I).

Un misterio que tuvo su origen en el designio de la Santísima Trinidad y que se realiza progresivamente en la historia; pues la Iglesia, que «aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel, se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos» (LG, 2).

Con todo, la Revelación nos ha desvelado el misterio de la Iglesia de modo suficiente, al darnos a conocer el designio de su divino Fundador sobre ella, también mediante una serie de imágenes, relacionadas entre sí, que ayudan a captar mejor su esencia y configuración.

Entre las múltiples figuras e imágenes de la Iglesia que encontramos en la Sagrada Escritura (redil, rebaño, vid, labranza, templo, edificación, familia de Dios, etc.), el Concilio Vaticano II se ha servido especialmente de dos para ilustrar este misterio: las de *Pueblo de Dios* y *Cuerpo Místico de Cristo*.

Las imágenes tomadas del Antiguo Testamento constituyen en realidad “variaciones” sobre la idea de fondo del Pueblo de Dios; y en el Nuevo Testamento «todas estas imágenes adquieren un nuevo centro por el hecho de que

Cristo viene a ser “la Cabeza” de este Pueblo, el cual es desde entonces su Cuerpo» (CCE, 753).

Junto a esto, el Concilio Vaticano II se ha referido varias veces a la Iglesia *como un sacramento*; y a lo largo de sus textos ha puesto de relieve otro concepto, el de *comuni3n (koinonía)*, que ofrece también amplio espacio para la reflexi3n teol3gica (en relaci3n con estas dos últimas nociones, *vide* II, 2, d).

Todas estas formas de explicar la Iglesia no son en modo alguno excluyentes, sino que se relacionan y han de armonizarse entre sí; como sucede con las diversas vistas empleadas para representar un objeto, que, aun siendo particularmente ilustrativas (como una buena toma en perspectiva), o reflejando con singular claridad alguno de sus aspectos (como un plano detallado), no logran dar una idea cabal del conjunto cuando se toman aisladamente. Se entiende, por eso, que la CDF, después de reconocer la utilidad del concepto de comuni3n como clave de lectura para una renovada eclesiología cat3lica, haya advertido sobre el peligro de una comprensi3n deficiente de este concepto, si no se integra bien con los de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, o no se atribuye la debida importancia a la relaci3n entre la Iglesia *como comuni3n* y *como sacramento* (cf. CN, 1).

¿Qué ponen mejor de manifiesto cada una de estas nociones o imágenes de la Iglesia que acabamos de mencionar? En síntesis, la descripci3n de la Iglesia como *comuni3n* expresa de modo adecuado el núcleo profundo de la realidad misteriosa de la Iglesia, en cuanto misterio de la uni3n personal de cada hombre con la Trinidad divina (dimensi3n vertical de la comuni3n) y con los otros hombres (dimensi3n horizontal), que es al mismo tiempo invisible y visible. La imagen de la Iglesia *como sacramento*, expresada en analogía con los siete sacramentos, resalta el papel instrumental y santificador de toda la Iglesia, así como la relaci3n existente entre sus elementos visibles y espirituales. La imagen del *Cuerpo místico de Cristo*, ampliamente usada por el Magisterio, es quizá la más rica; pues arroja luz no solo sobre la constituci3n interna de la Iglesia (su relaci3n íntima con Cristo, al que tiene por Cabeza y como Esposo, y en el que participa de la vida trinitaria por la gracia, formando la “familia de Dios”); sino que ilustra también un modo de ser de su conformaci3n externa: la variedad en la unidad, y con ello la distinci3n de funciones de los fieles. Pero la figura que se refiere más a la constituci3n externa de la Iglesia, subrayando especialmente su dimensi3n histórica y social, es la del *Pueblo de Dios*, imagen profundamente enraizada en la historia de la salva-

ción, y que ocupa un puesto central en la exposición sobre la Iglesia realizada por el Concilio, que quiso titular así el capítulo segundo de su Const. *Lumen gentium* (nn. 9-17).

2. La Iglesia como Pueblo de Dios

La palabra “pueblo” tiene en el lenguaje corriente diversas acepciones, según el contexto. Pero el Concilio Vaticano II la ha empleado, dentro de la expresión “Pueblo de Dios”, en un sentido concreto: el de su uso bíblico, mostrando la semejanza y la continuidad existentes entre la Iglesia y el antiguo pueblo de Israel.

Así lo indica la Const. *Lumen gentium*, cuando presenta la noción de Pueblo de Dios: «En todo tiempo y lugar ha sido grato a Dios quien le ama y practica la justicia (cf. Hch 10, 35). Sin embargo, Dios quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión alguna entre sí, sino hacer de ellos un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente. Eligió, pues, a Israel como pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo instruyó gradualmente (...). Todo esto sucedió, no obstante, como preparación y figura de aquella alianza nueva y perfecta que iba a realizar en Cristo (...), es decir, el nuevo testamento en su sangre, convocando a las gentes de entre los judíos y los gentiles para que crecieran en unidad, no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyeran el nuevo Pueblo de Dios. (...) Este pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo (...). Tiene por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el mandamiento nuevo del amor, como el mismo Cristo nos amó. Tiene por fin el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por Él mismo al fin de los tiempos» (LG, 9).

Como se aprecia en el texto conciliar citado, la imagen del Pueblo de Dios enseña primeramente que la elevación del hombre al orden sobrenatural no afecta solo a la dimensión individual de la persona humana, sino también a su dimensión social.

En efecto, así como en el orden natural, en virtud del principio de socialidad inherente a la naturaleza humana, los hombres tienden a relacionarse entre sí y a formar sociedades, en el orden salvífico la estructura del ser cristiano incluye también una dimensión social, ya que Dios ha querido que la santificación de los hombres se lleve a cabo constituyendo el nuevo Pueblo Dios.

Pero la expresión Pueblo de Dios, entendida de acuerdo con sus raíces bíblicas (es decir, como grupo relativamente homogéneo procedente de unos mismos antepasados, en el que se da una particular solidaridad y una cierta organización), pone además de manifiesto algunas características peculiares de la Iglesia, que

permiten distinguirla claramente de todos los grupos religiosos, étnicos, políticos o culturales de la historia (cf. CCE, 782):

Es el Pueblo "de" Dios. Sus miembros tienen un mismo origen, pertenecen a un *mismo linaje*, como el pueblo de Abraham; aunque en este caso, no en virtud de la carne o de la circuncisión, sino «del agua y del Espíritu» (Jn 3, 3-5), por haber renacido mediante la fe y el bautismo como hijos de Dios en Cristo. Los cristianos son, por tanto, hermanos entre sí y tienen unas características ontológicas comunes; su *identidad* «es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG, 9).

El Pueblo de Dios forma un conjunto solidario, a semejanza del pueblo de la Antigua Alianza. Además de encontrarse injertados en Cristo, Cabeza de este Pueblo, sus miembros comparten una serie de bienes e intereses con una dimensión social: principalmente la caridad, que como "mandamiento nuevo" constituye su *ley* (cf. LG, 9); pero también la fe, otros bienes espirituales, sobre todo los sacramentos, y su régimen; y el entero Pueblo de Dios, como continuador de la misión salvadora de Cristo, tiene una *misión* y un *destino* comunes, de orden sobrenatural, en el contexto de la humanidad.

Y para poder realizar su misión de dilatar el Reino de Dios, este Pueblo *se organiza socialmente* en una unidad jurídica superior, cuya índole es puramente religiosa —a diferencia de la del pueblo de Israel—; y está dotado de una Jerarquía por voluntad también de su divino Fundador.

La imagen del Pueblo de Dios utilizada por el Vaticano II resalta, en resumen, junto con otros aspectos teológicos, las siguientes características propias de la Iglesia: la *unidad* que forman todos los fieles y su *igualdad fundamental* por encima de cualquier diversidad; la *solidaridad* existente entre los bautizados; y la *socialidad* e *historicidad* de la Iglesia, ordenadas a su realización escatológica.

Todas estas peculiaridades de la Iglesia pueden expresarse también, con rasgos todavía más nítidos, mediante los términos *pueblo* (si se usa para subrayar la identidad de linaje de sus miembros, y la igualdad y los vínculos ontológicos que de ella dimanar), *comunidad* (en cuanto resalta la solidaridad que comportan tales vínculos, y los bienes y objetivos comunes entre los fieles) y *sociedad* (que pone de relieve la conformación de la Iglesia como un cuerpo unitario y orgánico). Aunque estas tres palabras, que figuran en distintos luga-

res de los textos conciliares y que deben considerarse complementarias entre sí (no idénticas, ni separables), son en realidad inherentes a la noción de Pueblo de Dios que acabamos de explicar; pues éste, según hemos visto, «se presenta como un pueblo de orden sobrenatural, con una connatural dimensión comunitaria, que se organiza en sociedad» (Hervada).

3. *Nuevo planteamiento codicial*

El Libro II del Código, titulado «Del Pueblo de Dios», es el más extenso (cc. 204-746) y el más profundamente enriquecido por la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II. Basta hojear algunos de sus contenidos, o repasar las rúbricas de sus tres partes («De los fieles cristianos», «De la constitución jerárquica de la Iglesia», y «De los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica»), para advertir su sintonía con los capítulos centrales de la Const. *Lumen gentium*, cuyo cap. II tiene incluso idéntico título («De Populo Dei»).

En conformidad con el orden seguido por el Concilio, este Libro codicial expone la estructura de la Iglesia fijándose en primer lugar en su elemento comunitario, integrado por los fieles cristianos, que han adquirido esta condición mediante el bautismo y constituyen la *communio fidelium*. La segunda parte del libro se centra en el elemento jerárquico, dependiente del sacramento del orden y que implica entre los fieles la *communio hierarchica*. Queda así destacada la importancia de los sacramentos del bautismo y del orden en la configuración jurídica de la Iglesia, y la precedencia que tiene el bautismo, tanto en el orden lógico, como en el ontológico y funcional. En efecto, el sustrato comunitario del Pueblo de Dios es lógicamente anterior a su estructuración jerárquica; la condición de fiel es previa a la de ordenado; y la función general del cristiano, más radical que la específica de los miembros de la Jerarquía.

No obstante, como explica Molano, esos dos elementos constitutivos de la Iglesia —el comunitario y el jerárquico— se articulan orgánicamente y son inseparables, por lo que no resulta fácil distinguirlos perfectamente al realizar una ordenación sistemática. No es extraño, por eso, que el Código se ocupe de ellos también en otros lugares.

El planteamiento anterior, la imagen misma del Pueblo de Dios y los principios doctrinales con él conectados, hacen que el CIC 83 difiera notablemente del CIC 17. Pues el antiguo Libro II,

«De personis», distribuía su contenido sobre la base de los denominados “estados canónicos” (clérigos, religiosos y laicos), atribuyendo un papel primordial a los clérigos, y considerando habitualmente a los demás fieles como sujetos pasivos de la actividad de la Iglesia. Mientras que el Libro II del Código vigente, de acuerdo con la doctrina conciliar, presenta al fiel o fiel cristiano (*christifidelis*) como figura central, antes de referirse a los diversos modos de vivir esta condición básica que corresponden a los laicos, a los clérigos y a los fieles consagrados.

La orientación del antiguo Código era debida —como advierte Arrieta—, más que a una sobrevaloración del sacramento del orden, al influjo de una cierta concepción “estamental” de la Iglesia, que suponía la existencia de distintas *clases* de cristianos y privilegiaba el *status* clerical, al que se accedía con la sola tonsura. Pero el Concilio Vaticano II, sin dejar de recordar que en el Cuerpo místico de Cristo hay diversidad de miembros y de funciones, ni de señalar la diferencia esencial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cf. LG, 10), ha proclamado inequívocamente la igualdad fundamental de todos los fieles (cf. LG, 9 y 32).

4. El bautismo y la común condición de fiel

El c. 204, con el que se inicia el Libro II del CIC, puede considerarse su «pieza clave». El § 1, además de explicar quién es el fiel y definirlo como miembro del Pueblo de Dios —tomando así como punto de partida ambas nociones—, contiene implícitamente los principios de *igualdad* y *diversidad*, es germen de los deberes y derechos del bautizado y ayuda a explicar las demás normas canónicas referentes a los fieles. Por su parte, el § 2 pone de relieve el carácter societario de la Iglesia y sirve de preámbulo a la parte sobre su constitución jerárquica, al señalar que «esta Iglesia, constituida y ordenada como sociedad en este mundo, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él» (cf. LG, 8).

El contenido del c. 204, lo mismo que el del c. 205 —al que nos referiremos seguidamente—, está recogido de forma casi idéntica en el CCEO, donde las normas correspondientes figuran al principio de su título I («De los fieles cristianos y de los derechos y obligaciones de todos ellos»).

La noción de fiel del c. 204 § 1 está inspirada en LG, 31, y coincide sustancialmente con la de persona *in Ecclesia* del c. 96 (*vide* V, 4). Pero si el c. 96 se centra sobre todo en aspectos jurídicos, el c.

204 § 1 ofrece una noción de fiel de mayor profundidad teológica, de modo que ambas normas se complementan.

El c. 204 § 1, al igual que el c. 96, comienza subrayando el origen sacramental de la condición de fiel, aunque añadiendo un matiz cristológico: «Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el Pueblo de Dios...». Lo primario es la conformación y unión con Cristo obrada a través del bautismo (cf. LG, 7); y esa unión es lo que hace que, en Él, se esté asociado también a la unidad de su Cuerpo que es la Iglesia.

A continuación, el canon se refiere a las principales consecuencias ontológicas de esa incorporación: «y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo». En efecto, todos los bautizados, poseen el sacerdocio común o real, que ejercen «a través de su participación, cada uno según su vocación propia, en la misión de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey» (CCE, 1546), y están llamados por esta misma condición bautismal a intervenir activamente en la misión de la Iglesia.

Se pone así de relieve que el *título* del que deriva esa llamada no es un privilegio, ni una concesión hecha por la Jerarquía, sino su incorporación a Cristo y a la Iglesia por el bautismo, y su consiguiente participación en los *tria munera Christi*. Por eso, en el plano más radical, tan destinado está a participar en la misión de la Iglesia un laico, como un clérigo o un fiel consagrado; aunque las funciones que les corresponda desempeñar —como sucede con los miembros del cuerpo— sean diferentes.

El tenor del c. 204 § 1 muestra con todo ello, implícitamente, que los fieles poseen por el bautismo una condición jurídica de *fundamental igualdad*, que se conjuga con cierta *diversidad*; como lo expresan más claramente los cc. 208-223, sobre las obligaciones y derechos de todos los fieles, y el c. 207.

5. *Exigencia de la comunión plena con la Iglesia*

La condición de fiel en plenitud reclama que el bautizado se encuentre en plena comunión con la Iglesia católica; es decir, que además de tener el Espíritu de Cristo —como enseña el n. 14 de la Const. *Lumen gentium*—, esté unido dentro de la estructura visible de aquélla a Cristo, que la rige por medio del Sumo Pontífice y de

los Obispos, «mediante los vínculos de la fe, de los sacramentos, del régimen eclesiástico y de la comunión».

Sabemos que en la comunión eclesial pueden distinguirse dos dimensiones (*vide* II, 2, d): una comunión *invisible* o *mística*, que, en Cristo y por la acción del Espíritu Santo, une a los hombres con el Padre y entre sí, y que supone la gracia santificante, la práctica de la caridad y de las demás virtudes teologales; y una comunión *visible* o *jurídica*, relacionada íntimamente con la anterior, que incluye la profesión de una misma fe recibida de los Apóstoles, la celebración común del culto divino, sobre todo de los sacramentos, y la comunión en el orden jerárquico (cf. CCE, 815).

Pues bien, si la integridad de la comunión invisible es ante todo un deber moral del cristiano, cuya valoración corresponde al juicio de conciencia del interesado; la comunión visible, en cambio, es exigible y objetivable jurídicamente, mediante el triple vínculo «de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico» (c. 205).

Estos tres vínculos en los que se resume la comunión visible —y a los que parece aludir la expresión paulina «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4, 5)—, lo mismo que los *tria munera Christi*, con los que se relacionan (Cf. CN, 4), son inseparables, de forma que cada uno de ellos postula por definición los otros dos. Y así, la comunión plena en la fe, p. ej., comporta en realidad la comunión plena en los sacramentos y en el régimen eclesiástico.

6. La pérdida de la comunión plena y sus consecuencias

La comunión eclesial tiene una raíz ontológica, originada por el bautismo, que nunca desaparece; ni siquiera con la excomunión. Sin embargo, como se deducirá de lo expuesto más arriba, la comunión plena con la Iglesia puede resultar afectada de diversos modos, y condicionar con ello el ejercicio de «los deberes y derechos que son propios de los cristianos» (cf. c. 96).

La comunión mística de los fieles se pierde, al menos de modo sustancial, con la pérdida de la gracia santificante por el pecado grave; y totalmente con la pérdida de la fe. Esto tiene implicaciones primordialmente morales (como la exigencia de acudir al sacramento de la penitencia); salvo en las situaciones de pecado grave manifiesto que reclamen también una respuesta pública de la Iglesia (como la que prevé el c. 915).

La comunión jurídica se quiebra de forma inmediata por la *apostasía*, que es el rechazo total de la fe cristiana (y por tanto, de la comunión en los sacramentos y en el orden jerárquico); por la *herejía*, que es la negación o duda pertinaz de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica (por haber sido propuesta como divinamente revelada y de fe por el Magisterio de la Iglesia); o por el *cisma*, que es el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia en comunión con él (cf. c. 751).

Los delitos de apostasía, herejía y cisma llevan aparejada para el católico la censura de excomunión (cf. c. 1364 § 1).

La excomunión es una *pena medicinal* (vide XXXIV, 3, a) por la que se separa a alguien formalmente de la comunión jurídica de los fieles mientras no cese en su contumacia, y que tiene una serie de efectos jurídicos en diversos grados según esté o no declarada (públicamente) por la autoridad eclesiástica (cf. c. 1331). Además de la herejía, la apostasía y el cisma, existen otras actuaciones especialmente graves que, aunque no quebranten directamente los vínculos visibles de comunión, por el daño eclesial que producen están sancionadas con la misma censura. Un ejemplo de ello es lo que se refiere en 1 Co 5, 5 (cuando San Pablo conmina a los fieles de Corinto a expulsar de la Iglesia al incestuoso); o lo que se tipifica en el c. 1398 (delito de aborto). En cualquier caso, la excomunión presupone siempre una falta muy grave; si bien no prejuzga la situación de comunión mística.

Los cristianos bautizados y educados fuera de la comunión visible con la Iglesia católica, al estar de buena fe en la herejía o el cisma, no pueden ser acusados del pecado de separación y no se les considera afectados por la censura de excomunión (cf. UR, 3; Dir. *Ad totam Ecclesiam*, 14.V.1967, n. 19). Además, por su propio bautismo, «vínculo sacramental de unidad» (UR, 22), y en la medida en que tengan una misma fe, celebren los mismos sacramentos y reconozcan el orden jerárquico, tienen una comunión parcial con la Iglesia. Pero su falta de comunión visible les impide llegar a ser fieles en sentido pleno; y no se les considera miembros de la Iglesia Católica, sino de sus respectivas comunidades.

Desde el punto de vista jurídico, esta situación comporta fundamentalmente la suspensión de sus deberes y derechos específicamente eclesiales —no de los que les atribuye de modo incondicional el Derecho divino—, exceptuados los que se refieren a su reincorporación a la comunión plena. Por expresa voluntad del legislador, no están sometidos a las leyes meramente eclesiásticas, que obligan únicamente «a los bautizados en la Iglesia católica y a quienes han

sido recibidos en ella» (c. 11). Y solo en determinadas circunstancias y bajo ciertos requisitos, pueden ser admitidos a participar en el culto litúrgico y en algunos sacramentos (*vide* XXIII, 8 y 9).

7. La Eucaristía, centro de la comunión eclesial

La Eucaristía, sacramento que significa y realiza la unidad del Pueblo de Dios (cf. LG, 11) y mediante el cual los cristianos se insertan «plenamente en el Cuerpo de Cristo» (PO, 5), es el centro hacia el que convergen todos los elementos de la comunión eclesial, visibles e invisibles. «Solo en este contexto tiene lugar la celebración legítima de la Eucaristía y la verdadera participación en ella. Por tanto, resulta una exigencia intrínseca a la Eucaristía que se celebre en la comunión y, concretamente, en la integridad de todos sus vínculos» (EDE, 35).

Cualquier quiebra de la comunión eclesial tiene por eso una repercusión disciplinar inmediata en la participación en la Eucaristía, que constituye el principal signo de comunión desde la antigüedad. Y eso se manifiesta, ya sea a la hora de recibir o administrar la sagrada Comunión (cf. cc. 844, 915, 916, etc.), o en la concelebración del Sacrificio eucarístico, que en ningún caso es legítima cuando falta la plena comunión (cf. c. 908; *vide* XXIII, 9, c).

«Precisamente porque la unidad de la Iglesia, que la Eucaristía realiza mediante el sacrificio y la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor, tiene la inderogable exigencia de la completa comunión en los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesiástico, no es posible concelebrar la misma liturgia eucarística hasta que no se restablezca la integridad de dichos vínculos. Una concelebración sin estas condiciones no sería un medio válido, y podría revelarse más bien *un obstáculo a la consecución de la plena comunión*, encubriendo el sentido de la distancia que queda hasta llegar a la meta e introduciendo o respaldando ambigüedades sobre una u otra verdad de fe» (EDE, 44).

La Eucaristía, culminación de todos los sacramentos, exige ser celebrada en conformidad con la fe de los Apóstoles y en comunión con el Sucesor de Pedro, con el orden episcopal y con la Iglesia entera. Con estos presupuestos, la Eucaristía consolida y lleva a la perfección la comunión eclesial; y esta peculiar eficacia para promover la comunión —ha subrayado Juan Pablo II— es uno de los motivos de la importancia de la Misa dominical.

8. *Posición peculiar de los catecúmenos y vocación de todos los hombres a la Iglesia*

La Const. *Lumen gentium*, al tratar del Pueblo de Dios, se refiere a los catecúmenos inmediatamente después de hablar de los fieles que están en plena comunión con la Iglesia (n. 15); y lo mismo hace el Código. El c. 206, en coherencia con las enseñanzas conciliares, considera *catecúmenos* a aquéllos que, sin ser todavía fieles, solicitan explícitamente incorporarse a la Iglesia, y «por este mismo deseo» están unidos a ella, «que los acoge ya como suyos» (§ 1). De ahí que la Iglesia les preste una particular atención pastoral y les conceda «algunas prerrogativas que son propias de los cristianos» (§ 2).

Para adquirir la condición de catecúmeno no es necesario, por tanto, un acto formal de recepción. No obstante, el c. 788 prevé una *ceremonia litúrgica de admisión* al catecumenado, así como la existencia de un libro para inscribir los nombres de los catecúmenos. Por otro lado, en el mismo canon se encomienda a las conferencias episcopales determinar con más detalle sus obligaciones y prerrogativas (no se llega a hablar de derechos), que se recogen en parte en otros cánones.

Los demás hombres, que no están bautizados ni han recibido todavía el Evangelio, no dejan de estar ordenados al Pueblo de Dios de diversas maneras, como enseña el n. 16 de la Const. *Lumen gentium*; y a ellos se dirige la actividad misional de la Iglesia. «De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos» (LG, 16).

CAPÍTULO IX

IGUALDAD FUNDAMENTAL DE LOS FIELES

1. *El principio de igualdad*

En el capítulo anterior hemos visto que tanto la imagen del Pueblo de Dios empleada por el Vaticano II como la noción de fiel del c. 204 § 1 destacan el papel primordial del bautismo en la estructuración de la Iglesia, y muestran con ello, implícitamente, la igualdad fundamental de todos los fieles. Pero el propio Concilio ha proclamado expresamente este principio, enseñando cómo se compagina con la diversidad del Pueblo de Dios y con su constitución jerárquica (cf. LG, 32); y sus palabras han sido recogidas, casi literalmente, en la fórmula del c. 208: «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo».

El *principio de igualdad* significa que, en el orden fundamental, todos los cristianos gozan de la misma dignidad, están llamados a la santidad y son corresponsables de la misión de la Iglesia. Hay, por tanto, *una sola categoría de fieles*, con un mismo estatuto jurídico básico.

Este principio desautoriza «como explica Fornés» la *concepción estamental* de la Iglesia, y supera las deficiencias de la presentación de ésta como una *societas inaequalis*. En el Pueblo de Dios no se debe distinguir entre miembros activos y pasivos, ni hay distintas *clases* de cristianos. Sin embargo, la igualdad entre los fieles no supone igualitarismo, ya que debe conjugarse con la «admirable variedad» existente en la Iglesia (*principio de diversidad*) y con la distinción de funciones que entraña el *principio jerárquico*, según enseñó el Concilio (cf. LG, 32; *vide X*, 1) y como expresa el inciso «según su propia condición y oficio» del c. 208.

2. *El estatuto jurídico fundamental de los fieles*

Desde el punto de vista jurídico, el principio de igualdad se traduce en la *condición constitucional de fiel*, que implica una serie de derechos y deberes comunes. Todas las demás situaciones jurídicas de los miembros del Pueblo de Dios son derivaciones o determinaciones de esa condición fundamental.

En referencia al estatuto jurídico de los fieles, el CIC 17 simplemente señalaba, en su c. 87 (precedente del actual c. 96), que «por el bautismo queda el hombre constituido persona en la Iglesia de Cristo, con todos los derechos y obligaciones de los cristianos»; pero esta afirmación apenas se concretaba luego. De ahí que el título *sobre las obligaciones y derechos de todos los fieles* (cc. 208-223) sea una de las novedades más importantes del Código vigente; aunque no suponga en realidad una disciplina nueva.

La confección de estos cánones responde al 6.º principio directivo para la revisión del CIC (*vide* IV, 3, b), enunciado así en su *Prefacio*: «En razón de la igualdad fundamental de todos los fieles, y de la diversidad de funciones y cargos que radica en el mismo orden jerárquico de la Iglesia, conviene que se definan adecuadamente y se protejan los derechos de las personas. Esto hará que los actos de potestad aparezcan más claramente como un servicio, se dé una base más sólida al empleo del poder, y se eliminen los abusos». Pero la formalización de estos derechos y deberes en el Código de 1983 no se debe a una simple cesión ocasional a influencias de la cultura jurídica contemporánea. La Iglesia se ha mostrado siempre solícita en todo lo que contribuya a reconocer y promover la dignidad de las personas; y estas prescripciones reflejan una imagen de los miembros del Pueblo de Dios que, aunque haya estado ensombrecida a veces, se encontraba delineada ya claramente en el Nuevo Testamento (Feliciani).

Casi todos los cánones de este título están inspirados en textos del Concilio Vaticano II y proceden del proyecto de la *Lex Ecclesiae Fundamental*, en el que se pretendió recoger el Derecho constitutivo de la Iglesia. Esta es una de las razones por las que suele reconocerse a estas normas un *carácter constitucional*, primario o fundamental; lo cual exige que el resto del ordenamiento sea al menos *congruente* con ellas.

Buena parte del Código puede entenderse como un desarrollo de estos cánones; y esto es típico, efectivamente, de las normas fundamentales, que además de *prevalecer* sobre las ordinarias, y de reclamar una *estabilidad* y *tutela especiales*, actúan como *criterio inspirador* y *hermenéutico* (es decir, interpretativo) del resto del ordenamiento.

Pero el carácter constitucional de estos derechos y deberes puede deducirse también, y más radicalmente, del hecho de que la mayoría de ellos tienen su origen en el bautismo, con anterioridad a cualquier concreción o formalización jurídico-positiva; de manera que pueden denominarse en rigor derechos y deberes *fundamentales* del fiel.

Algunas de estas exigencias, sin embargo, son de índole primordialmente natural (p. ej., la del c. 220) o de Derecho humano (cf. c. 221 § 3), y no son exclusivas de los fieles. Esto es una manifestación más de la dimensión humana e histórica de la Iglesia, cuyo ordenamiento no es ajeno al Derecho natural (*vide* II, 3, a) y ha de servirse de los recursos del Derecho positivo para cumplir su misión en el mundo.

El *sujeto* de estos deberes y derechos es todo fiel (laico, clérigo o consagrado); su *fundamento* más general, la dignidad o condición ontológico-sacramental del bautizado; y su *objeto*, la prestación de una serie de bienes que corresponden a los fieles como derecho o como deber.

Conviene advertir que no todo lo incluido en estos cánones tiene índole *jurídica*. Los derechos sí, porque de lo contrario no serían auténticos derechos, que reclaman tutela jurídica; pero algunos deberes (cf., p. ej., c. 210) son prevalentemente *morales*, y pueden exigirse en justicia solo en determinados ámbitos. Por lo demás, el elenco de *obligaciones y derechos de todos los fieles* de los cc. 209-223 —que el CCEO ha incluido en su Tít. I— no es exhaustivo ni sistemático. La anteposición de las *obligaciones* a los *derechos* en el encabezamiento del título se debe al interés de la Iglesia por resaltar la importancia de los deberes, pero no tiene fines sistemáticos. Algún autor ha tratado de clasificar estas prescripciones en torno a los *tria munera Christi*; sin embargo, la imposibilidad de separar perfectamente esa “triple función” de santificar, enseñar y regir, de la que participa la Iglesia, hace que dicha clasificación no siempre resulte clara. Y algo similar ocurre cuando se utilizan otros criterios. De ahí que, para explicar estos deberes y derechos, hayamos optado por seguir el orden con que figuran en el Código, según sus distintos objetos.

3. Deberes y derechos de todos los fieles

a) *Comunión con la Iglesia* (c. 209)

La obligación de los fieles de observar siempre la comunión con la Iglesia, «incluso en su modo de obrar» (c. 209), tiende a asegurar que el estatuto jurídico del bautizado sea plenamente cohe-

rente con el carácter comunitario de la Iglesia, y aparece como su primer deber.

Para cumplir esta obligación, que sobreviene con el bautismo, no basta con «sentirse» miembro de la Iglesia. Es preciso que todas las actuaciones del fiel, tanto en la esfera pública como en la privada, respeten los vínculos de comunión eclesial (cf. c. 205), sin contradecir ni poner en crisis su pertenencia al Pueblo de Dios. Hasta el punto de que si esta obligación fuera gravemente vulnerada, por cometer p. ej. un delito contra la fe o la comunión jerárquica, tendrían que aplicarse las sanciones convenientes, sin excluir la *excomunión*.

La comunión con la Iglesia es el principal criterio de legitimación y el límite fundamental para el ejercicio de todos los deberes y derechos del bautizado (Beyer). Es más, la *communio* es precisamente el *espacio*, teológico y jurídico, en el que se entienden y operan estos derechos (Marzoa). Solo guardando esa comunión, los derechos y obligaciones del fiel —que se tienen *en* la Iglesia, no *frente* a la Iglesia— poseen fuerza y sentido, y su ejercicio contribuye al bien común eclesial. Pero vivir en comunión con la Iglesia constituye para el bautizado no sólo un deber, sino también un derecho. Deber-derecho que preserva el bien más básico para el fiel (comparable al bien de la vida en el ámbito natural), y en el que se sintetizan y del que derivan los principales deberes y derechos del bautizado; todo lo que éstos urgen y tutelan conduce, en definitiva, a proteger y fortalecer la comunión eclesial.

La exhortación a que los fieles cumplan con gran diligencia sus deberes con la Iglesia universal y particular (c. 209 § 2) es un corolario de la obligación anterior, y subraya que observar la comunión eclesial no es algo meramente pasivo, sino que reclama del fiel respuestas positivas: ante todo, cumplir sus deberes —comunes o propios, jurídicos o exclusivamente morales— con la Iglesia.

b) *Santidad de vida y edificación de la Iglesia (c. 210)*

El deber de esforzarse por llevar una vida santa, incrementar la Iglesia y promover su continua santificación es otra forma de expresar las exigencias del canon anterior, puesto que la santidad es la plenitud de la comunión, y participar en la edificación de la Iglesia supone cumplir los deberes con ella.

El fundamento específico de este deber se encuentra en la vocación a la santidad de todos los bautizados; doctrina expuesta con especial vigor en el siglo XX por San Josemaría Escrivá, y que constituye una de las enseñanzas más reiteradas y significativas del Concilio Vaticano II (*vide* IV, 2, a).

Al señalar que la santidad debe ser perseguida por cada uno «según su propia condición», el c. 210 ha de entenderse en sintonía con la doctrina conciliar, y respetando por tanto la enseñanza de que, si bien la santidad no existe en abstracto, sino que es vivida de un modo concreto, según las exigencias de la vocación personal de cada fiel, sin embargo *una sola es la santidad* que se cultiva en cualquier género de vida (cf. LG, 41), y el deber fundamental de tender a ella surge desde el bautismo (cf. LG, 42).

«Todos los fieles, de cualquier condición y estado, están llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el Padre celestial» (LG, 11; cf. Mt 5, 48). Esto no es óbice, sin embargo, para que, aparte del bautismo, existan otros títulos de los que derivan obligaciones especiales en relación con la santidad, como la recepción del orden sagrado (cf. c. 276 § 1) o el concurso de ciertos carismas (cf. c. 573 § 1).

El deber de tender a la santidad — inseparable del empeño por incrementar la Iglesia y promover su continua santificación — es ante todo un *deber moral*: el supremo deber moral del cristiano, por el que se explican gran parte de sus obligaciones y derechos. Únicamente tiene relevancia jurídica en la medida que lo reclame la justicia legal (que exige el cumplimiento de las leyes de la Iglesia) en lo referente a la participación en los medios salvíficos y a la condición de vida y funciones de cada uno.

c) *Apostolado* (c. 211)

Difundir el Evangelio, con el testimonio y de palabra, es un deber y un derecho originario del fiel, anterior a cualquier disposición o mandato de la Jerarquía. En efecto, «la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es vocación al apostolado» (AA, 2): todos los fieles, mediante el bautismo y la confirmación, «son destinados al apostolado por el mismo Señor» (AA, 3; cf. LG, 33).

El apostolado propio de los fieles, como *deber*, está implícito en el canon anterior, y es en sí mismo de índole moral; pero puede tener fuerza jurídica cuando, a la condición de fiel, se añaden otros factores que suponen una relación de justicia, como ocurre con la formación de los hijos en la fe (cf. cc. 226 § 2, 774 § 2, 793 y 872). Pero aunque se tenga fundamentalmente ante Dios, y de acuerdo con los carismas recibidos, la existencia de este deber hace que el *derecho* al apostolado no solo deba ser respetado, sino también favorecido e impulsado. Esto exige, por parte de la Jerarquía, apo-

yarlo, prestarle los necesarios auxilios espirituales, ordenar su ejercicio al bien común de la Iglesia, y vigilar para que se respeten la doctrina y el orden (cf. AA, 24).

El derecho-deber al apostolado puede ejercerse individual o asociadamente; pero siempre en comunión con la Jerarquía y con los demás fieles, como cualquier otro deber o derecho en la Iglesia. «Nada estaría más lejos del verdadero apostolado que una acción anárquica, apartada de la comunión eclesial, de la que obtiene la garantía de eficacia y rectitud» (del Portillo). Aunque esta exigencia de unidad — como advirtió el mismo autor — no implica que toda acción apostólica de los fieles haya de encauzarse en formas y estructuras *confesionalmente* católicas; ni justifica la pretensión, por parte de nadie, de arrogarse un derecho al *monopolio* en campos de apostolado propios de todos los fieles.

d) *Obediencia y diálogo con los Pastores (c. 212)*

Los tres parágrafos del c. 212, así como el canon siguiente, hacen referencia a la relación entre los fieles y la autoridad jerárquica (cf. LG, 37).

Deber de obediencia a los Pastores (c. 212 § 1). Forma parte del deber de comunión (c. 209 § 1), y se fundamenta en la constitución jerárquica de la Iglesia, querida por Dios. Como obligación jurídica, solo es exigible respecto de los Pastores *proprios* (con potestad sobre esos fieles) cuando lo que enseñan o mandan entra en el ámbito legítimo de sus competencias. Fuera de este marco, puede ser frecuente que haya al menos un deber moral de obedecer, aunque no exista una obligación jurídica.

En relación con las enseñanzas del *Magisterio*, tal obligación asume una gradación, según las diversas modalidades recogidas en los cc. 749-754 (*vide* XX, 7). Y en relación con la *potestad de gobierno*, no alcanza a la esfera específicamente privada (*vide infra*: 3, 1), ni a la de los asuntos temporales. La actuación de la Jerarquía en este último ámbito se limita al cumplimiento de su misión magisterial de proponer los principios morales en el orden social y de formar la conciencia de los fieles (*vide* XXXVII, 4, b). Por lo demás, la «obediencia cristiana» que se pide a los fieles en este canon es la obediencia propia de la libertad y responsabilidad de los hijos de Dios, que ni puede ser simplemente mecánica, ni se basa en las virtudes personales de quien manda. Aunque, para facilitar el ejercicio de este deber, la autoridad eclesial ha de cumplir también con responsabilidad su función pastoral. De ahí que, entre otros aspectos, los mandatos de los Pastores hayan de ser «jurídicamente constatables, de tal manera que se dé en ellos la certeza y seguridad que — en bien del obligado a obedecer y de los terceros — el Derecho exige, tanto en relación con la existencia del mandato como con su fuerza vinculante y su contenido» (del Portillo).

Derecho de petición (c. 212 § 2). La potestad de la Jerarquía tiene una esencial misión de servicio (*vide* XV, 1, b); de ahí que forme parte de su cometido no solo mandar lo necesario para el bien común, sino también atender a las necesidades, dificultades o deseos de los fieles, especialmente en relación con su vocación a la santidad y con la vida de la Iglesia.

El derecho de petición puede ejercitarse de palabra o por escrito, individual o colectivamente; y admite una amplia gama de matices, que van desde el diálogo espontáneo hasta la petición de un rescripto (*vide* VII, 4, b y 5). Este derecho comporta al menos el deber de los Pastores de recibir, estudiar y responder en lo posible a las peticiones de los fieles que tienen encomendados; pero no implica la obligación de otorgar lo pedido, salvo que se pida algo a lo que se tiene estricto derecho, en cuyo caso ya no sería una simple petición (Hervada).

Derecho de opinión (c. 212 § 3). Se apoya en el correspondiente derecho natural y, de manera próxima, en la corresponsabilidad de todos los fieles en la misión de la Iglesia. Esto explica que expresar la propia opinión, a la Jerarquía o a los demás fieles, «sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia», pueda constituir también un deber para ellos, según el *conocimiento, competencia y prestigio* que tengan.

Esas tres cualidades, aparte de condicionar el ejercicio de este derecho, determinan efectivamente la existencia de la posible obligación, al menos moral, de expresar la propia opinión; y los Pastores han de tenerlas en cuenta al vivir su deber de valerse del «prudente consejo» de los fieles (cf. LG, 37).

Un límite *absoluto* de este derecho es el marcado por la «integridad de la fe y de las costumbres»: no cabe alegar el derecho de opinión para contradecir al Magisterio auténtico en materia de fe o de moral. Dentro de estos límites, la «utilidad común» y la «dignidad de las personas», en particular la «reverencia hacia los Pastores», son *condiciones* para su recto ejercicio.

Aunque alguna de estas exigencias esté contenida ya en la obligación de observar la comunión con la Iglesia (*vide supra*: 3, a), su mención expresa en el canon aclara aquello que ha de tenerse presente para manifestar la propia opinión de modo constructivo y sin provocar escándalo en los demás fieles.

e) *Recepción de los bienes espirituales de la Iglesia* (c. 213)

El derecho de los fieles «a recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos», es uno de los más básicos; ya

que estos bienes son esenciales para seguir plenamente la vocación a la santidad y para edificar la Iglesia (c. 210; *vide* II, 2, c), y la *distinción* y *ordenación recíproca* entre Jerarquía y pueblo cristiano existe precisamente por razón del ministerio que ha recibido la primera de enseñar, santificar y gobernar a los fieles (*vide* X, 1-2).

El CIC 17 formalizaba ya este derecho (c. 682), aunque atribuyéndolo solo a los laicos y refiriéndolo primordialmente a «los auxilios necesarios para la salvación». Pero el Vaticano II, además de predicarlo de todos los fieles, ha corregido las interpretaciones minimalistas que se dieron de su contenido, enseñando que se extiende no solo a lo indispensable, sino a la recepción *abundante* de esos bienes (cf. LG, 37). Y el c. 213, que sigue casi literalmente lo que señaló el Concilio, ha de entenderse de acuerdo con ese criterio.

Este derecho reclama de la Jerarquía que se organice (*vide* XV, 1, b), en la medida de sus posibilidades, de modo que los fieles puedan recibir la ayuda de los bienes espirituales según sus necesidades, e incluso según su propia vocación. Y engendra deberes de justicia en aquellas personas e instituciones que tengan un vínculo jurídico con los fieles, o que sean los únicos que pueden atenderles en circunstancias especiales (cf., p. ej., cc. 911 § 2 y 986 § 2).

El Código puntualiza en otros lugares las múltiples exigencias que dimanarían de este derecho, particularmente en lo relativo al ministerio de la palabra de Dios (cf., p. ej., cc. 386 § 1, 528 § 1, etc.; *vide* XXI) y a la administración de los sacramentos. En relación con éstos, el c. 843 § 1 recoge el deber general de los Pastores de administrarlos y los requisitos generales que han de cumplir los fieles para recibirlos (*vide* XXIII, 7, c). Pero siempre será necesaria una normativa más específica; pues la situación jurídica del fiel varía con respecto a los siete sacramentos, y de poco servirían los cc. 213 y 843 § 1 si no se detallaran, sobre todo, las obligaciones de los ministros en esta materia (cf., p. ej., cc. 528 § 2, 885 § 1, 912, 918, 980, 986 § 1, etc.). En efecto, es raro que un fiel esté dispuesto, p. ej., a exigir la comunión —que ilegítimamente se le niegue fuera de la Misa—, por la humilde actitud de indignidad personal con que todo fiel debe acercarse a comulgar. «Y mucho menos se encontrarán fieles que estén en disposición de confesarse por decisión de sentencia judicial o de recursos administrativos» (del Portillo).

Aparte de la denegación de estos medios sin un motivo justo, constituyen un abuso contra este derecho las prácticas que retrasen indebidamente la recepción de los sacramentos, que obliguen a recibirlos de formas no determinadas por el Derecho, etc.

f) *Rito y espiritualidad* (c. 214)

El rito y la espiritualidad son dos expresiones importantes del principio de variedad (*vide* X, 1), que pueden ser practicadas individual o colectivamente, y entre las que existe cierta relación.

Derecho al propio rito. Por rito se entiende primordialmente la Iglesia ritual *sui iuris* o autónoma, a la que el fiel queda adscrito desde el momento del bautismo, y a través de la cual guarda la comunión con la Iglesia (*vide* V, 5, c). Todo fiel tiene derecho a dar culto a Dios según las normas de su propio rito, que son las que normalmente le depararán mayor utilidad espiritual; e incluso debe practicarlo y mantenerlo (cf. OE, 4), siempre que ello no le impida recibir la ayuda de los bienes espirituales (cf. c. 213), y mientras no cambie de rito por alguno de los supuestos del c. 112.

Este derecho y obligación pide por eso, como principio informador, constituir estructuras u oficios pastorales para otros ritos donde sea conveniente (cf. OE, 4; c. 383 § 2; *vide* XVII, 5, c). El derecho al propio rito cabe extenderlo también, en algunos aspectos, a las diversas *familias litúrgicas* de Oriente y de Occidente, en la medida que puedan considerarse *propias* del fiel y hayan sido aprobadas por los legítimos Pastores de la Iglesia.

Derecho a la propia espiritualidad. Tiene su raíz última en la vocación universal a la santidad y en la pluralidad de formas en que ésta puede alcanzarse, según los dones que el Espíritu distribuye entre los bautizados. Y exige en primer lugar respetar la libertad de los fieles en lo referente al trato con Dios y a sus expresiones externas: al modo de cultivar las virtudes, de hacer uso de los medios de santificación, de ejercer los carismas personales y actuar apostólicamente; sin encasillar la vida espiritual en moldes rígidos, ni pretender imponer a otros una forma determinada. El único límite de este derecho es el marcado por su conformidad con la doctrina de la Iglesia, cuyo juicio compete a la Jerarquía.

El derecho a la propia espiritualidad explica las normas que tutelan la libertad de los fieles para acceder a los medios de santificación (cf. cc. 239 § 2, 240 § 1, 246 § 4, 923, 991, etc.); y actúa como principio informador de la acción pastoral, que deberá desarrollarse de modo que se respete, facilite y proteja la peculiar forma de vida espiritual de cada fiel, poniendo también en juego todas las posibilidades de pastoral común y peculiar sugeridas por el Concilio, y recogidas luego en el CIC.

g) *Asociación y reunión (c. 215)*

Derecho de asociación. El legislador lo ha sancionado aquí, no en su forma genérica de derecho humano, sino en referencia a los fines eclesiales que puede proponerse el fiel; aspecto desde el cual es un derecho originario del bautizado, que se funda en la naturaleza social del hombre y en el principio de socialidad eclesial.

El derecho de asociación comporta, en primer lugar, la libertad para constituir asociaciones en la Iglesia «para fines de caridad o piedad, o para fomentar la vocación cristiana en el mundo»; es decir, para fines que corresponden a la misión eclesial del fiel en cuanto fiel, y a la esfera de su legítima autonomía. Implica también el derecho a gobernar esas asociaciones según lo establecido en el acto fundacional y en los estatutos; así como la libertad para inscribirse en las ya fundadas (privadas o públicas), que ha de armonizarse con el derecho de admisión que tienen las asociaciones.

Las asociaciones *privadas* de fieles (cc. 321-326) son el marco de aplicación más directa de este derecho. Pero la libertad de asociación incide también, en diverso grado, en la creación y gobierno de las demás entidades asociativas recogidas en el CIC; incluso de las asociaciones *públicas*, que la autoridad eclesiástica puede erigir a partir de una iniciativa privada previa, en las que debe tenerse en cuenta el derecho de inscripción, y en las que se da cierto margen de autonomía (cf. c. 315). El derecho de asociación del fiel actúa, pues, como criterio inspirador de toda la normativa canónica sobre esta materia (*vide* XI).

Además de los fines *específicamente temporales* —ámbito que corresponde regular al ordenamiento secular—, un límite intrínseco de este derecho son las finalidades que suponen una participación en la misión propia de la Jerarquía, que están reservadas a las asociaciones *públicas* de fieles. Y para garantizar la *communio*, toda asociación de fieles ha de mantener la «debida relación» con la autoridad eclesiástica (AA, 19), según el tipo de que se trate.

Derecho de reunión. La libertad de los fieles de congregarse eventualmente, para procurar aquellos fines que pueden perseguir en virtud de su derecho de asociación, tiene el mismo fundamento y límites que este derecho, con las oportunas adaptaciones.

h) *Iniciativas apostólicas (c. 216)*

El derecho a *promover y sostener* iniciativas apostólicas más o menos institucionalizadas (escuelas, hospitales, asilos, editoriales,

voluntariados, etc.) radica en el bautismo, y puede considerarse una concreción del deber-derecho al apostolado (c. 211).

A semejanza del derecho de asociación (c. 215), con el que a menudo confluye, este derecho abarca: el derecho a fundar libremente esas empresas, el derecho a sumarse a ellas, y la libertad estatutaria y de gobierno. Está sujeto a los mismos límites que el derecho de asociación, y exige guardar también la «debi-da relación» con la autoridad eclesiástica. Para que estas iniciativas puedan atribuirse el nombre de *católicas* (que compromete a la Iglesia como institución), deben obtener el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente (cf. cc. 300, 803 § 3, 808).

i) *Educación cristiana (c. 217)*

El derecho a una educación cristiana, que el mismo c. 217 fundamenta y explica desde la llamada que todos reciben «por el bautismo a llevar una vida congruente con la doctrina evangélica», comprende la enseñanza de la doctrina católica a todos los niveles: instrucción fundamental o catequética, predicación, y explicación más profunda del mensaje evangélico (cf. c. 229 § 2).

A estos tres niveles, el derecho a la educación cristiana exige recibir la palabra de la fe «no mutilada, no falsificada, no disminuida, sino completa e integral, en todo su rigor y en todo su vigor» (Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae*, 16.X.1979, n. 30). Y no se limita a la transmisión de unos contenidos puramente teóricos; pues, como señala el c. 217, este derecho incluye la instrucción conveniente «en orden a conseguir la madurez de la persona humana y al mismo tiempo conocer y vivir el misterio de la salvación» (*vide* XXII, 1).

El deber correlativo a este derecho incumbe a toda la comunidad eclesial (cf. cc. 747 § 1, 794 § 1). Pero las obligaciones específicas dependerán de las diversas responsabilidades; destacando en primer lugar las de los padres (cf. c. 226 § 2, 774 § 2, 793 § 1, etc.), y las de la autoridad eclesiástica y los pastores de almas, que, además de auxiliar a los fieles con la palabra de Dios (c. 213), «deben disponer lo necesario para que todos los fieles reciban educación católica» (c. 794 § 2). Estos deberes, y los de las instituciones docentes católicas, etc., se concretan más en el Lib. III del Código.

Existe también un deber genérico de recibir formación cristiana (cf. DH, 14), que puede exigirse jurídicamente en diversos casos; como sucede en la admisión para algunos sacramentos (Eucaristía, orden, etc.), o en la asunción voluntaria de formas de vida o de apostolado que requieran tal formación en determinados grados.

j) *Investigación y opinión en las ciencias sagradas (c. 218)*

Las libertades para investigar y para opinar en las ciencias sagradas se exigen mutuamente, ya que el quehacer investigador supone, por naturaleza, un continuo intercambio de hallazgos y de opiniones.

Sin el respeto de este doble derecho, los estudiosos de estas ciencias no podrían cumplir su cometido, que resulta insustituible para profundizar en la inteligencia de la fe y para ofrecer una sólida educación cristiana. Pero ha de practicarse de forma «justa», sin lesionar el deber de comunión (c. 209 § 1), el derecho de los fieles a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad, u otras exigencias de la Iglesia o de los fieles.

El ejercicio de este derecho —como recuerda expresamente el canon— exige guardar siempre «la debida sumisión al magisterio de la Iglesia», según sus diversas formas de expresión y obligatoriedad. El *disenso*, o actitud pública de oposición a la enseñanza magisterial, «es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios», y «no se puede reconocer como una legítima expresión de la libertad cristiana» (VS, 113). En efecto, es claro que no existe ningún *derecho a disentir* en cuestiones de fe; pero aunque se tratara de enseñanzas no irreformables, oponerse públicamente al magisterio de los Pastores (en lugar de dirigirse directamente a la autoridad responsable, si lo pidiera el caso), acarrearía grandes males espirituales, evidentes sobre todo en el denominado *magisterio paralelo* (cf. CDF, Instr. *Donum veritatis*, 24.V.1990, nn. 28-30). Quienes enseñan disciplinas teológicas en virtud de un mandato de la autoridad (cf. cc. 812, 818) han de destacar por la rectitud de su doctrina (cf. c. 810 § 1). Al mismo tiempo este derecho implica, para cualquiera, la garantía de no ser objeto de sanciones o medidas disciplinares mientras sus opiniones sean conformes con el Magisterio.

Al manifestar la opinión personal en estas disciplinas (forma especial del derecho de opinión en la Iglesia: c. 212 § 3) ha de actuarse, además, «prudentemente»; es decir, según los modos propios de la honradez científica y usando los medios adecuados.

Es evidente que una opinión que puede emitirse sin riesgos en una reunión de peritos o en una revista especializada, puede provocar confusión o escándalo si se expresa ante un auditorio común o en una publicación divulgativa.

k) *Elección del propio estado de vida (c. 219)*

La libertad en la elección de estado es un derecho natural; pero es también un derecho del fiel, pues para el bautizado tiene por

objeto una condición de vida eclesial (*vide* V, 5, c; X, 1), relacionada con su vocación cristiana y su espiritualidad.

Este derecho implica, en primer lugar, que a ningún fiel se le imponga un estado de vida que no haya elegido libremente (cf., p. ej., cc. 643 § 1, 4.º, 1026 y 1103), ni se le obligue a perder el que ya tenía, salvo que haya incurrido en algún delito que prevea este tipo de sanción. Además, exige que a nadie se le impida de manera injusta acceder a un estado. Y, como principio informador, reclama que se facilite a los fieles todo lo que les ayude a reconocer y abrazar su vocación en la Iglesia.

Este derecho no significa, en cambio, que cada uno tenga la incondicionada posibilidad de adquirir el estado que desee. En efecto, no existe un derecho a ser ordenado y a asumir así la condición de clérigo; aunque, en la medida en que se cumplan las condiciones requeridas, haya cierto derecho a pedir el sacramento y a que se atienda debidamente a esa petición (*vide* XXVIII, 3, b y c). Algo parecido sucede con el ingreso a la vida religiosa (*vide* XII, 3, b) o a otro estado en el que exista un derecho de admisión por parte de la Iglesia. En cuanto a la libertad para contraer matrimonio (*vide* XXIX, 3), aunque todo fiel goza de ella (a no ser que esté impedido o haya renunciado a ejercerla), tampoco engendra un incondicionado *ius ad rem*: baste advertir que es necesario que otra persona corresponda con la misma libertad a esa decisión.

1) Buena fama e intimidad (c. 220)

El respeto a la buena fama y a la intimidad son dos exigencias relacionadas entre sí y de Derecho natural; pero se recogen también en el CIC, en forma de deber, por la relevancia que tienen en la vida del Pueblo de Dios y para promover su adecuada tutela.

Respeto a la buena fama. La fama u opinión pública sobre alguien es un bien de gran importancia, próximo a los bienes espirituales (cf. S. Th., II-II, q. 73, a. 2 c y a. 3 c). Si a esto se añade que existe una *buena fama eclesial*, con reflejos específicos, se entiende el interés de la Iglesia por salvaguardarla (Feliciani).

A nadie (Jerarquía, resto de los fieles o cualquier hombre) «le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza» (p. ej., divulgando acusaciones infundadas); solo cuando haya razones *legítimas*, admitidas por el Derecho divino o eclesiástico, es lícito actuar aun cuando ello suponga menoscabo de esa fama.

La tutela de este derecho exige evitar el peligro de infamia, no admitir denuncias anónimas, garantizar el derecho a defenderse de las injurias, etc.; y el

Código provee a todo ello de diversas maneras (cf., p. ej., cc. 1361 § 3, 1455, 1548 § 2, 2.º y 1717), también tipificando la lesión de la buena fama de otros como un delito que obliga a reparar el daño causado (cf. c. 1390). No obstante, excluido el sigilo sacramental, que «es sagrado y no puede ser revelado bajo ningún pretexto» (CCE, 2490; cf. c. 983 § 1; *vide* XXVII, 5), el Derecho divino autoriza a veces a descubrir defectos, faltas o delitos ajenos, cuando esté en juego un bien superior de las personas, de la sociedad civil o de la Iglesia (p. ej., puede ser lícito incoar acciones penales, aunque conlleve publicidad).

Respeto a la intimidad. Abarca el ámbito de la conciencia y la esfera puramente privada de las personas e instituciones; y en la Iglesia adquiere rasgos particulares, por cuanto incluye muchos aspectos de la vida espiritual de los fieles. Nadie puede forzar el *santuario* de la conciencia, que es absolutamente inviolable; solo con el consentimiento deliberado y absolutamente libre es lícito acceder a él. En cuanto a los demás ámbitos de la vida privada, solo pueden indagarse si hay razones *legítimas*, y respetando este derecho (cf., p. ej., c. 642).

m) *Tutela jurídica* (c. 221)

La necesidad de tutelar jurídicamente los derechos es inherente a su concepto, ya que cualquier verdadero derecho exige *dar* a su titular lo que le corresponde, y para la autoridad pública esta obligación implica no solo respetar tales derechos, sino también disponer en lo posible los mecanismos oportunos para su justa tutela, que es parte del bien común (cf. DH, 7).

Los tres párrafos de este canon se fundamentan en el derecho humano a la seguridad jurídica, y están inspirados en los principios directivos 6.º y 7.º para la revisión del CIC, relativos, respectivamente, a la «tutela de los derechos de las personas» y al «procedimiento para la tutela de los derechos subjetivos». Aunque se dirijan primordialmente a los fieles, estas prescripciones competen también a los demás hombres en la medida en que precisen defender sus derechos en la Iglesia (cf., p. ej., c. 1476).

Derecho a la defensa legítima de los propios derechos (c. 221 § 1). Se refiere a la protección de todos los derechos que el ordenamiento canónico reconozca a los fieles; y comporta la posibilidad de reclamarlos legítimamente ante los demás fieles o ante la autoridad eclesiástica, así como la de defenderlos en el foro eclesiástico competente (administrativo o judicial) con arreglo a lo dispuesto por el Derecho (*vide* XXXV, 1).

Derecho a ser juzgado según las normas jurídicas (c. 221 § 2). Los fieles tienen también derecho a que se les juzgue, dado el caso (*vide* XXXV, 2), según las normas jurídicas ya establecidas (procesales y sustantivas), que deben ser aplicadas «con equidad»; es decir, atemperando el rigor de la ley con la misericordia, para que se realice mejor el ideal de justicia (*vide* II, 6).

Legalidad en materia penal (c. 221 § 3). La autoridad eclesiástica solo puede infligir sanciones (*vide* XXXIV) con arreglo a la norma legal; aunque esto no suponga que en la Iglesia estén previstos todos los supuestos de delito y las correspondientes penas anejas (cf. c. 1399).

El Derecho natural obliga a la autoridad a castigar sólo cuando haya razones legítimas y proporcionadas para ello; pero no llega a exigir una formalización exhaustiva de todos los delitos y penas, como pide el principio de legalidad en materia penal (*nullum crimen, nulla poena sine lege*) vigente en la mayoría de los Estados desarrollados. Por otra parte, en los procesos penales debe extremarse el cumplimiento de las exigencias mencionadas en el c. 221 § 2, también en lo que respecta a la *equidad canónica* —que es un deber del juez, más que un derecho del justiciable—, sobre todo al aplicar la sanción (cf. cc. 1343 ss.).

n) *Participación en las necesidades de la Iglesia y justicia social* (c. 222)

Los dos párrafos del c. 222 contemplan prestaciones de índole prevalentemente temporal, y que pueden cumplirse individual o asociadamente.

Obligación de subvenir a las necesidades de la Iglesia (c. 222 § 1). Deriva de la corresponsabilidad de todos los fieles en la misión de la Iglesia, y del derecho nativo de ésta a exigir de sus miembros los bienes que necesita para el cumplimiento de sus fines (cf. c. 1260); en particular, para la digna celebración del culto divino, la honesta sustentación de sus ministros y los otros fines propios, principalmente obras de apostolado y de caridad (cf. PO, 17).

Los fieles cumplen con este deber —el 5.º mandamiento de la Iglesia (cf. CCE, 2043)—, que es también un derecho, normalmente de modo espontáneo (cf. c. 1261 § 1), mediante los donativos, las prestaciones personales u otras iniciativas que lleven a cabo (fundaciones, instituciones pías, etc.). Pero la autoridad eclesiástica puede pedirles además subvenciones, y establecer razonablemente tributos o tasas en ciertos casos (cf. cc. 1262-1264; *vide* XXXIII, 2).

Deber de promover la justicia social y de ayudar a los pobres (c. 222 § 2). Conciernen a todos los hombres; aunque para los bautizados

— que tienen el deber de impregnar el orden temporal con la luz del Evangelio — asumen connotaciones peculiares.

Para promover la justicia en las relaciones socioeconómicas, los fieles han de conocer suficientemente la doctrina social de la Iglesia (un compendio básico se contiene en CCE, 1928-1948 y 2419-2463) y deben esforzarse por aplicarla en el ejercicio de sus propias tareas. En cuanto al deber particular de ayudar a los pobres, los fieles están especialmente obligados a vivirlo, «recordando el mandamiento del Señor» (el precepto de la caridad cristiana), ayudándoles no solo con lo justo, sino también «con sus propios bienes»; y tanto en lo que se refiere a la pobreza material, como a las numerosas formas de pobreza cultural y religiosa (cf. CCE, 2444).

4. Regulación del ejercicio de los derechos (c. 223)

Regulación intrínseca (c. 223 § 1). Al ejercer sus derechos, individualmente o unidos en agrupaciones, los fieles han de tener en cuenta «el bien común de la Iglesia», así como también «los derechos ajenos» y «sus deberes respecto a otros» (jurídicos o simplemente morales), ya que en el Pueblo de Dios ningún derecho puede servir de pretexto para un comportamiento egoísta o individualista.

Bien entendido que el recto ejercicio de los derechos — dentro de sus justos límites (más allá de los cuales dejaría de existir el derecho) y de acuerdo con los anteriores criterios — nada tiene que ver con hacer dejación de ellos.

Regulación extrínseca (c. 223 § 2). Por su parte, a la autoridad eclesial compete regular el ejercicio de los derechos de los fieles «en atención al bien común».

En el cumplimiento de esta tarea, parece razonable que los derechos de este título sean particularmente tutelados y mínimamente restringidos; no solo porque lo pide el principio según el cual la libertad «no debe restringirse sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea» (DH, 7), sino también porque el respeto y promoción de estos derechos, que se refieren a bienes tan básicos para el Pueblo de Dios, contribuye significativamente al bien de los fieles y a la edificación de la Iglesia.

CAPÍTULO X

JERARQUÍA Y DIVERSIDAD EN LA IGLESIA

1. Principio jerárquico y principio de variedad en la constitución de la Iglesia

La imagen de la Iglesia quedaría deformada e incompleta si, a la afirmación de la *igualdad fundamental* de los fieles, cuyas principales consecuencias jurídicas acabamos de estudiar, no se añadiera la consideración de la constitución jerárquica (*principio jerárquico*), y de la *desigualdad de funciones* que deriva de ella.

En la base de esa desigualdad funcional se encuentra la distinción —esencial, y no solo de grado—, que existe por institución divina entre el sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial, que están recíprocamente ordenados el uno al otro. La Iglesia tiene una estructura jerárquica precisamente en orden a la administración de los medios de salvación: aparece como una comunidad sacerdotal *orgánicamente estructurada* (cf. LG, 10-11).

Además, hay que tener en cuenta que la común condición de fiel no se expresa como *uniformidad*, sino que dentro de ella se da una multiforme diversidad, en cuanto a los caminos de santidad y en cuanto a las formas de perseguir el fin de la Iglesia, que no contradice la igualdad fundamental, sino que enriquece la comunión que es la Iglesia (*principio de variedad*).

Las múltiples manifestaciones verdaderas de esa variedad, que suele indicarse hablando de *carismas*, *vocaciones*, *espiritualidades* (cf. c. 214), *condiciones de vida* (cf. c. 219) y *formas de apostolado* (cf. c. 216), no solo son legítimas, sino que se dan "por designio divino" (LG, 32): obedecen a la voluntad fundacional de Cristo y a la acción del Espíritu Santo (Hervada).

El c. 207 distingue, utilizando un criterio diferente en cada uno de sus párrafos, entre *clérigos* y *laicos* (§ 1) y entre los fieles que asumen una peculiar forma de *vida consagrada* y los que no (§

2). En esta lección estudiaremos el fundamento y el sentido de esas distinciones en la vida de la Iglesia.

La doble *tipología* que resulta de la consideración conjunta de los dos §§ del c. 207 —clérigos-laicos / clérigos-laicos-consagrados— es *asimétrica*, porque combina el principio jerárquico y el principio de variedad (algunas de sus manifestaciones), que están en dos planos distintos. El principio jerárquico no es parte del principio de variedad: la desigualdad que deriva *directamente* de la constitución jerárquica de la Iglesia (otra cosa son algunos de sus reflejos *indirectos* en la vida cristiana de los ministros sagrados: p. ej., en cuanto a la "espiritualidad sacerdotal", etc.) no se da en el plano de igualdad de los fieles (no da lugar a *modos de ser fiel*), sino que se refiere a la diferencia esencial entre la función de la Cabeza (Cristo) y la de los demás miembros del Cuerpo que es la Iglesia; la variedad se da, en cambio, *en el plano de la condición de fiel*.

2. Los ministros sagrados o clérigos

"Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el Derecho se denominan también clérigos" (c. 207 § 1). El CIC precisa que un fiel pasa a ser ministro sagrado "mediante el sacramento del orden" (c. 1008), concretamente "por la recepción del diaconado" (c. 266 § 1). Por tanto, el Derecho vigente, modificando la disciplina anterior, vincula la condición de clérigo a la sagrada ordenación: son clérigos exclusivamente quienes han recibido el sacramento del orden en alguno de sus tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado (cf. c. 1009 § 1; *vide* XXVIII, 1).

Se recibe así la doctrina del Concilio Vaticano II que, entre otros aspectos, clarifica los *grados* del sacramento del orden: "el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que desde antiguo son llamados obispos, presbíteros y diáconos" (LG, 28). El M.p. *Ministeria quaedam*, de 15.VIII.1972, suprimió las órdenes de institución eclesiástica (ostiarado, lectorado, exorcistado, acolitado, subdiaconado) y configuró las funciones de lector y acólito, ya no como grados del orden, sino como *ministerios laicales*.

a) *Función eclesial de los ministros sagrados: consagración y misión*

"Cristo el Señor, para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo. En efecto, los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios (...) lleguen a la salvación" (LG, 18). La función propia de los ministros

sagrados en la Iglesia es hacer presente a Cristo, no ya al modo en que todos los fieles, cooperando en pie de igualdad en cuanto a dignidad y acción (cf. c. 208), edifican su Cuerpo, sino ejerciendo la acción específica que corresponde a Cristo, como Cabeza y Pastor, para guiar y apacentar a su grey. Esto requiere en los clérigos una específica *capacitación ontológica* que depende esencialmente de su participación personal en la consagración y misión de Cristo.

"El mismo Cristo es la fuente del ministerio en la Iglesia. Él lo ha instituido, le ha dado autoridad y misión, orientación y finalidad (...) Nadie, ningún individuo ni ninguna comunidad, puede anunciarse a sí mismo el Evangelio (...) Nadie se puede dar a sí mismo el mandato ni la misión de anunciar el Evangelio. El enviado del Señor habla y obra no con autoridad propia, sino en virtud de la autoridad de Cristo; no como miembro de la comunidad, sino hablando a ella en nombre de Cristo. Nadie puede conferirse a sí mismo la gracia: debe ser dada y ofrecida. Eso supone ministros de la gracia, autorizados y habilitados por parte de Cristo" (CCE, 874-875).

La función ministerial no se basa, por tanto, en una mera designación de la comunidad, sino en la *sagrada potestad* de Cristo. Se trata de una *destinación sacramental* a desempeñar en nombre — y los sacerdotes (obispos y presbíteros), en determinadas acciones, también *en persona* — de Cristo Cabeza las funciones sagradas de enseñar, santificar y regir, que cada uno de los ministros desempeña según su propio grado (cf. c. 1008).

"Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (...), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en diverso grado, a diversos sujetos en la Iglesia" (LG, 28). "De Él los obispos y los presbíteros reciben la misión y la facultad (el 'poder sagrado') de actuar *in persona Christi Capitis*; los diáconos las fuerzas para servir al pueblo de Dios en la 'diaconía' de la liturgia, de la palabra y de la caridad, en comunión con el Obispo y su presbiterio (...)" (CCE, 875).

Por la sagrada ordenación, en efecto, se imprime en el sujeto un *carácter* indeleble que lo configura sacramentalmente con Cristo Cabeza (cf. c. 1008). De este modo recibe la capacidad para realizar válidamente los actos ministeriales que exigen la *potestas sacra* (este aspecto de la sagrada potestad se denomina clásicamente *potestad de orden*) y, simultáneamente, esa configuración con Cristo lo hace partícipe de la misión pastoral de Cristo Cabeza.

Así pues, consagración y misión son inseparables: los ministros sagrados son consagrados *para la misión*, que solo ellos están ontológicamente capacita-

dos para realizar, y enviados *en cuanto participes de la consagración*, que solo se recibe en orden a la misión ministerial.

La constitución jerárquica de la Iglesia se asienta sobre el sagrado ministerio, cuya existencia es esencial: sin él la Iglesia no sería la comunidad salvífica, orgánicamente estructurada, instituida por Jesucristo (cf. LG, 10-11). Por eso también los oficios que constituyen el núcleo principal de la organización del gobierno pastoral de la Iglesia los desempeñan ministros sagrados (cf. c. 274 § 1; *vide* XV, 1).

Esta esencialidad del ministerio ordenado es la razón de que el c. 233 se preocupe de recordar que toda la comunidad cristiana —cada uno en el ámbito de sus responsabilidades (cf. PDV, 41)— tiene el deber de fomentar las vocaciones, de modo que haya las suficientes para atender a las necesidades del ministerio sagrado en toda la Iglesia.

b) *Formación de los ministros sagrados*

La gran trascendencia de la misión propia de los clérigos en la vida de la Iglesia exige que los candidatos al orden sagrado sean "formados con una esmerada preparación, a tenor del derecho" (c. 1027); tarea que constituye un deber y un derecho propio y exclusivo de la Iglesia (c. 232).

El Concilio Vaticano II dedicó un decreto (*Optatam totius*) a la formación para el sacerdocio. La disciplina del CIC responde a sus orientaciones, que recogen una tradición multiseccular, con las adaptaciones necesarias a las circunstancias actuales. Además existe, para la Iglesia universal, un Plan Fundamental de Formación Sacerdotal (*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*), cuyas líneas básicas deben seguir los planes de cada Conferencia episcopal y los reglamentos de los seminarios (cf. cc. 242-243). El 25.III.1992 Juan Pablo II publicó la Exh. Ap. *Pastores dabo vobis*, que trata de la *formación de los sacerdotes en la situación actual*. La formación de quienes aspiran al diaconado permanente se rige por las normas dadas por cada Conferencia episcopal (c. 236); la Cong. para los Clérigos publicó el 22.II.1998 unas *Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes*.

La formación sacerdotal se recibe por norma general en centros especialmente erigidos para ese fin: los *seminarios mayores* (cf. cc. 235 ss.), donde se forman durante el tiempo requerido (cf. cc. 235, 250) los jóvenes que se sienten llamados por Dios al sacerdocio y son admitidos por el Obispo, después de comprobar que reúnen las cualidades necesarias (cf. c. 241).

Dirige el seminario el rector, ayudado, si es necesario, por un vicerrector, un ecónomo y los profesores necesarios. Debe haber también al menos un director espiritual, pero queda a salvo el derecho de los alumnos de acudir a otros sacerdotes designados por el Obispo (c. 239; cf. c. 246 § 4; PDV, 68).

Si es posible, cada diócesis debe tener su seminario mayor; si no es así, los alumnos pueden formarse en el seminario de otra diócesis o en uno erigido para varias diócesis (*interdiocesano*) con la aprobación de la Sede Apostólica (c. 237 § 1).

El CIC promueve la continuidad (y la creación) de los *seminarios menores*, que no son centros de formación sacerdotal, pero tampoco simples colegios: además de proporcionar una educación escolar equiparable a la de los centros del mismo nivel en el país, deben estar claramente orientados al cultivo de las vocaciones sacerdotales incipientes (cf. c. 234).

La formación sacerdotal debe integrar armónica y equilibradamente los aspectos *humano, espiritual, pastoral* y *doctrinal* o *intelectual* (cf. OT, 8-20; PDV, 43-59).

La formación *humana* va orientada a alcanzar la debida madurez de los alumnos (c. 244) y a la adquisición de las virtudes humanas (cf. c. 245 § 1); la formación *espiritual* debe fomentar una intensa vida espiritual que ayude a buscar la santidad precisamente en el ejercicio del ministerio, en comunión con el Romano Pontífice, con el propio Obispo y con los hermanos en el sacerdocio (cf. cc. 245-246); la formación *pastoral*, además de orientar toda su vida, movida por la caridad pastoral, con sentido apostólico y misionero (cf. c. 245 § 1), debe instruir a los alumnos específicamente para desempeñar los ministerios de enseñar, santificar y gobernar al pueblo de Dios (cf. cc. 255-257); la formación *intelectual* ha de proporcionar a los alumnos, junto a la cultura general adecuada, un conocimiento amplio y sólido de las disciplinas sagradas, que les permita alimentar su propia fe y anunciar adecuadamente el Evangelio a los hombres de su tiempo (cf. cc. 248-254). El c. 247 § 1 pide explícitamente que se imparta a los alumnos una formación adecuada —que tendrá elementos de todos los aspectos formativos mencionados— como preparación para vivir el celibato, aprendiendo a estimarlo grandemente como un don peculiar de Dios (OT, 10 y PDV, 29, 44 y 50 ofrecen algunas directrices para esta específica formación).

c) *La incardinación*

Todo ministro sagrado debe estar necesariamente *incardinado*, bien en una circunscripción eclesiástica (una diócesis, una circunscripción asimilada a la diócesis o una prelatura personal: *vide* XV, 4), o bien en un instituto de vida consagrada o en una sociedad (*vide* XII) que tenga la facultad de incardinar (cf. c. 265).

Esto evita la existencia —que nunca ha estado admitida— de clérigos *acéfalos* o *vagos*, sin vinculación a un superior propio ni a un servicio ministerial concreto, con el deterioro de la disciplina que eso conlleva.

La incardinación, tras la reforma promovida por el Concilio (cf. CD, 6, 28-29; PO, 10), queda regulada en el CIC como una vinculación jurídica de carácter eminentemente ministerial. Mediante ella el servicio de cada ministro sagrado, que es de suyo universal y participa de la solicitud pastoral por todas las Iglesias, se concreta al ámbito de una determinada comunidad eclesial.

Ello no suprime la universalidad de la misión y de la solicitud de los ministros sagrados (cf. PO, 10). Junto a la conveniencia de flexibilizar las estructuras pastorales y facilitar una mejor distribución del clero, ésa fue la razón principal de la reforma conciliar del instituto de la incardinación, que había visto oscurecerse su sentido genuino a lo largo de los siglos.

Con la ordenación diaconal el clérigo queda incardinado en la circunscripción para cuyo servicio es promovido, o en el instituto o sociedad al que está incorporado definitivamente (c. 266). Esta incardinación *originaria* tiene una natural estabilidad. Sin embargo, puede variar por distintas causas pastorales y mediante diversas fórmulas.

Concretamente el CIC prevé: *a)* que el obispo propio, para utilidad de la Iglesia o por el bien del mismo clérigo, le conceda la *excardinación* para que pueda quedar incardinado en otro lugar donde previamente haya sido aceptado (cc. 267, 269-270); *b)* la *excardinación-incardinación automática* de clérigos legítimamente trasladados para ejercer su ministerio en otra Iglesia particular, una vez transcurrido un tiempo (c. 268 § 1); o de clérigos que, ya ordenados al servicio de una Iglesia particular, se incorporan a un instituto o sociedad (c. 268 § 2); *c)* el acuerdo de "agregación" (*addictio*) de un clérigo a otra Iglesia particular con escasez de clero, permaneciendo su incardinación originaria (c. 271).

d) *Estatuto jurídico de los clérigos*

La destinación a ejercer en la Iglesia la misión pastoral de Cristo Cabeza, y la altísima dignidad de esa misión, proyectan sobre la vida de los ministros sagrados una serie de exigencias que conforman un *estatuto jurídico personal*.

La ordenación, al configurarlos ontológicamente con Cristo en orden al ministerio, confiere a los ministros sagrados una excelsa dignidad, pero no supone un grado superior en la condición de fiel: no pasan a ser *más cristianos* por el hecho de su ordenación. Su dignidad no es de preeminencia en cuanto fieles cristianos, sino de especial destinación al servicio (cf. Mt 20, 28). Corresponde

también, por eso, a los clérigos el estatuto jurídico fundamental de los fieles, aunque *modalizado* en el ejercicio de algunos derechos y deberes por exigencias de su condición.

El CIC dedica un capítulo (cc. 273-289) a los aspectos principales del estatuto jurídico de los clérigos, cuyo contenido se puede sistematizar como sigue.

Capacidades. El c. 274 § 1 establece que solo los clérigos pueden recibir oficios (*vide* XV, 2) cuyo ejercicio requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico (*vide* XIII). Esta capacidad habilita con carácter general a los ordenados para las funciones propias de los ministros sagrados en la Iglesia (cf. c. 129).

Deberes comunes matizados o reforzados por la condición de ministro sagrado. Se trata de algunos deberes comunes a todos los fieles, pero que se urgen *especialmente*, o *por una razón peculiar*, en el caso de los ministros sagrados.

Entre ellos destacan los deberes de obediencia a los legítimos pastores (c. 273); los de fraternidad, comunión y cooperación, especialmente con los otros ministros sagrados (c. 275; cf. c. 280); y el de buscar la santidad, especialmente en el ejercicio de las tareas propias del ministerio pastoral (cf. c. 276 §§ 1 y 2, 1.º, 2.º, 5.º, en los que se encarecen algunos medios fundamentales).

Deberes propios de los clérigos. Hay deberes específicamente vinculados a la condición y misión de los clérigos que consisten en precisos mandatos jurídicos, y otros que se limitan a indicar una línea de conducta que debe ser concretada por el Derecho particular y por la prudencia de cada ministro sagrado. Se trata de exigencias especialmente conectadas con la santidad, disponibilidad y eficacia del ministerio.

El CIC menciona: el deber de *aceptar y cumplir fielmente los encargos* recibidos de su Ordinario (c. 274 § 2); el de *reconocer y fomentar la misión propia de los laicos* en la Iglesia y en el mundo (c. 275 § 2); la obligación de celebrar diariamente la *liturgia de las horas*, y de asistir a los *retiros espirituales* (c. 276 § 2, 3.º-4.º); el deber de *celibato* —peculiar don de Dios orientado a la identificación con Cristo y a la libertad de corazón para servir—, que obliga a observar una perfecta y perpetua continencia y a evitar con prudencia toda relación personal que pudiera ponerla en peligro (c. 277); la dedicación a la *formación permanente* (c. 279); el deber de llevar una vida sencilla y desprendida (c. 282); el deber de *residencia* en su diócesis (c. 283 § 1); el de vestir el *traje eclesiástico* (c. 284; cf. c. 288); y el de fomentar la paz y la justicia entre los hombres (c. 287 § 1).

Derechos propios de los clérigos. Muchos de los deberes indicados implican, en realidad, también los correlativos derechos.

Así, p. ej., el deber de desempeñar fielmente los encargos recibidos implica un derecho a recibir, si nada se opone a ello, una concreta misión pastoral: esa es la razón de la ordenación. Lo mismo cabe decir en general de la disposición de los medios necesarios para cumplir los deberes específicos.

Además, el CIC reconoce expresamente el derecho de los clérigos que ejercen un ministerio a recibir una retribución conveniente y la necesaria asistencia social (c. 281), y a tener un tiempo suficiente de vacaciones anuales (c. 283 § 2).

Derechos modalizados por la condición de clérigo. En el ejercicio de algunos de los derechos y libertades que competen a los clérigos por derecho natural y por su condición de fieles aparecen ciertos matices y limitaciones que son reflejo de su condición.

Así, p. ej., el CIC, siguiendo las disposiciones conciliares, reconoce a los clérigos el derecho natural de asociación, con la limitación de que los fines sean congruentes con la condición clerical —no solo con la fe y la moral—, y con el mandato expreso de abstenerse de toda asociación incompatible con la condición de clérigo o que dificulte el cumplimiento diligente de los encargos pastorales (c. 278 §§ 1 y 3). Se recomienda, en cambio, que los clérigos tengan en gran estima las asociaciones que ayudan a buscar la santidad en el propio ministerio, a vivir la fraternidad sacerdotal y la unión con el Obispo (§ 2).

Congruencia de vida y prohibiciones especiales. La congruencia de vida impone a los clérigos el deber de evitar ciertas actividades que, en principio, formarían parte de ámbitos de libertad personal de los fieles. El CIC establece el deber general de abstenerse de todo lo que desdiga de su estado o, aun no siendo indecoroso, resulte ajeno a él (c. 285 §§ 1-2). Algunos aspectos de ese deber general se concretan en prohibiciones expresas.

Se prohíbe especialmente a los clérigos, salvo licencia o consentimiento de su Ordinario: aceptar cargos públicos con potestad civil (c. 285 § 3; cf. c. 289 § 2); aceptar ciertas obligaciones económicas (c. 285 § 4); ejercer el comercio (c. 286); participar activamente en partidos políticos o en dirección de sindicatos (c. 287 § 2); presentarse voluntarios al servicio militar (c. 289 § 1). Algunas de estas prohibiciones (c. 288), por su naturaleza, no afectan a los diáconos permanentes.

e) *Pérdida de la condición jurídica de clérigo*

La ordenación válida (*vide* XXVIII, 2 y 3, a) imprime carácter (cf. c. 1008) y, por tanto, nunca se anula. Sin embargo, se puede perder la *condición jurídica* de clérigo: a) por sentencia o decreto judicial que declare que la ordenación *fue inválida* (*vide* XXXVI, 3, b); b) por una pena canónica (*dimisión del estado clerical*) legítimamente impuesta (*vide* XXXIV); c) por concesión de la Sede Apostólica, que se otorga por graves causas a los diáconos y solo por gravísimas causas a los presbíteros (c. 290).

En esos casos, el clérigo pierde los derechos propios de la condición clerical, y los oficios, funciones y potestades; y se le prohíbe ejercer la potestad de orden. Asimismo, deja de estar sujeto a los deberes de los clérigos (c. 292). Sin embargo, salvo por invalidez de la ordenación, la pérdida del estado clerical no implica la dispensa de la obligación del celibato, que debe ser concedida por el Romano Pontífice (c. 291).

3. *Los fieles consagrados por la profesión de los consejos evangélicos*

Entre los factores que originan la variedad en la vida cristiana de los fieles, tienen especial relevancia ciertos carismas que han dado lugar a formas estables de vida y apostolado (*vide* XII), fundadas en una *peculiar consagración a Dios*, distinta de la *consagración bautismal* (cf. LG, 10), de la matrimonial (cf. c. 1134) y de la que produce la sagrada ordenación (cf. c. 1008). Algunos fieles, clérigos o no (cf. c. 588 § 1), por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios y contribuyen a la misión salvífica según la manera peculiar que les es propia (c. 207 § 2).

Su *modo peculiar* de contribuir a la misión de la Iglesia, más aún que en los frutos que produce la rica diversidad de carismas y apostolados propios de la vida consagrada (cf. c. 577), radica en el preclaro signo y testimonio que ofrece —a los demás fieles y a todos los hombres— de la presencia de los bienes celestiales ya en este mundo, de la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, y de la futura resurrección. Ese modo de vida constituye, a la vez, una *representación pública de la entrega a la misión salvífica* que el mismo Cristo vivió y propuso a sus discípulos; y proclama de modo visible la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas, la soberanía de Cristo y

la fuerza del Espíritu Santo, que obra maravillas en su Iglesia (cf. LG, 44; c. 573).

En la Exh. Ap. *Vita consecrata*, de 25.III.1996, Juan Pablo II lo explicaba así: "Todos en la Iglesia son consagrados en el bautismo y en la confirmación, pero el ministerio ordenado y la vida consagrada suponen una vocación distinta y una fuerza específica de consagración, en razón de una misión peculiar (...). Los laicos tienen como rasgo peculiar, aunque no exclusivo, el carácter secular; los pastores, el carácter ministerial; y los consagrados, la especial conformación con Cristo virgen, pobre y obediente" (VC, 31). "Los *laicos*, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas. Los *ministros sagrados*, por su parte, son imágenes vivas de Cristo Cabeza y Pastor, que guía a su pueblo en el tiempo del 'ya pero todavía no', a la espera de su venida en la gloria. A la *vida consagrada* se encomienda la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como la meta escatológica a la que todo tiende, el resplandor ante el cual cualquier otra cosa languidece, la infinita belleza, única que puede satisfacer totalmente el corazón humano" (VC, 16).

La modalidad de vida a la que da lugar la consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos es manifestación del *principio de variedad*, no del *principio jerárquico*; sin embargo, es "parte integrante de la vida de la Iglesia, a la que aporta un preciso impulso hacia una mayor coherencia evangélica" (VC, 3). De ahí la afirmación conciliar de que "aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, *pertenece indiscutiblemente a su vida y santidad*" (LG, 44; cc. 207 § 2, 574 § 1).

Juan Pablo II ha glosado en diversas ocasiones esa expresión del Concilio: "Esta expresión —*indiscutiblemente*— significa que ninguna de las turbulencias que puedan sacudir la vida de la Iglesia podrá eliminar la vida consagrada, caracterizada por la profesión de los consejos evangélicos. Este estado de vida permanecerá siempre como elemento esencial de la santidad de la Iglesia" (*Audiencia*, 28.IX.1994). "Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza" (VC, 29). De ahí que todos los fieles deban *apoyar* y *promover* la vida consagrada, aunque Dios llame a ella sólo a algunos (cf. c. 574).

Puesto que dedicaremos una lección específica al régimen jurídico de los *institutos de vida consagrada* (*vide* XII), bastará indicar ahora que el CIC regula la vida consagrada en formas *asociadas*: los institutos religiosos y los institutos seculares (cc. 573-602, 605-730); e incluye en esa regulación otras formas de peculiar consagración

no asociadas: la vida eremítica (c. 603) y el orden de las vírgenes (c. 604).

4. *Los fieles laicos*

Desde la perspectiva de la constitución jerárquica de la Iglesia, se llama *laico* a todo fiel que no ha recibido el sacramento del orden (cf. c. 207 § 1). Pero también se emplea el término para designar una modalidad de fieles cristianos que se distingue, tanto de los ministros sagrados o clérigos, como de los fieles que asumen alguna de las formas canónicas de *vida consagrada* (cf. c. 207 § 2). En este sentido específico, los laicos son los *fieles corrientes*, los bautizados que viven en las circunstancias comunes de la existencia ordinaria en el mundo. Su posición eclesial no se delimita de modo meramente *negativo* —no consiste en "no ser" clérigos, o en "no profesar" los consejos evangélicos—, sino que se caracteriza positivamente por la nota de la *secularidad*, ya que "la índole secular es propia y peculiar de los laicos" (LG, 31; cf. c. 225 § 2). Esa peculiar índole secular —de *saeculum*, siglo, mundo presente— determina la misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo, y da razón de su estatuto jurídico en el Derecho canónico.

a) *La secularidad, índole peculiar de los laicos*

Al señalar precisamente la secularidad como "índole propia" de los fieles laicos, el Concilio Vaticano II indica el rasgo que define su *modo propio* (cf. LG, 31) de buscar la santidad y de participar en la misión evangelizadora de la Iglesia, la *forma* peculiar que asume en los laicos la vocación cristiana.

"La común dignidad bautismal asume en el fiel laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del presbítero, del religioso y de la religiosa. El Concilio Vaticano II ha señalado esta modalidad en la índole secular" (CL, 15). El Concilio describe así esa índole secular: "Corresponde a los laicos, por su vocación propia, buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejada. Es ahí donde son llamados por Dios para que, realizando su función propia, bajo la guía del Evangelio, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a semejanza del fermento, y de esta manera, sobre todo con el testimonio de su vida, iluminando con la fe, la esperanza y la caridad, muestren a Cristo a los demás. Por tanto, a ellos les corresponde de manera especial iluminar y orde-

nar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser y se desarrollen constantemente según Cristo, y sean para alabanza del Creador y Redentor" (LG, 31).

b) *Secularidad y eclesialidad de la vida y misión de los laicos: la "unidad de vida"*

Si la misión específica de los laicos es santificar el mundo "desde dentro", a modo de fermento (cf. LG, 31), la eficacia de su aportación a la misión de la Iglesia dependerá en buena medida de que se mantengan fieles a su *modo de ser cristianos*: la secularidad (cf. c. 225). Y ésta implica: a) que viven *plenamente inmersos en las realidades temporales*; y b) que esa vida es *plenamente cristiana*. A lo primero se opondría concebir la plena asunción de la vocación cristiana por parte de los laicos como incremento de su actividad intraeclesial; a lo segundo, el *secularismo*, el espíritu *mundano* (cf. CL, 2).

Debe evitarse, en primer lugar, el error —que el Sínodo de Obispos sobre los laicos llamó *clericalización* (cf. CL, 23)— de concebir la "promoción del laicado" como si se tratara sobre todo de abrir a los laicos el acceso a funciones y cometidos antes reservados a los clérigos, o de contar más con su colaboración en tareas intraeclesiales. La dedicación de los laicos a las tareas seculares *es dedicación a la misión de la Iglesia*, en la parte que les es propia por su vocación. No existe aquí un dilema: o misión en la Iglesia o misión en el mundo; sino que ambas dimensiones convergen en *unidad de vida* (cf. CL, 17 y 59). Puede decirse, pues, que *toda la vida de los laicos, incluso en sus manifestaciones más terrenas y cotidianas, posee una dimensión eclesial*. Pero, evidentemente, solo si esa vida es *plenamente cristiana*, vivida en comunión con Dios y con la Iglesia, sin ceder a la tentación de *legitimar la indebida separación entre fe y vida* (cf. CL, 2), que constituye "uno de los más graves errores de nuestra época" (GS, 43). *Unidad de vida* significa especialmente —como enseñó con especial fuerza desde 1928 San Josemaría Escrivá— que en la existencia del cristiano no se pueden separar o contraponer los aspectos propios de su condición de cristiano y los de su condición de hombre y ciudadano (*vide* XXXVII, 4).

Lo peculiar de la vocación y misión secular de los laicos no excluye, sin embargo, el papel que les corresponde también en la vida eclesial *ad intra*, en la que todos los fieles participan, cada uno según su condición, preparación y posibilidad. La Iglesia necesita incluso que algunos laicos centren principal o exclusivamente su actividad profesional en tareas de ese tipo (cf. c. 231).

El desempeño de esas funciones y la participación en las diversas actividades internas de la Iglesia (liturgia, catequesis, caridad, administración, consejos,

grupos apostólicos, de oración, etc.), especialmente en la parroquia (cf. CL, 26), no solo no son extraños a los laicos, sino que constituyen una faceta gozosa de su condición de fieles.

c) *El estatuto jurídico de los laicos*

La característica más importante del CIC respecto a los laicos es, sin duda, el cambio de perspectiva que supone la proclamación del *principio de igualdad* y la formalización de la común condición jurídica de fiel, con todos sus derechos y obligaciones (*vide IX*).

Se ha dicho a veces que, en contraste con la revalorización conciliar de la misión de los laicos, el CIC les presta poca atención, mientras que dedica gran número de cánones a los clérigos, a la Jerarquía y a la vida consagrada, como si perdurase una concepción de la Iglesia en la que los laicos no tuvieran más que un papel auxiliar o subalterno. Pero si se tiene en cuenta la índole secular de los laicos, se advierte que el CIC acoge fielmente los rasgos propios de su vocación y misión expuestos en el Concilio. Hay algunas normas —pocas— que se refieren a capacidades y responsabilidades de los laicos en tareas internas de la Iglesia; y nada se dice sobre la mayoría de los aspectos de su vida. Pero ese silencio no es sino manifestación de que la vida cristiana de los laicos, en su mayor parte, se desarrolla en las vicisitudes y circunstancias del mundo —que no son regulables desde el Derecho canónico (*vide XXXVII, 2, b*)—, y ello por su propia vocación, que se reconoce (cf. c. 225) y se sostiene con todos los medios de santificación.

Además, el Código incluye, bajo el título "De las obligaciones y derechos de los fieles laicos", ocho cánones (224-231) que precisan en algunos aspectos su posición jurídica en la Iglesia.

Son cánones de contenido heterogéneo: no todos recogen propiamente deberes y derechos, ya que varios tratan de *capacidades*, o de deberes no jurídicos, sino morales (cf., p. ej., c. 225); algunos recogen deberes, derechos o capacidades no exclusivamente laicales (pero que el CIC explicita por referirse a ámbitos en los que no se había precisado la posición de los laicos: cf., p. ej., cc. 225 § 1; 228; 229 §§ 2-3); otros no afectan a todos los laicos, sino solo a algunos (cf., p. ej., cc. 226; 230 § 1; 231); y, finalmente, algunos tratan aspectos muy circunscritos (p. ej., c. 230), mientras que otros aluden a la parte esencial de la vida y misión de los laicos (cf., p. ej., cc. 225 § 2; 226 § 1).

El contenido de ese título puede sistematizarse en los siguientes apartados:

Apostolado de los laicos. Reiterando y concretando la disposición del c. 211 (*vide IX, 3, c*), el c. 225 § 1 se refiere al deber (moral, no exigible jurídicamente) de hacer apostolado, y reconoce el co-

responsable derecho de los laicos a trabajar apostólicamente, de modo personal o asociándose con otros.

El canon citado funda este deber y derecho de hacer apostolado en el bautismo y en la confirmación (cf. CCE, 900), no en un encargo de la Jerarquía. Se acoge así la doctrina conciliar, que superó una concepción reductiva del apostolado laical como mera cooperación en el apostolado jerárquico (esto no supone que no se dé *también* esa cooperación —cf. LG, 33; AA, 20—; ni excluye el papel que corresponde a los Pastores en la promoción y ordenación del apostolado laical: cf. AA, 24). El apostolado propio de los fieles laicos es inseparable de su secularidad. Resulta imposible, por eso, hacer un elenco de sus manifestaciones (cf. AA, 16), puesto que son tan diversas como las situaciones y vicisitudes de la vida en el mundo. Pero es indudable que la misión de "iluminar y ordenar las realidades temporales" (LG, 31; c. 225 § 2), se ha de ejercer, ante todo, en la vida ordinaria: familia, trabajo, vida social, amistad, etc.

Además de resaltar la dimensión apostólica de la vida cotidiana, el Concilio llamaba a los laicos, precisamente por su índole secular, a asumir su responsabilidad apostólica *especialmente* en aquellos lugares, circunstancias y actividades en los que la Iglesia solo puede ser sal de la tierra a través de ellos (cf. LG, 33); y el c. 225 § 1 se hace eco de esa llamada.

"Hoy, en particular, el compromiso prioritario de la nueva evangelización, que implica a todo el Pueblo de Dios, exige (...) la total recuperación de la conciencia de la índole secular de la misión del laico. Esta empresa abre de par en par a los laicos horizontes inmensos —algunos de ellos todavía por explorar— de compromiso secular en el mundo de la cultura, del arte, del espectáculo, de la investigación científica, del trabajo, de los medios de comunicación, de la política, de la economía, etc., y les pide la genialidad de crear modalidades cada vez más eficaces para que estos ambientes encuentren en Cristo la plenitud de su significado" (EdM, *Premisa*; cf. CL 36 ss.; *vide* XXXVII, 4).

El matrimonio y la familia en la edificación de la Iglesia. El c. 226 se refiere a la misión peculiar de aquellos laicos que, "según su propia vocación, viven en el estado matrimonial". En su caso el deber general de trabajar en la edificación del Pueblo de Dios se realiza de modo especial a través del matrimonio y de la familia, "Iglesia doméstica".

Esto lo harán en primer lugar, aunque no exclusivamente, mediante el cumplimiento fiel del *gravísimo* deber (c. 226) —al que corresponde un derecho, ante la Iglesia y ante el Estado— de procurar la educación cristiana de sus hijos, que constituye el primer apostolado de los padres cristianos, y el primer e insustituible aliento de la evangelización (*vide* XXII, 2).

Libertad en materias temporales. El c. 227 recoge el derecho de los laicos a que se les reconozca, por parte de las autoridades eclesiásticas, la libertad que compete a todos los ciudadanos en los asuntos terrenos. Ese reconocimiento es esencial para que no se coarte el desarrollo de su misión propia (cf. c. 275 § 2).

Las cuestiones temporales tienen su propia autonomía (cf. GS, 36), y no es misión de la Iglesia gobernarlas: en ese aspecto no tiene competencia (*vide* XXXVII, 2, b). Son éstas, precisamente, aquellas actividades en las que la Iglesia *no puede ser sal de la tierra sino a través de los laicos* (cf. LG, 33; c. 225 § 1), de su libre iniciativa y responsabilidad en su misión de iluminar cristianamente esas realidades, ordenándolas según Dios (cf. LG, 31; c. 225 § 2). Pero la autonomía de lo temporal no puede legitimar una quiebra de la unidad de vida. Los cristianos, "en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios" (LG, 36). El propio c. 227 recuerda que, al ejercer su libertad en las cuestiones temporales, los laicos "han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia", que, lógicamente, no propondrá soluciones concretas, sino que se limitará a iluminar las conciencias acerca de los aspectos y dimensiones morales de esas cuestiones. Puesto que en muchos asuntos caben diversas opiniones coherentes con la fe, los fieles laicos deben evitar "presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables" (c. 227; *vide* XXXVII, 4).

Formación doctrinal. El c. 229 § 1 conecta el deber de apostolado con el deber y el derecho de los laicos de adquirir conocimiento de la doctrina cristiana, de acuerdo con la capacidad y condición de cada uno (cf. c. 217). Se sigue de aquí el correlativo deber de los sagrados Pastores de ofrecer y organizar los medios necesarios para esa formación.

Para cumplir la misión de iluminar todas las realidades seculares, evitando la tentación del secularismo, resulta imprescindible una formación que proporcione la capacidad de discernimiento, de *juzgar lo que agrada a Dios* (cf. Rm 12, 2; Ef 5, 10), sin dejarse llevar acríticamente por los criterios de comportamiento imperantes. Se necesita, en particular, un conocimiento exacto y profundo de las verdades de la fe; una recta antropología; la ciencia moral esencial, especialmente sobre las cuestiones más relacionadas con las propias circunstancias; un conocimiento sólido de la doctrina social de la Iglesia. Y todo ello orientado a la formación de la conciencia personal, ya que la coherencia cristiana debe darse en una vida secular presidida por la más amplia libertad de decisión y de acción (cf. c. 227; *vide* XXXVII, 4).

Derechos y capacidades respecto a las ciencias sagradas. El derecho de los laicos a la formación doctrinal se prolonga en el derecho a

recibirla, si se tiene la necesaria preparación intelectual, al más alto nivel en las facultades e institutos eclesiásticos (*vide* XXII, 6), y a obtener los correspondientes grados académicos (c. 229 § 2).

El c. 229 § 3 reconoce, asimismo, a los laicos capacidad para recibir *mandato de enseñar* ciencias sagradas, si cumplen los requisitos de idoneidad establecidos por el Derecho (cf. c. 812; *vide* XXII, 5 *in fine*).

Algunas capacidades en materia litúrgica. El c. 230 recoge tres concretas capacidades en materia litúrgica: *a)* cualquier laico — varón o mujer — puede desempeñar la función de lector y otras (cantor, comentador) en las ceremonias litúrgicas (§ 2); *b)* los laicos *varones* que reúnan las condiciones requeridas pueden ser llamados al *ministerio estable* de lector y acólito (§ 1); *c)* además, el § 3 se refiere al supuesto extraordinario de *suplencia*, por parte de fieles laicos, de algunas funciones de los ministros sagrados.

Esa suplencia — que estudiaremos al tratar de las materias correspondientes (*vide* XXI, 3, b; XXIII, 3; etc.) — solo es lícita en caso de necesidad y si no hay ministros sagrados que puedan realizarlas. La Instrucción *Ecclesiae de mysterio*, de 15.VIII.1997, precisó diversas cuestiones al respecto, con la preocupación — entre otras — de evitar que una indebida generalización de esos supuestos pueda tergiversar la naturaleza del sacerdocio común de los fieles (cf. *Principios teológicos*, n. 2).

Capacidades relativas a otros servicios eclesiales. Quienes reúnan las condiciones de idoneidad pueden recibir aquellos oficios eclesiásticos (cf. cc. 145 ss.; *vide* XV, 2) y encargos que pueden cumplir los laicos (c. 228 § 1). Además, los laicos que se distinguen por su ciencia, prudencia e integridad pueden ser llamados a ayudar como peritos y consejeros a los Pastores de la Iglesia (c. 228 § 2).

Quienes reciben esos encargos tienen el deber de formarse para ejercerlos bien, y tienen derecho a una retribución adecuada, de acuerdo también con la legislación estatal (c. 231).

CAPÍTULO XI

LAS ASOCIACIONES DE FIELES

1. *Las asociaciones de fieles: tipología y normas comunes*

Los fieles pueden unirse en asociaciones para fomentar una vida cristiana más perfecta, promover el culto público o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, como iniciativas de evangelización, de piedad, de caridad o de animación cristiana del orden temporal (cf. c. 298 § 1; c. 215).

El c. 298 § 1 distingue expresamente las asociaciones de fieles de los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, en los que la dinámica asociativa da lugar a realidades eclesiales que no constituyen un puro ejercicio del derecho de asociación, sino que presuponen fenómenos carismáticos especialmente vinculados con la vida y santidad de la Iglesia, y que poseen un régimen jurídico peculiar (*vide* XII).

La regulación de las asociaciones de fieles en el CIC presenta notables diferencias respecto a la del CIC 17, como consecuencia de la formalización del derecho de asociación como derecho fundamental *de los fieles* (*vide* IX, 3, g), reconocido explícitamente por el Concilio Vaticano II tanto a los laicos como a los clérigos (cf. AA, 19 y 24; PO, 8). Esto, unido a la renovada comprensión de la posición activa y corresponsable respecto a la misión de la Iglesia que supone la condición de *fiel* (*vide* IX, 1), amplía notablemente la tipología y el campo de actuación eclesial de las asociaciones.

a) *Tipos de asociaciones*

Para esbozar una tipología elemental de las asociaciones de fieles en el Derecho vigente pueden distinguirse:

Según su vinculación funcional con la autoridad eclesiástica: asociaciones públicas y asociaciones privadas (vide infra: 2).

En el CIC, a diferencia de la regulación anterior, las asociaciones se clasifican atendiendo no solo a los fines, sino principalmente a la diversa vinculación con la Jerarquía que reclaman los fines perseguidos en cada caso; y su régimen jurídico se determina en consecuencia.

Según los fieles que las forman (cf. c. 298 § 1): asociaciones *comunes* (formadas indistintamente por clérigos y laicos), asociaciones *de laicos* (cf. cc. 327 ss.) y asociaciones de *clérigos* (cf. c. 278).

Conviene advertir, no obstante, que todos los asociados forman parte de las asociaciones *en cuanto fieles*, no en virtud de la recíproca complementariedad orgánica entre sacerdocio común y ministerial que es característica de la articulación comunitaria propia de la organización eclesial (vide XV, 4, b).

Según su ámbito de actuación (que determina la competencia de distintas autoridades): asociaciones *diocesanas*, *nacionales* o *internacionales* (que pueden ser también *universales*).

Como regla general, para las asociaciones de ámbito universal o internacional es competente la Santa Sede; para las de ámbito nacional, la conferencia episcopal, y para las de ámbito diocesano, el Obispo diocesano (cf. c. 312).

El CIC menciona, además, dos tipos específicos de asociaciones: asociaciones *clericales* y *órdenes terceras*, caracterizadas respectivamente por su vinculación con el ejercicio del orden sagrado o con un instituto religioso.

Las asociaciones *clericales* no deben confundirse con las asociaciones *de clérigos*: se trata de un tipo especial de asociaciones, siempre *públicas*, que están dirigidas por clérigos, ya que *hacen suyo el ejercicio del orden sagrado*, y que deben ser reconocidas como tales por la autoridad (cf. c. 302). Las tradicionalmente llamadas *órdenes terceras* —aunque pueden recibir otras denominaciones—, se caracterizan porque sus miembros viven en el mundo el espíritu de un instituto religioso, se dedican al apostolado y buscan la perfección cristiana *bajo la alta dirección de ese instituto* (c. 303; cf. cc. 311; 312 § 2; 317 § 2; 320 § 2; 328).

b) *Normas comunes básicas*

Las normas que el CIC llama *comunes* —aplicables indistintamente a cualquier asociación de fieles, por tanto— contienen los aspectos más básicos de la regulación del ejercicio del derecho de asociación en la Iglesia. Entre ellos, destacan los siguientes:

Los fieles tienen libertad para inscribirse en asociaciones (incluso en más de una a la vez: cf. c. 307 § 2), especialmente en las que hayan sido erigidas, recomendadas o alabadas por la autoridad eclesial (c. 298 § 2).

Ser admitido en una asociación es necesario y suficiente para tener los derechos y facultades de los asociados y para participar de los beneficios espirituales concedidos a la asociación (c. 306). Tanto la admisión como la eventual expulsión de un asociado deben tener lugar según las normas del Derecho y de los estatutos (cf. cc. 307-308; para las asociaciones *públicas*, cf. c. 316; para la eventual inscripción de un religioso en una asociación de fieles, cf. c. 307 § 3).

Cada asociación ha de tener unos estatutos que determinen su fin, regulen su gobierno y funcionamiento y establezcan las condiciones para formar parte de ellas (cf. c. 304 § 1).

Se reconoce a las asociaciones de fieles amplia libertad para elegir su nombre, con arreglo a su fin propio y teniendo en cuenta la mentalidad del tiempo y del lugar; pero se prohíbe que utilicen la denominación de "católica" sin el consentimiento expreso de la autoridad eclesiástica (cf. cc. 304 § 2, 300).

Las asociaciones gozan de la potestad de gobernarse, administrarse, dar sus propias normas internas y organizar su actividad con arreglo al Derecho y a sus estatutos (cf. c. 309).

Toda asociación de fieles está sujeta a la vigilancia y al régimen de la autoridad eclesiástica, en los términos y modalidades correspondientes a la naturaleza de cada una (cf. c. 305), como medio de garantizar el mantenimiento de la comunión eclesial en su vida y actuación (cf. cc. 205, 209).

Además de estos aspectos comunes, hay otros extremos del régimen jurídico que se diversifican atendiendo, especialmente, a la distinción entre asociaciones privadas y públicas.

2. Asociaciones privadas y asociaciones públicas

El derecho de asociación comprende no solo la libertad de inscribirse en asociaciones ya existentes (cf. c. 307 § 2), sino también la de crear nuevas asociaciones en la Iglesia y dirigirlas con arreglo a Derecho (cf. cc. 215, 299 § 1).

Las asociaciones creadas por un *acuerdo privado* (que suele llamarse acuerdo o contrato *asociativo*) entre varios fieles (al menos tres: cf. c. 115), para perseguir fines eclesiales de los mencionados en los cc. 215 y 298 § 1, se llaman *privadas*.

Estas asociaciones, por tanto, no son erigidas por la autoridad eclesiástica; y el hecho de que en algún caso sean *alabadas* o *recomendadas* por la autoridad no cambia su naturaleza privada (cf. cc. 299 § 2, 298 § 2).

Sin embargo, algunos de los fines que cabe procurar asociadamente, por su especial conexión con la misión de la Jerarquía de la Iglesia, se sustraen a la iniciativa privada de los fieles y se reservan a la autoridad eclesiástica. Concretamente, sólo la autoridad competente puede erigir asociaciones que se propongan transmitir la doctrina cristiana *en nombre de la Iglesia*, o promover el *culto público*, o que persigan otros fines *reservados por su misma naturaleza* a la autoridad eclesiástica (cf. c. 301 § 1).

En el mismo decreto de erección, la autoridad conferirá la *misión* a esas asociaciones, en la medida en que sea necesaria para llevar a cabo *en nombre de la Iglesia* el fin que se proponen (cf. c. 313).

Además, la autoridad puede tomar la iniciativa para erigir asociaciones que se propongan otros fines no reservados, si considera que la iniciativa privada no basta para proveer adecuadamente a esos fines. Todas las asociaciones *erigidas por la autoridad* de la Iglesia se llaman *públicas* (cf. c. 301 §§ 2-3).

3. *Intervención de la autoridad en la constitución de asociaciones*

La intervención de la autoridad requerida para que una asociación de fieles sea reconocida como tal en la Iglesia es distinta según se trate de asociaciones privadas o públicas.

Las asociaciones privadas se constituyen por iniciativa de los fieles, como hemos dicho, pero necesitan que sus estatutos sean *revisados* por la autoridad eclesiástica (cf. c. 299 § 3).

Esa revisión (*recognitio*) no supone que la autoridad *apruebe*, *confirme* u *otorgue* los estatutos, haciéndolos propios. Consiste simplemente en una comprobación de que nada se opone en ellos (*nihil obstat*) a la doctrina de la Iglesia y a las disposiciones canónicas. Y cabe, naturalmente, que antes de dar el *nihil obstat* se sugiera a los promotores de la asociación algún cambio o aclaración para mejorar los estatutos, para evitar omisiones, etc. La autoridad competente para la revisión de los estatutos depende del ámbito en el que se propone actuar la asociación (cf. c. 312).

Las asociaciones públicas, además de ser *erigidas por decreto de la autoridad* eclesiástica competente (cf. c. 312), necesitan la *aprobación* —no simple revisión— de sus estatutos (cf. c. 314).

La aprobación supone una intervención jurídica más intensa que la simple revisión: no es ya un mero juicio *negativo*, de no contrariedad de los estatutos con la doctrina o con el Derecho, sino un juicio *positivo* sobre su contenido que,

si bien no supone que la autoridad asuma la autoría de los estatutos, requiere valorar la adecuación de los medios y modos de actuación previstos en las normas estatutarias con el fin de la asociación. La autoridad podrá indicar en este proceso modificaciones que deben introducirse en el texto de los estatutos antes de que se conceda la aprobación. También requieren aprobación los posteriores cambios o revisiones de los estatutos (cf. c. 314).

4. La personalidad jurídica de las asociaciones de fieles

Para que una asociación de fieles, además de ser reconocida como tal, tenga *personalidad jurídica* en el ordenamiento canónico (vide V, 6) se requiere una *especial concesión* por decreto de la autoridad (cf. c. 114 § 1).

La autoridad eclesiástica no otorgará personalidad más que a las asociaciones que persigan un fin eclesial *verdaderamente útil* y que, ponderadas todas las circunstancias, pueda preverse que dispondrán de los medios necesarios para llevarlo a cabo (cf. c. 114 § 3).

No puede otorgarse personalidad jurídica a una asociación cuyos estatutos no hayan sido *aprobados* por la autoridad eclesiástica competente (cf. cc. 117, 312); por tanto, las asociaciones *privadas* que deseen tener personalidad deben presentar sus estatutos para aprobación, y no ya para una simple revisión. Esa aprobación, sin embargo, no modificará la naturaleza privada de la asociación (cf. c. 322).

Una vez aprobados sus estatutos, las asociaciones privadas obtienen personalidad jurídica por *decreto formal* de la autoridad (c. 322 § 1; cf. c. 116 § 2), mientras que las públicas la reciben automáticamente, *en virtud del mismo decreto por el que la autoridad las erige* (cf. c. 313).

Puede haber en la Iglesia *asociaciones privadas sin personalidad* (vide V, 7). Éstas, en cuanto tales asociaciones, no pueden ser sujeto de obligaciones y derechos, ya que no poseen la subjetividad unitaria propia de una persona jurídica; sin embargo *sus asociados* pueden realizar ciertos actos jurídicos *conjuntamente*, y hacerse representar en ellos por un mandatario o procurador (cf. c. 310).

5. Régimen jurídico de las asociaciones

a) Gobierno de la actividad social

En el gobierno de la actividad propia de las asociaciones se conjugan —en proporciones distintas según sean públicas o privadas— dos principios fundamentales: la norma común del c. 305, según la cual toda asociación está *sujeta al régimen y a la vigilancia de la autoridad eclesiástica*; y el principio general del Derecho asociativo que reconoce la *autonomía de las asociaciones para gobernarse y actuar conforme a sus estatutos*.

Así, las asociaciones públicas pueden adoptar libremente iniciativas que estén de acuerdo con su carácter; y se rigen conforme a la norma de sus estatutos, aunque siempre bajo la *alta dirección* de la autoridad eclesiástica (cf. c. 315).

"Alta dirección" es una expresión que se utiliza para distinguir esa función del gobierno *directo, inmediato y habitual* de la asociación. Se traducirá, según dispongan los estatutos, en unas u otras facultades concretas de *orientación, control y suplencia*; a las que se añade la función general de *vigilancia* del c. 305.

Las asociaciones privadas las dirigen y gobiernan los fieles conforme a sus estatutos (cf. c. 321). El c. 323 puntualiza que esa amplia autonomía no excluye la sujeción de estas asociaciones a la *vigilancia* de la autoridad, según el c. 305, y también *a su régimen*, que comprende la *coordinación del apostolado* para ordenarlo al bien común y evitar la dispersión de fuerzas.

La indicación de que estas asociaciones están *sujetas al régimen* de la autoridad competente significa simplemente que su autonomía no las hace *exentas* de la jurisdicción del Ordinario; pero están bajo el régimen de la autoridad, no al modo de las asociaciones públicas, sino en aquellos aspectos en que el Ordinario es competente, habida cuenta de la autonomía reconocida en el c. 321.

b) Nombramiento de órganos de gobierno, capellanes y consejeros espirituales

La designación del *presidente* en las asociaciones públicas se hace con arreglo a los estatutos, que pueden disponer que lo nombre libremente la autoridad competente. Si establecieran otro procedimiento de designación, en todo caso corresponderá a la autoridad *confirmar* al elegido o *instituir* al presentado (cf. c. 317 § 1; *vide* XV, 2, c).

Como norma general, el cargo de presidente no puede ser desempeñado por el capellán o asistente eclesiástico. Si la asociación pública no es *clerical* (*vide supra*: 1, a), el presidente puede ser un laico. Cuando la asociación se ordena directamente al apostolado, el hecho de tener algún cargo de dirección en un partido político es causa de *incompatibilidad* jurídica para ser su presidente (cf. c. 317 §§ 3-4).

El nombramiento del *capellán* o *asistente eclesiástico* de una asociación corresponde siempre directamente a la autoridad, que, si lo considera oportuno, oirá antes a los cargos de la asociación (cf. c. 317 § 1; para el caso de asociaciones erigidas por miembros de institutos religiosos, cf. § 2).

Según el c. 318 § 2, la misma autoridad puede también remover de su cargo, con justa causa y conforme a los estatutos, al presidente, después de oír al interesado y a los demás cargos de gobierno de la asociación. Y puede remover asimismo al capellán, siguiendo las normas del CIC para la remoción del titular de un oficio eclesiástico (cf. cc. 192-195; *vide* XV, 2, d). Además, si se dan graves razones que lo exijan, la autoridad puede ir más allá de la función de *alta dirección* que ejerce en circunstancias normales (*vide supra*: 5, a), y designar un *comisario* que gobierne en su nombre la asociación mientras duren las *especiales circunstancias* que motivaron esa medida (cf. c. 518 § 2).

Por su parte, las asociaciones privadas designan libremente al presidente y a los restantes cargos de gobierno, según lo dispongan sus estatutos. Si desean tener un sacerdote como *consejero espiritual* de la asociación —en este caso no está prevista la figura del capellán—, pueden elegirlo libremente entre los sacerdotes que ejercen legítimamente su ministerio en la diócesis, pero el nombramiento debe ser *confirmado* por el Ordinario del lugar (cf. c. 324).

c) *Administración de los bienes de las asociaciones*

En esta materia aparece una de las diferencias más notables en el régimen jurídico de las asociaciones, motivada por la disposición del c. 1257 § 1, según la cual los bienes de las asociaciones públicas son, a todos los efectos jurídicos, bienes eclesiásticos (*vide* XXXIII, 1, c), mientras que no lo son los de las asociaciones privadas.

En consecuencia, las asociaciones públicas llevan su administración con arreglo a las normas codiciales sobre los bienes eclesiásticos y según sus estatutos, que deben ser siempre congruentes con esas normas (cf. c. 1257 § 1). Cada asociación administra sus

bienes bajo la *superior dirección* de la autoridad eclesiástica competente, ante la cual debe rendir cuentas anualmente de la administración, y justificar el empleo de las limosnas y ofrendas recibidas (cf. c. 319).

Las asociaciones privadas, en aplicación del c. 1257 § 2, *administran libremente* sus bienes conforme a los estatutos. Esto no elimina, sin embargo, la función general de vigilancia de la autoridad (c. 305), que en este aspecto se concreta en asegurar que los bienes *no se empleen para finalidades ajenas* a los fines de la asociación (cf. c. 325 § 1).

El c. 325 § 2 dispone, en cambio, que los bienes recibidos como donación o legado para *causas pías* por una asociación privada se administran *bajo la autoridad* del Ordinario del lugar. Esto no supone propiamente una excepción al régimen general de autonomía en la administración de bienes, sino una aplicación directa del régimen especial al que están sujetas todas las *pías voluntades* (cf. c. 1301; *vide* XXXIII, 6).

d) *Extinción de las asociaciones de fieles*

Las asociaciones *dotadas de personalidad jurídica* poseen por naturaleza una *tendencial perpetuidad*; pero pueden extinguirse si son legítimamente *suprimidas* por la autoridad competente o si su actividad *cesa* completamente por espacio de cien años. Si se trata de *personas jurídicas privadas*, pueden extinguirse, además, por haber quedado *disueltas* conforme a sus estatutos, o porque la autoridad competente juzgue que *han dejado de existir* por otras causas previstas en los estatutos (cf. c. 120).

Esa previsión general del Derecho se precisa para las *asociaciones públicas* en el c. 320, que determina las autoridades competentes para suprimir una asociación, a la vez que establece que no se ha de adoptar esa decisión sin oír a su presidente y a los demás oficiales mayores. Y el c. 326 § 1 dispone que las *asociaciones privadas* —tengan o no personalidad jurídica— se extinguen conforme a lo dispuesto en sus estatutos; y pueden también ser suprimidas por la autoridad si su actividad produce grave daño a la doctrina o a la disciplina eclesiástica, o es causa de escándalo para los fieles. La *supresión* de una asociación por decreto es una expresión extrema de la función de vigilancia de la autoridad eclesiástica. Para ser *legítima* (cf. c. 120) debe obedecer a causas objetivas, justas y proporcionadas, y ha de decidirse con arreglo a Derecho (cf., p. ej., c. 50).

Cuando una asociación pública se extingue, el destino de su patrimonio se determina conforme al c. 123, que contiene normas suficientes para proceder aun cuando los estatutos no dispongan

nada al respecto. En cambio el destino de los bienes de una asociación privada en ese caso debe estar determinado necesariamente en los estatutos (cf. c. 326 § 2): ése será uno de los extremos que se comprobarán en su *revisión* (*vide supra*: 3) por parte de la autoridad.

e) *Normas específicas sobre asociaciones de laicos*

Los tres últimos cánones sobre asociaciones (cc. 327-329) dan normas específicas para las asociaciones de laicos que, más que especialidades de régimen jurídico, contienen algunas exhortaciones que perfilan la *mente del legislador* acerca de las posibilidades apostólicas de estas asociaciones y de su adecuado funcionamiento.

Ante todo, se recomienda a los fieles laicos que tengan en gran estima todas las asociaciones que se constituyen para fines espirituales y apostólicos de los enumerados en el c. 298, pero "sobre todo aquellas que tratan de informar de espíritu cristiano el orden temporal, y fomentan así una más íntima unión entre la fe y la vida" (cf. c. 327).

De este modo se subraya el importante papel que pueden desempeñar las asociaciones laicales para impulsar la misión propia de los laicos en la Iglesia, fomentando la *unidad de vida*. Y para ello, se pide a quienes dirigen estas asociaciones (cf. c. 329) que procuren de modo especial que los asociados reciban la debida formación para el apostolado propio de los laicos. Como hemos explicado, esa cuidadosa formación es imprescindible para llevar a cabo genuinamente la misión laical en la Iglesia y en el mundo (*vide X*, 4).

Finalmente, el legislador procura prevenir el riesgo de que la lógica prioridad que cada asociación debe dar a las iniciativas relacionadas con su fin propio pueda redundar en cierta dispersión o *atomización* del apostolado (cf. cc. 311, 323 § 2). Por esta razón el c. 328 pide a los directivos que procuren que cada asociación esté dispuesta a la colaboración con las demás, si resulta conveniente; y, en general, a ayudar de buen grado a las distintas obras cristianas.

Junto a las grandes esperanzas y a los muchos bienes que han suscitado en la Iglesia las asociaciones de laicos (cf. CL, 29), no han faltado algunos motivos de preocupación ante planteamientos y actitudes menos adecuados en el ejercicio del derecho de asociación. Para ayudar a discernir algunos elementos fundamentales de la verdadera aportación que la Iglesia espera de estas asociacio-

nes, Juan Pablo II indicó, en 1988, una serie de "criterios de eclesialidad", o de "autenticidad eclesial": "El primado que se da a la vocación de cada cristiano a la santidad (...) En este sentido, todas las asociaciones de fieles laicos, y cada una de ellas, están llamadas a ser —cada vez más— instrumento de santidad en la Iglesia, favoreciendo y alentando 'una unidad más íntima entre la vida práctica y la fe de sus miembros' (...) La responsabilidad de confesar la fe católica, acogiendo y proclamando la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre, en la obediencia al Magisterio de la Iglesia, que la interpreta auténticamente. Por esta razón, cada asociación de fieles laicos debe ser un lugar en el que se anuncia y se propone la fe, y en el que se educa para practicarla en todo su contenido. El testimonio de una comunión firme y convencida en filial relación con el Papa, centro perpetuo y visible de unidad en la Iglesia universal, (...) y con el Obispo 'principio y fundamento visible de unidad' en la Iglesia particular, y en la 'mutua estima entre todas las formas de apostolado en la Iglesia' (...) La comunión con el Papa y con el Obispo está llamada a expresarse en la leal disponibilidad para acoger sus enseñanzas doctrinales y sus orientaciones pastorales. La comunión eclesial exige, además, el reconocimiento de la legítima pluralidad de las diversas formas asociadas de los fieles laicos en la Iglesia, y, al mismo tiempo, la disponibilidad a la recíproca colaboración. La conformidad y la participación en el 'fin apostólico de la Iglesia', que es 'la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana de su conciencia, de modo que consigan impregnar con el espíritu evangélico las diversas comunidades y ambientes' (...) El comprometerse en una presencia en la sociedad humana, que, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, se ponga al servicio de la dignidad integral del hombre. En este sentido, las asociaciones de fieles laicos deben ser corrientes vivas de participación y de solidaridad, para crear unas condiciones más justas y fraternas en la sociedad" (CL, 30).

CAPÍTULO XII

INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

1. Los institutos de vida consagrada

a) *El concepto codicial de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos*

“La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial” (c. 573 § 1).

Esta descripción sintetiza los principales *elementos teológicos* del concepto de *vida consagrada* que sirve de base al régimen de los institutos que nos disponemos a estudiar.

Según se desprende de este canon: *a)* se trata de una *forma estable de vida* en la Iglesia, que responde a la acción carismática del Espíritu Santo; *b)* se asume en virtud de una específica *consagración* que constituye un *título nuevo y peculiar* (respecto a la consagración bautismal) para la entrega cristiana a la edificación de la Iglesia y a su misión salvífica; *c)* esa consagración se realiza *por la “profesión” de los consejos evangélicos*, que, según la naturaleza del instituto, se realiza mediante *votos* o mediante otros *vínculos sagrados* (cf. c. 573 § 2), no por la simple *vivencia* de esos consejos, que corresponde a todo cristiano (*vide infra*: 2, a); *d)* es un *camino para tender a la perfección de la caridad*, es decir, para realizar *peculiarmente* la llamada universal a la santidad, sirviendo al Reino de Dios; *e)* la *función eclesial peculiar de la vida consagrada* consiste en ser en la Iglesia y para el

mundo *signo preclaro y preanuncio de la gloria celestial*, con un particular testimonio escatológico (*vide X, 3*).

A esos rasgos hay que añadir un elemento *canónico* que, en realidad, está implícito en su calificación como *forma estable* de vida: *el reconocimiento y la configuración jurídica por parte de la autoridad de la Iglesia* (cf. c. 207 § 2), a la que compete “interpretar los consejos evangélicos, regular con leyes su práctica y determinar mediante la aprobación canónica las formas estables de vivirlos” (c. 576; cf. c. 605), así como erigir los institutos de vida consagrada (cf. c. 573 § 2). Esta dimensión canónica será el objeto principal del presente capítulo.

b) *Tipos de institutos de vida consagrada en el CIC*

La primera fuente de la diversidad de institutos existentes en la vida de la Iglesia es la rica variedad de carismas de vida consagrada promovidos por el Espíritu, que dan lugar a manifestaciones peculiares del seguimiento de Cristo mediante la dedicación preferente a unos u otros aspectos de su misión salvífica.

“En la Iglesia hay muchos institutos de vida consagrada, que han recibido dones diversos, según la gracia propia de cada uno: pues siguen más de cerca a Cristo ya cuando ora, ya cuando anuncia el Reino de Dios, ya cuando hace el bien a los hombres, ya cuando convive con ellos en el mundo, aunque cumpliendo siempre la voluntad del Padre” (c. 577).

Además de reconocer esa diversidad carismática, el CIC recoge la evolución de la vida consagrada, especialmente durante el último siglo, *en cuanto a su configuración jurídica*. Desde ese punto de vista, la principal clasificación que establece el Derecho vigente es la que distingue entre *institutos religiosos* e *institutos seculares*.

Esta distinción, basada en las dos *modalidades* que asume la consagración por la profesión de los consejos evangélicos (*vide infra*: 3 y 4), articula la normativa codicial sobre los institutos de vida consagrada, integrada por tres títulos: uno que contiene las *normas comunes* a todos los institutos y otros dos dedicados, respectivamente, a los institutos religiosos y a los institutos seculares.

Inciden también de modo relevante en el régimen jurídico de los institutos otros dos criterios de clasificación: *a)* según asuman o no *el ejercicio del orden sagrado* para el cumplimiento de su fin, de acuerdo con el propósito fundacional o por legítima tradición (cf. c. 588 §§ 2-3), los institutos se califican de *clericales* o *laicales* (en el

sentido del c. 207 § 1: *vide* X, 1); *b*) según sean *erigidos o aprobados por la Sede Apostólica o por un Obispo diocesano*, se habla de institutos de *Derecho pontificio y de Derecho diocesano* (cf. c. 589).

Es menos importante para determinar el régimen jurídico la distinción entre institutos masculinos y femeninos, ya que las normas sobre los institutos y sus miembros “valen igualmente para ambos sexos, a no ser que conste otra cosa por el contexto o por la naturaleza misma de la materia” (c. 606).

c) *Erección, organización jurídica y supresión de institutos*

La *erección canónica* de institutos de vida consagrada, que se lleva a cabo por *decreto formal*, compete exclusivamente a la autoridad eclesiástica. El Obispo diocesano, consultando previamente a la Sede Apostólica, es competente para erigir institutos en el ámbito de su territorio (cf. c. 579).

La necesidad de esa consulta previa se explica sobre todo a la luz de esta advertencia Conciliar: “al fundar nuevos institutos debe valorarse detenidamente su necesidad, o al menos su gran utilidad, y su posibilidad de desarrollo, para que no nazcan institutos inútiles o sin la vitalidad necesaria” (PC, 19).

La *fusión, unión, federación y confederación* de institutos están reservadas a la Sede Apostólica (cf. c. 582), que tiene también la competencia exclusiva para la *supresión* de un instituto (cf. c. 584). Si ha intervenido la Sede Apostólica dando su aprobación a un instituto, cualquier cambio que afecte a lo aprobado debe contar con su licencia previa (cf. c. 582).

Se reserva también en exclusiva a la Sede Apostólica la aprobación de *nuevas formas* de vida consagrada, que no es simplemente la erección de *nuevos institutos* (cf. c. 579) que vivan formas ya aprobadas. Esto no exime, sin embargo a los obispos diocesanos del deber de discernir los nuevos carismas que aparecen en sus diócesis y de ayudar a quienes los promueven a formularlos y tutelarlos por medio de *estatutos*, para que se desarrollen del mejor modo posible (cf. c. 605; cf. VC, 62).

Las autoridades propias de cada instituto son competentes, por su parte, para la erección, unión, cambio y supresión de subdivisiones o *partes* del instituto (cf. cc. 581, 585); así como para la *agregación* de otro instituto al propio, que no equivale a una unión o fusión, sino que tiene efectos puramente espirituales, sin menoscabo de la autonomía canónica del instituto agregado (cf. c. 580).

2. Régimen jurídico de los institutos de vida consagrada: normas comunes

a) La profesión de los consejos evangélicos

La Iglesia considera los *consejos evangélicos* un don divino recibido del Señor, que se conserva siempre en su vida con la gracia de Dios (cf. c. 575; LG, 43; PC, 1). La autoridad eclesiástica es la única competente para interpretarlos, regular su práctica mediante leyes y aprobar las formas estables de vivirlos (cf. c. 576; LG, 45).

Concretamente, según el Derecho vigente, que recoge la tradición de la Iglesia, la peculiar consagración que constituye a un fiel en esa forma estable de vida que se llama *consagrada* se realiza por la *profesión* formal — mediante votos u otros vínculos sagrados (cf. c. 573) — de los *consejos evangélicos* de *castidad, pobreza y obediencia*.

El nombre de “consejos evangélicos” podría aplicarse a todos aquellos aspectos de la doctrina y vida de Cristo que, sin ser “mandamientos” o preceptos, son *integrantes naturales* de la perfección de la caridad cristiana, de la santidad. En cuanto tales, los consejos se dirigen a todos los fieles sin excepción. Por otra parte, aunque podrían enumerarse muchos *consejos* (piénsese en las Bienaventuranzas, en las exhortaciones a la paciencia, a la mortificación, a la oración, a la vigilancia, a la sobriedad, a la diligencia, etc.), solo la *profesión formal* de los consejos determinados por la autoridad de la Iglesia, que han de vivirse según las formas aprobadas por ésta, constituye la *vida consagrada*; por esa razón, cuando el Derecho canónico habla de *consejos evangélicos*, sin más determinaciones, se entiende que se refiere a la *tríada* clásica: *castidad, pobreza y obediencia*. Así lo explica el Catecismo: “Los consejos evangélicos están propuestos en su multiplicidad a todos los discípulos de Cristo. La perfección de la caridad a la cual son llamados todos los fieles implica, para quienes asumen libremente el llamamiento a la vida consagrada, la obligación de practicar la castidad en el celibato por el Reino, la pobreza y la obediencia. La profesión de estos consejos en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia es lo que caracteriza la ‘vida consagrada’ a Dios (cf. LG, 42-43; PC, 1)” (CCE, 915).

Los cánones 598-601 — además de explicar sintéticamente su profundo sentido sobrenatural — determinan el contenido esencial de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, que han de vivirse según las constituciones de cada instituto.

El consejo evangélico de *castidad* implica la obligación de observar *perfecta continencia en el celibato* (cf. c. 599; PC, 12); el de *pobreza*, la asunción de una vida *pobre de hecho* y desprendida de los bienes terrenos, junto con una situación de *dependencia y limitación en el uso y disposición de bienes* (cf. c. 600; PC, 13); y el de

obediencia, el sometimiento de la voluntad a los superiores legítimos cuando mandan con arreglo a las constituciones (cf. c. 601; PC, 14).

b) *La vida fraterna*

La *vida fraterna* según el modo propio de cada instituto, que lleva a sus miembros a unirse en Cristo como en una peculiar familia, y que debe constituir un medio de ayuda mutua entre todos para el cumplimiento de su vocación, es otro elemento propio de la vida consagrada, concretado en exigencias distintas, según el instituto sea religioso o secular. Mediante la comunión fraterna, fundada en la caridad, los miembros han de ser ejemplo de la reconciliación de todos los hombres en Cristo (cf. c. 602; PC, 15).

c) *El patrimonio espiritual del instituto*

El c. 578, recogiendo una de las orientaciones principales del Concilio para la adecuada renovación de la vida consagrada (cf. PC, 2), subraya el deber de conservar fielmente el *patrimonio* del instituto, es decir: su naturaleza, fin, espíritu e índole, *según la mente y el propósito de los fundadores*, confirmados por la autoridad eclesiástica, y sus *sanas tradiciones*. De ahí que el patrimonio espiritual de cada instituto deba ser uno de los contenidos fundamentales de su *Derecho propio* (cf. c. 587 § 1; *vide infra*: 2, d).

La Iglesia reconoce en el carisma propio de cada instituto un don divino (cf. cc. 573 § 1, 574 § 2, 577; etc.), cuya conservación viva y fiel constituye un bien para todo el Pueblo de Dios (cf. PC, 2), del mismo modo que su pérdida o deformación redundaría en un empobrecimiento eclesial.

El mismo c. 578 afirma que ese deber incumbe a *todos*. En efecto, compete a la autoridad eclesiástica “cuidar, en la parte que le corresponde, de que los institutos crezcan y florezcan según el espíritu de sus fundadores y sus sanas tradiciones” (c. 576 *in fine*). Pero la responsabilidad inmediata de custodiar el patrimonio de cada instituto recae sobre sus propios miembros, y especialmente sobre quienes reciben la misión de gobernarlo.

Precisamente por esa razón, los institutos de vida consagrada gozan de la *autonomía* necesaria para gobernarse de modo que su patrimonio se mantenga íntegro (cf. c. 586 § 1; *vide infra*: 2, e).

d) *El Derecho propio de los institutos de vida consagrada*

Además de las normas de Derecho universal –principalmente el CIC– y de Derecho particular que les afecten, en la determinación del régimen jurídico de los institutos de vida consagrada tiene un papel muy relevante el *Derecho propio*, integrado por el *código fundamental* o *constituciones* de cada instituto (cf. c. 587 § 1) y por otras normas, de rango inferior a las constituciones, aprobadas por la competente autoridad del instituto y recogidas en *códigos complementarios* (cf. c. 587 § 4).

El Derecho propio debe ser congruente con las normas de Derecho universal y particular. La Santa Sede, a través de la Congregación competente, dio en 1984 dos decretos que establecían los criterios y procedimientos para que los institutos entonces existentes adaptaran su Derecho propio a las disposiciones del CIC 83, corrigiendo lo que estuviera en contradicción con él y concretando los aspectos que el CIC ha dejado indeterminados para su ulterior desarrollo por las normas propias de cada instituto (así, p. ej., el modo concreto de vivir los tres consejos evangélicos o la vida fraterna: cf. cc. 598-602; etc.).

En las *constituciones* debe recogerse todo lo relativo al *patrimonio espiritual* del instituto (*vide supra*: 2, c), además de las normas *fundamentales* sobre su gobierno y disciplina y sobre la incorporación y formación de sus miembros; y debe determinarse asimismo el objeto propio de los *vínculos sagrados* mediante los cuales los miembros profesan los consejos evangélicos (cf. c. 587 § 1).

Precisamente por su carácter *fundamental*, las constituciones requieren la aprobación de la autoridad eclesiástica competente (cf. cc. 589, 593), y no pueden modificarse sin su consentimiento (cf. c. 587 § 2). Las normas de los códigos complementarios, en cambio, requieren por su misma finalidad frecuentes adaptaciones a las circunstancias concretas. Por ello, tanto el establecimiento como la modificación de estas normas corresponden a las autoridades competentes del instituto, sin necesidad de intervención de la autoridad eclesiástica (cf. c. 587 § 4).

e) *El gobierno de los institutos*

En esta materia es preciso diferenciar las atribuciones de la autoridad eclesiástica y de las autoridades propias de los institutos (superiores y capítulos o consejos: cf. cc. 617-633; 716-717). Hay que distinguir, asimismo, la *potestad de régimen externa*, por la que las autoridades eclesiásticas competentes disponen lo necesario para la armónica inserción de la vida y actividad de los institutos

en el conjunto de la vida eclesial; y la *potestad interna*, por la que cada instituto se rige con arreglo a su Derecho propio.

En efecto, el c. 586 reconoce a cada instituto —y manda que los ordinarios del lugar la conserven y defiendan— una *justa autonomía* de vida, sobre todo en lo que se refiere al gobierno, para que tengan su propia disciplina y puedan conservar íntegro su patrimonio (*vide supra*: 2, c). Esa justa autonomía de los institutos de vida consagrada se compagina con la sujeción, en los términos establecidos por el Derecho, a las autoridades eclesiásticas competentes.

En primer lugar, *todo instituto de vida consagrada*, sea de Derecho pontificio o diocesano (cf. c. 589), está sujeto “de modo peculiar” a la autoridad suprema, “precisamente por dedicarse de una manera especial al servicio de Dios y de toda la Iglesia” (c. 590 § 1). Y cada uno de sus miembros está obligado “a obedecer al Sumo Pontífice como a su Superior supremo”, es decir, no solo por el deber común de obediencia que tienen todos los fieles (cf. c. 212 § 1), sino “también en virtud del vínculo sagrado de obediencia”, por el que se obligan a obedecer a los superiores de su instituto (cf. c. 590 § 2).

La suprema potestad del Romano Pontífice —y del Colegio episcopal con él— sobre los institutos y sobre sus miembros es, por tanto, *externa e interna*.

Además, los *institutos de Derecho pontificio* (cf. c. 589), sin perjuicio de la autonomía que les reconoce el c. 586, “dependen inmediata y exclusivamente de la Sede Apostólica en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina” (c. 593; cf. c. 592). Así pues, la Santa Sede (sobre todo a través de la Congregación de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica) es la autoridad competente para ejercer la potestad *externa* de jurisdicción sobre las cuestiones relativas al *régimen interno* (no actúa, por tanto, al modo de un Superior propio del instituto).

Esto no excluye que la *actividad externa* de dichos institutos esté sometida también al régimen de los ordinarios de las diócesis en las materias de su competencia, que son numerosas según el Derecho vigente, y especialmente en cuanto al apostolado externo (cf. cc. 678-683). El c. 591 se refiere a la antigua figura de la *exención*, que ha sido profundamente modificada (cf. LG, 45). A diferencia de la normativa anterior, que declaraba a los *regulares*, sus casas e iglesias exentos de la jurisdicción del Obispo diocesano, salvo en lo expresamente dispuesto por el Derecho (cf. c. 615 CIC 17), el CIC establece como norma que no hay institutos de suyo exentos. No obstante, “para proveer mejor al bien de los institutos y a las necesidades del apostolado”, el Romano Pontífice, en virtud de su primado, puede “eximirlos del régimen de los ordinarios del lugar y

someterlos exclusivamente a sí mismo o a otra autoridad". A la luz de los textos conciliares que determinan su naturaleza actual (cf. CD, 35, 3.º-4.º, desarrollado por el M.p. *Ecclesiae Sanctae*, 23-26), "cabe decir, con toda razón, que el concepto y contenido de la exención ha sufrido un considerable cambio. Antes era una pieza clave sobre la que giraba buena parte del derecho de religiosos"; en cambio, en el Derecho vigente "la exención se refiere primordialmente al orden interno de los institutos, mientras que amplias esferas de la actividad pública quedan siempre sometidas a la jurisdicción del Ordinario del lugar" (Rincón-Pérez).

Por su parte, los *institutos de Derecho diocesano* (cf. c. 589) están "bajo el especial cuidado" del Obispo diocesano, que ejerce con carácter general –tanto para la actividad externa como para el régimen interior (cf. c. 595)– la *potestad externa* sobre ellos, quedando a salvo su autonomía interna (cf. c. 584).

Y, finalmente, por lo que se refiere a la *potestad interna*, el c. 596 indica que los superiores y capítulos de los institutos tienen sobre sus miembros "la potestad determinada por el Derecho universal y las constituciones".

A diferencia del CIC 17, que empleaba la denominación tradicional de potestad *dominativa*, el c. 596 § 1 no da nombre a la potestad interna que se ejerce en los institutos religiosos, aunque la distingue de la *potestad de jurisdicción* al decir en el § 2 que los superiores de institutos religiosos clericales de Derecho pontificio tienen, además de la indicada en el § 1, *potestad eclesiástica de régimen* (cf. c. 134 § 1; vide XIV, 2, a). Sin entrar a resolver la discusión doctrinal sobre la naturaleza de la potestad interna de los institutos, que subyace a esta distinción, el § 3 del c. 596 establece que se aplican a esa potestad las prescripciones de los cc. 131, 133 y 137-144 (es decir, la distinción entre potestad ordinaria y delegada, propia y vicaria, y el régimen de *delegación de la potestad ejecutiva*, de *extinción de la potestad ordinaria* y de *suplencia de potestad*: vide XIV).

f) Admisión y formación de los miembros

El c. 597 establece los requisitos generales para que un fiel pueda ejercer eficazmente la libertad de incorporarse a un instituto de vida consagrada (cf. c. 573 § 2), y para que el instituto pueda admitirlo: a) ser católico; b) estar movido por recta intención; c) tener las cualidades exigidas por el Derecho universal y por el Derecho propio; d) no tener impedimentos; e) recibir la adecuada preparación.

Estas normas básicas se concretan más en los cánones dedicados a la admisión, formación e incorporación de los miembros de

institutos religiosos y de institutos seculares; y en el Derecho propio de cada instituto.

3. *Los institutos religiosos*

El régimen específico de los institutos religiosos se regula detalladamente en el CIC (cf. cc. 607-709), y algunas de sus normas se aplican también, con las adaptaciones necesarias, a los institutos seculares y a las sociedades de vida apostólica. Aquí trataremos solamente de algunos aspectos que faciliten un conocimiento básico de los rasgos característicos de estos institutos de vida consagrada.

a) *Concepto y rasgos específicos*

El c. 607, después de caracterizar teológicamente la vida religiosa en su § 1, recoge en los párrafos sucesivos el concepto de instituto religioso y sus rasgos canónicos fundamentales: "Un instituto religioso es una sociedad en la que los miembros, según el Derecho propio, emiten votos públicos perpetuos, o temporales, pero que han de renovarse al cumplirse el plazo, y viven vida fraterna en común" (§ 2). "El testimonio público que han de dar los religiosos (...) lleva consigo aquella separación del mundo que es propia de la índole y finalidad de cada instituto" (§ 3).

Son, por tanto, rasgos específicos de los institutos religiosos:

La profesión de los consejos evangélicos mediante votos (no mediante otros vínculos sagrados: cf. cc. 573 § 2, 1191 § 1); y concretamente mediante *votos públicos* (cf. c. 654), es decir, recibidos *en nombre de la Iglesia* por el superior legítimo (cf. c. 1192 § 1).

La vida fraterna (cf. c. 602) concretada como *vida en comunidad* en una *casa religiosa* (cf. c. 665) legítimamente erigida (cf. cc. 608-616).

La "*separatio a mundo*" (cf. PC, 5; LG, 46), que está intrínsecamente vinculada al testimonio escatológico propio de la vida religiosa (cf. LG, 44; *vide* X, 3), y que se concreta con matices diversos según la índole y finalidad del instituto (p. ej., tendrá manifestaciones distintas en un instituto de vida puramente contemplativa que en otro dedicado a la enseñanza).

b) *Admisión, formación e incorporación de los miembros*

Los cc. 641-653 regulan el *noviciado*, período con el que “comienza la vida en el instituto” (c. 646), normalmente —salvo legítima excepción— en una casa destinada a esa finalidad específica (cf. c. 647).

El noviciado debe durar al menos doce meses y no más de dos años (cf. c. 648). Tiene por finalidad que los novicios —bajo la dirección de un *maestro de novicios*, ayudado por otros religiosos (cf. cc. 650-652)— conozcan mejor la vocación divina propia del instituto y conformen la mente y el corazón con su espíritu, prueben su modo de vida, reciban la necesaria formación y, a la vez, puedan ser bien conocidos y probados en su intención y en su idoneidad (cf. cc. 646, 652). No puede ser admitido válidamente al noviciado un candidato que no reúna los requisitos mínimos de edad y libertad establecidos por el c. 643 (cf. cc. 644-645); pero, además, los superiores deben velar cuidadosamente para que los candidatos tengan las necesarias condiciones positivas de salud, carácter y madurez (cf. c. 642).

Al terminar el noviciado, el novicio debe ser admitido a la *profesión*, si es considerado idóneo (cf. c. 653 § 2).

De lo contrario, debe ser despedido; o, si quedan dudas sobre su idoneidad, puede concedérsele una prórroga del noviciado por un máximo de seis meses (cf. c. 653 § 2). El novicio también puede abandonar libremente el noviciado o ser despedido antes de que transcurra el periodo (cf. § 1).

Por la *profesión religiosa* los miembros *abrazan los tres consejos evangélicos* con votos públicos, *se consagran a Dios* por ministerio de la Iglesia y *se incorporan al instituto* (cf. c. 654).

El CIC ha simplificado notablemente la disciplina de la profesión religiosa (cf. cc. 654-658) respecto al Derecho anterior. Las normas fundamentales son: a) La *profesión temporal* se hará por el tiempo establecido en el Derecho propio, que *no podrá ser inferior a tres años ni superior a seis*. Una vez transcurrido ese tiempo, el religioso debe ser admitido a la *profesión perpetua*; o, si no se le considera idóneo, debe dejar el instituto (por excepción, se le puede prorrogar el tiempo de votos temporales, de modo que esa etapa dure en total un máximo de nueve años). b) Para la validez de la *profesión temporal* deben cumplirse los requisitos siguientes: edad mínima de 18 años; noviciado válido; admisión libre a la profesión por las autoridades del instituto; libertad del novicio y recepción de la profesión por el superior legítimo. c) Para la validez de la *profesión perpetua* se requiere —además de la libertad del religioso y las necesarias intervenciones de las autoridades del instituto, como en la temporal— la edad mínima de 21 años y haber sido profeso temporal al menos tres años.

Con la incorporación al instituto mediante la profesión, los miembros adquieren los deberes y derechos determinados por el Derecho universal y por el Derecho propio, ya sea durante el tiempo de profesión temporal o perpetuamente (cf. c. 654).

El CIC regula, en los cc. 684-704 la *separación del instituto* de religiosos profesos, precisando sus causas, sus procedimientos, las autoridades competentes para intervenir en cada caso y los efectos jurídicos de los diversos supuestos, que son: el *tránsito* a otro instituto o a una sociedad de vida apostólica; la *salida* – voluntaria o impuesta, según los casos –, bien al cumplirse el tiempo de votos temporales, bien por *exclaustración* (que es siempre temporal), o bien por *indulto de salida* del instituto (*secularización*), que no debe ser solicitado por un profeso de votos perpetuos si no es por *causas gravísimas*, consideradas en la presencia de Dios (cf. c. 691 § 1); y la *expulsión*, que puede ser *automática*, en los casos previstos por el c. 695, o *impuesta* después de un proceso por causas graves, externas, imputables y jurídicamente comprobadas (cf. c. 696).

c) *Deberes y derechos de los institutos y de sus miembros*

El Derecho universal determina algunos deberes y derechos de los institutos y de sus miembros que están especialmente relacionados con la custodia de la identidad de la vida religiosa y, en consecuencia, con su eficacia propia en la vida de la Iglesia.

Fidelidad a la vocación. La principal obligación de los institutos, en cuanto a la vida religiosa de sus miembros, es proporcionarles “todos los medios necesarios, según las constituciones, para alcanzar el fin de su vocación” (cf. c. 670). Por su parte, los religiosos deben ser fieles a esa vocación, teniendo “como regla suprema de su vida el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio y se expresa en las constituciones de su instituto” (cf. c. 662).

Vida espiritual. Para alcanzar el fin de su vocación, y ofrecer a la Iglesia y al mundo el testimonio de la fidelidad de su vida consagrada – que es su primer y fundamental apostolado (cf. c. 673) –, los religiosos han de cultivar una profunda vida espiritual.

El CIC precisa los medios principales para ello: la contemplación, el trato personal con Dios en la sagrada Escritura, en la oración, en la Eucaristía, y en la celebración de la liturgia de las horas, y la devoción mariana, también mediante el Rosario. Parte imprescindible de ese empeño será la búsqueda habitual de la conversión del alma, mediante los retiros espirituales, el examen de conciencia y la confesión frecuente (cf. cc. 663-664).

Vida común en la propia casa religiosa. Los religiosos deben hacer vida en común en su propia casa religiosa, de la que no deben ausentarse sin licencia del Superior (cf. c. 665).

Evitar las ocasiones nocivas para la vocación. El c. 666 enuncia el deber general —tanto de los religiosos como de los institutos— de evitar toda ocasión nociva para la propia vocación o que pueda poner en peligro la castidad de una persona consagrada; y, en relación con él, el deber específico de *discreción* —es decir, *discernimiento*— en el uso de los medios de comunicación social.

Clausura. En toda casa religiosa debe observarse la *clausura*, es decir, la norma que prohíbe o limita, según el carácter y la misión de cada instituto, la salida de los religiosos y la entrada de otras personas a la casa religiosa o a la parte exclusivamente reservada a la comunidad (llamada también “clausura”).

La ley de la clausura ha experimentado diversos cambios a lo largo de su historia. La disciplina vigente (cf. c. 667) consiste en que, incluso en el caso de institutos dedicados a la vida apostólica, al menos una parte de la casa debe quedar exclusivamente reservada a los religiosos de la comunidad. La clausura será más estricta en los monasterios —tanto masculinos como femeninos— de vida contemplativa. En los monasterios de monjas de vida exclusivamente contemplativa ha de observarse la *clausura papal*, es decir, según las normas dadas por la Santa Sede, que actualmente se contienen en la Instr. *Verbi sponsa*, de 13.V.1999. Según el c. 667 § 4, el Obispo diocesano tiene la facultad de entrar, con *justa causa*, en la clausura de los monasterios de monjas que existan en su diócesis; y, con *causa grave* y consentimiento de la Abadesa, puede permitir la entrada de otras personas o la salida de las monjas durante el tiempo estrictamente necesario.

Desprendimiento de los bienes temporales. Los religiosos deben vivir desprendidos *efectivamente* de los bienes materiales, y ese desprendimiento se concreta en los deberes y limitaciones establecidos por el c. 668 y por las constituciones de cada instituto, que determinan el modo de observar el voto de pobreza para sus miembros. También existen precisas indicaciones y normas para la adquisición y administración de bienes temporales por parte de los institutos (cf. cc. 634-640).

Hábito religioso. El c. 669 dispone que los religiosos deben llevar el hábito que determine el Derecho propio de su instituto, como signo de su consagración y testimonio de pobreza. Si se trata de clérigos de un instituto que no tiene hábito propio, deben vestir el *traje clerical* con arreglo al c. 284.

Licencia para aceptar cargos externos. Como consecuencia de su plena dedicación a las obras propias del instituto, los religiosos no deben aceptar cargos u oficios fuera de él — p. ej., encargos diocesanos, parroquiales, de asociaciones — sin licencia de su Superior (cf. c. 671).

Formación permanente. Aunque el CIC regula aparte esta materia, puede incluirse también entre los deberes y derechos de los institutos y de sus miembros la *formación permanente* (cc. 659-661).

Otras obligaciones. El c. 672 declara aplicables a los religiosos ciertas normas que contienen deberes y prohibiciones especiales ya expresados para los clérigos (*vide X, 2, d*).

Se trata de los deberes de perfecta continencia y de prudencia en el trato con personas que pudieran ponerla en peligro o causar escándalo (c. 277); de abstención de todo lo extraño a su estado, con expresa prohibición de ejercer cargos públicos con potestad civil y de desarrollar sin licencia ciertas actividades económicas, entre ellas el comercio (cf. cc. 285-286 y 1392); de promover la paz, con la prohibición de participar activamente en partidos políticos o en la dirección de sindicatos (cf. c. 287). A los religiosos clérigos les afecta además el deber de formación sacerdotal permanente (cf. c. 279 § 2).

d) *Apostolado de los institutos religiosos*

En cuanto al apostolado de los institutos, conviene sintetizar aquí al menos los grandes principios vertebradores de su regulación jurídica, que constituye una novedad en el CIC.

Ante todo, a modo de pórtico, se recuerda que la principal eficacia del apostolado de los institutos religiosos reside en el testimonio de la vida consagrada (*vide X, 3*), que ha de fomentarse con la oración y la penitencia (c. 673).

Esa profunda convicción de la Iglesia da razón del aprecio y valoración de los frutos eclesiales y apostólicos de la vida enteramente contemplativa que se expresa en el c. 674 (cf. LG, 46, PC, 7); hasta tal punto que el mismo canon prohíbe que se recurra a los religiosos de vida exclusivamente contemplativa para que colaboren en ministerios pastorales, "aun cuando sea urgente la necesidad de un apostolado de acción". La misma persuasión se manifiesta en el primer canon referido a los institutos dedicados a obras apostólicas: "la actividad apostólica ha de brotar siempre de la unión íntima con Dios, y a la vez confirmarla y fomentarla" (c. 675 § 2); y en la norma que recuerda que el servicio de los institutos laicales a la Iglesia y a los hombres mediante las obras de misericordia exige, ante todo, "permanecer con fidelidad en la gracia de su vocación" (cf. c. 676).

Para los institutos dedicados a obras apostólicas, es principio fundamental que esa actividad *forma parte de su propia naturaleza*, por lo que sus miembros deben llenar toda su vida de espíritu apostólico, e informar todo su apostolado de espíritu religioso (cf. c. 675 § 1).

Se recuerda también el principio de *comunidad*: todo apostolado que se realiza en nombre de la Iglesia y por su mandato debe llevarse a cabo en comunión con ella (cf. c. 675 § 3). Este principio se concreta, entre otras manifestaciones, en diversas normas de *coordinación*, que se establecen en los restantes cánones dedicados a esta materia.

En efecto, los cc. 667-683 dan normas concretas sobre los ámbitos de autonomía y responsabilidad que corresponden a los superiores religiosos en la dirección de la actividad apostólica conforme a la índole y finalidad de cada instituto, los ámbitos de sujeción al Obispo diocesano en el apostolado externo, la coordinación apostólica en el ámbito de la diócesis, y la colaboración de religiosos en oficios pastorales diocesanos.

4. Los institutos seculares

a) *Concepto y rasgos específicos*

La segunda especie que el CIC distingue, dentro del género de los institutos de vida consagrada, es la de instituto secular, figura introducida en el Derecho de la Iglesia por la Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*, de 2.II.1947. "Un instituto secular es un instituto de vida consagrada en el cual los fieles, viviendo en el mundo, aspiran a la perfección de la caridad y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él" (c. 710).

Estos institutos comparten, por tanto, los rasgos generales de los institutos de vida consagrada, y se rigen por las *normas comunes* que hemos explicado (*vide supra*: 2). A la vez, poseen sus rasgos específicos, que los distinguen de los institutos religiosos:

Sus miembros abrazan los consejos evangélicos mediante los vínculos sagrados dispuestos por las constituciones (cf. c. 712), y no necesariamente mediante *votos públicos* (pueden ser votos privados, promesas, etc.).

La vida fraterna se concreta del modo dispuesto por las constituciones, y no implica necesariamente para sus miembros la vida en comunidad en una casa del instituto (cf. cc. 714, 716).

Ni los institutos ni sus miembros hacen suya la "separatio a mundo" característica de los institutos religiosos (cf. c. 607 § 3); por el contrario, esta modalidad de la vida consagrada se caracteriza por la nota de *secularidad*, en los términos descritos por el c. 713.

Naturalmente, la *secularidad* caracteriza a estos institutos *dentro de* la vida consagrada —se le suele llamar *secularidad consagrada*, o *consagración secular*—, no *respecto a* la vida consagrada: no se trata simplemente de la *índole secular* propia de los fieles laicos (*vide X, 4, a*).

b) Régimen jurídico

Las normas específicas sobre los institutos seculares tratan con brevedad de otros diversos aspectos de su régimen jurídico (cf. cc. 715-730), remitiéndose en buena medida al Derecho propio y, en algunas cuestiones, a las normas dadas sobre las materias respectivas para los institutos religiosos.

Las materias a las que hacen referencia esos cánones son: *la dependencia del Obispo diocesano de los miembros* clérigos, según estén incardinados en la diócesis o en el instituto (c. 715); *el gobierno de los institutos* y la *participación activa* de todos los miembros, que se rigen por las constituciones (cc. 716-717); *la administración de bienes*, que sigue las normas del Libro V del CIC y el Derecho propio (c. 718); *los medios espirituales* que deben sustentar la fidelidad a la vocación y la acción apostólica (c. 719); *la admisión, formación e incorporación de miembros*, tanto temporal como definitiva, que se regula con más detalle en el CIC y debe desarrollarse en el Derecho propio (cf. cc. 720-725); *la posibilidad de asociar al instituto a otros fieles* que participen en su misión y espíritu sin ser miembros, que se remite al Derecho propio (c. 725); y, finalmente, *la separación del instituto*, que se rige por disposiciones específicas del CIC, por remisión a las normas para los institutos religiosos y por el Derecho propio (cf. cc. 726-730).

5. Las sociedades de vida apostólica

a) Concepto y características

El c. 731 describe estas sociedades en los siguientes términos: "§ 1. A los institutos de vida consagrada se asemejan (*accedunt*) las sociedades de vida apostólica, cuyos miembros, sin votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando vida

fraterna en común, según el propio modo de vida, aspiran a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones. § 2. Entre éstas existen sociedades cuyos miembros asumen los consejos evangélicos mediante un vínculo determinado por las constituciones".

Estas sociedades, que en el CIC 17 se llamaban "sociedades de vida común sin votos", *no son, por tanto, institutos de vida consagrada*: sus miembros *no profesan públicamente* los consejos evangélicos (tampoco en aquellas sociedades cuyos miembros los asumen).

Su característica fundamental es la vida fraterna en común, motivada por la dedicación a las obras apostólicas propias de la sociedad con arreglo a las constituciones. Este es el modo específico de los miembros de tender a la santidad.

b) Régimen jurídico

La semejanza de finalidad y forma de vida de estas sociedades con los institutos de vida consagrada es el fundamento de la *asimilación* que establece el CIC, en cuya virtud la mayor parte de su régimen jurídico se establece, además de por el Derecho propio, por una amplia remisión a los cánones sobre la vida consagrada y sobre los institutos religiosos, que se aplicarán teniendo en cuenta la naturaleza propia de cada sociedad (cf. cc. 732-746).

Los principales aspectos a los que el CIC se refiere son: la *erección de casas* (c. 733); el *gobierno de las sociedades* (c. 734); la *admisión, formación e incorporación de miembros*, con la determinación de que, por regla general, *los clérigos se incardinan en la propia sociedad*, si es *clerical* (cc. 735-736) —de hecho, los superiores mayores de sociedades clericales de Derecho pontificio tienen también potestad de jurisdicción: *vide* XIV, 2, a—; los *deberes y derechos de los miembros* (c. 737), que incluyen los deberes comunes de los clérigos (cf. c. 739); los *ámbitos de dependencia* del Obispo diocesano y de los propios moderadores (c. 738); el *deber de hacer vida común en una casa de la sociedad* (c. 740); el *régimen de los bienes temporales* (cf. c. 741); y la *separación de la sociedad* (cf. cc. 742-746).

CAPÍTULO XIII

ORDEN SAGRADO Y POTESTAD DE RÉGIMEN

1. *La Iglesia como institución y el principio jerárquico*

Toda sociedad bien organizada, además de acoger en su ordenamiento aquellos derechos y deberes que delinear los ámbitos de libertad y responsabilidad de sus miembros, cuenta con el poder necesario —que ha de ejercerse según Derecho y en servicio a la sociedad— para tutelar esos derechos y exigir el cumplimiento de esos deberes. En efecto, cualquier comunidad humana necesita una autoridad que la rija y mantenga unida, asegurando en cuanto sea posible el bien común de la sociedad (cf. CCE, 1898).

Esto sucede también en la Iglesia *in terris*, con ciertas peculiaridades, ya que:

El Pueblo de Dios es una entidad institucional, cuya constitución y gobierno no dependen de la libre iniciativa de sus miembros (como sucede en las actuales sociedades democráticas), sino de lo dispuesto por su divino Fundador.

Que la Iglesia es una *institución* significa, primero, que *ha sido instituida*; lo cual remite a la voluntad de Cristo como criterio determinante de su modo de ser y de su misión. Indica, además, que ha sido establecida *para mantener su identidad a lo largo del tiempo*, con independencia de los miembros que la integren en cada momento (la Iglesia de hoy es la misma que Cristo fundó). Y supone la existencia de una *estructura institucional permanente*, que dimana de lo establecido por su Fundador, e implica la existencia de unos *vínculos*, unas *funciones* y unos *finés* institucionalizados, que no cambian según las personas que los realicen (es lo que sucede, p. ej., con el episcopado).

Cristo ha instituido su Iglesia como una comunidad sacerdotal «estructurada orgánicamente» (cf. LG, 11), «dotada de órganos jerárquicos», y que aparece «constituida y ordenada en este mundo como

sociedad», «gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él» (cf. LG, 8).

Así lo enseña la Const. *Lumen gentium* en su capítulo III: «Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo (...) Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn., 20, 21), y quiso que los sucesores de éstos, los Obispos, fueran los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Pero para que el Episcopado mismo fuera uno solo e indiviso, puso al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro, y en él estableció el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión» (n. 18). «Los Obispos, pues, junto con sus colaboradores, los presbíteros y los diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad; y presiden en nombre de Dios el rebaño del que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros que ejercen el gobierno» (n. 20).

Para transmitir las funciones jerárquicas tuvo lugar la institución divina del sacramento del orden, «gracias al cual la misión confiada por Cristo a sus Apóstoles sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el fin de los tiempos» (CCE, 1536). Este sacramento, según el grado en que se reciba, incorpora al orden de los obispos, de los presbíteros o de los diáconos, y confiere «la capacidad de actuar como representante de Cristo, Cabeza de la Iglesia, en su triple función de sacerdote, profeta y rey» (CCE, 1581; *vide* X, 2, a).

«La Iglesia —ha observado Lombardía, aludiendo a estas características del poder eclesástico— se proclama como una empresa de salvación, porque cree que en ella está institucionalizada la eficacia del sacerdocio de Cristo; de aquí que todas las situaciones jurídicas de sus miembros se fundamenten radicalmente en la participación en ese sacerdocio» (*común*, por el bautismo, y *ministerial*, por el sacramento del orden). Y las posiciones jurídicas relacionadas con el ejercicio de la potestad en la Iglesia no son, en este sentido, una excepción.

Todos estos presupuestos doctrinales confluyen en el *principio jerárquico*, considerado de Derecho divino, y que consta —como explica Hervada— de dos bases fundamentales: 1.º) las funciones públicas de la Iglesia (*vide* XV, 1, a) han sido atribuidas por su Fundador a un *ordo*, a la Jerarquía (obispos, presbíteros y diáconos), y no al conjunto de la comunidad cristiana; y 2.º) para ejercer ciertos ministerios es preciso haber recibido el sacramento del orden en determinados grados (p. ej., la capitalidad plena de una Iglesia particular es una función episcopal). La conformación de la

Iglesia que resulta de este doble principio se denomina, por eso, *constitución jerárquica de la Iglesia*.

2. Las funciones jerárquicas en la historia

La peculiaridad del poder eclesiástico no reside solo en el principio jerárquico, sino que se manifiesta también en el *carácter sagrado del poder mismo*, que, además de tener un origen divino y radicalmente sacramental, otorga la capacidad de realizar algunas *funciones sagradas*, principalmente los sacramentos.

En efecto, el sacramento del orden «confiere un don del Espíritu Santo que permite ejercer un “poder sagrado” (*sacra potestas*) que solo puede venir de Cristo a través de su Iglesia» (CCE, 1538); y es una afirmación de fe que los obispos y presbíteros (que participan del sacerdocio ministerial) reciben por su consagración una capacidad o facultad para realizar eficazmente signos sacramentales que no tienen los demás fieles.

Esa capacidad —que puede llamarse *poder* solo en un sentido amplio, ajeno a la técnica jurídica (*vide infra*: 3)— ha sido denominada *potestad de orden*, ya que se transmite por el sacramento y se sustenta en los efectos ontológicos de éste: en la especial configuración del fiel ordenado con Cristo, de quien es constituido ministro, hasta el punto de actuar en ocasiones como instrumento suyo, incluso *in persona Christi*, como ocurre en la Eucaristía (*vide* XXVI, 2, b). La potestad de orden se ha distinguido tradicionalmente de la potestad de ejercer el magisterio y el gobierno eclesiástico, que —aparte de lo que es propio de los obispos por su participación en la potestad del Colegio (*vide* XVII, 3, a)— dependen en cuanto a su determinación y ejercicio de la *misión canónica* (*vide infra*: 4, b).

En la Iglesia primitiva, cuando se consagraba a un obispo (la *imposición de manos* del sacramento es ya signo de envío para una misión) se le ponía al frente de una comunidad o Iglesia local. Algo similar ocurría con los presbíteros y diáconos, que eran ordenados para cumplir un ministerio concreto. Por eso, en aquella época, ni siquiera se planteaba la distinción entre las funciones jerárquicas relativas a los medios de santificación y las del gobierno de los fieles, ya que siempre se daban unidas. Sin embargo, el hecho de que con el paso del tiempo terminara por admitirse la validez de las *ordenaciones absolutas* (sin destino al servicio de una determinada Iglesia local), a pesar de que, anteriormente, el c. 6 del Concilio de Calcedonia (a. 451) las hubiera declarado ineficaces (para evitar que, por ese motivo, aparecieran clérigos acéfalos o vagos: *vide* X, 2, c), ayudó a distinguir las funciones sagradas derivadas de la ordenación de las concretas funciones de gobierno. Y esto, junto con la convicción de que

podían ser válidos los sacramentos administrados por obispos y presbíteros depuestos o herejes, o el uso de trasladar a los obispos de una sede a otra, sin proceder a ordenarlos de nuevo, hizo entender que, mientras los efectos ontológico-sacramentales del orden son indelebles, para gobernar las comunidades cristianas se requiere un acto jurídico (la *misión canónica*, simultánea o no con el sacramento), por el que se encomiendan determinadas funciones, y que puede ser revocado o cambiado por otro acto sucesivo. Lo cierto es que, desde el Decreto de Graciano, cada vez se hizo más nítida —como explica Lombardía— la distinción entre *potestad de orden* y *potestad de jurisdicción* (a la que muchos autores añadirían la *potestad de magisterio*, aunque para otros los actos autoritativos de magisterio sean propiamente actos de jurisdicción), hasta hacerse usual entre teólogos y canonistas, y quedar recogida en los cc. 108 y 109 del CIC 17.

Pero la excesiva diferenciación entre *potestad de orden* y *potestad de jurisdicción*, hasta el extremo de separarlas por completo, dio lugar a abusos y a posiciones incompatibles con la fe de la Iglesia; o hizo, cuando menos, que en muchos planteamientos se restara valor a una u otra, o se pasaran por alto sus relaciones. De ahí que el Vaticano II subrayara el carácter unitario del poder en la Iglesia.

El iniciador de los principales errores en esta materia fue Marsilio de Padua (*vide* III, 3, d), que consideraba como *eclesiástica* sólo la potestad de orden, y atribuía la potestad de jurisdicción al poder civil. El protestantismo dio un paso más, pues, al rechazar la distinción entre *sacerdocio común* y *sacerdocio ministerial*, acabó negando a la Iglesia también la potestad de orden. Por otro lado, antes del Concilio de Trento, no fue infrecuente que dignatarios eclesiásticos obtuvieran el nombramiento para sedes episcopales —pretendiendo el poder temporal y las ventajas patrimoniales anejas a ellas— sin recibir siquiera la ordenación, dejando las funciones sacramentales en manos de obispos auxiliares. Frente a abusos históricos como éstos, y saliendo al paso de ciertas corrientes doctrinales dentro del ámbito católico, Mörsdorf, ya antes del Vaticano II, subrayó la *unidad radical entre orden y jurisdicción*.

3. La potestad sagrada

El Concilio Vaticano II, sin rechazar la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción (y, si se quiere, de magisterio) —que, en sus justos términos, sigue siendo válida—, habla sólo de una *potestad sagrada*, que los ministros que la han recibido pueden ejercer al desempeñar, según su grado de orden, las funciones de santificar, enseñar y regir (cf. LG, 10, 18, 27).

Pero el concepto de potestad sagrada es teológico, y no principalmente jurídico. En efecto, de acuerdo con las enseñanzas conciliares (cf. CCE, 875 y 1538), la *sacra potestas*, que los obispos y

presbíteros reciben de Cristo a través del sacramento del orden, consiste en la facultad de actuar *in persona Christi Capitis*, y abarca el ámbito de los *tria munera Christi*, por lo que trasciende el concepto jurídico de *potestad*, que se ciñe a la facultad de dar mandatos vinculantes para otros, con determinados efectos jurídicos.

La *sacra potestas*, como el ministerio eclesial del que forma parte, tiene un carácter de *servicio*, y —tanto por su origen como por su ejercicio— un carácter *colegial y personal a la vez*, intrínsecamente ligados a su naturaleza *sacramental* (cf. CCE, 876-878). Esto conecta con la doctrina de la comunión eclesial, y ayuda a entender la necesidad de la misión canónica para ejercer la potestad de jurisdicción.

4. La potestad de régimen

Potestad de *régimen* (del latín *regere*: regir), o de jurisdicción, es el *poder de gobernar el Pueblo de Dios como sociedad y dirigirlo a sus fines*. A diferencia de la potestad sagrada —de la que originariamente forma parte, y en la que radica y se sostiene—, la potestad de régimen es de índole netamente jurídica; e implica la facultad de emitir disposiciones, decisiones o mandatos, con eficacia jurídica reconocida por el ordenamiento para vincular a los fieles.

Actos propios de este tipo de potestad son, p. ej., promulgar una ley, conceder la dispensa de un impedimento, emitir un decreto de nombramiento o dictar una sentencia judicial. La potestad de régimen no debe confundirse con la función de regir o *munus regendi*, que es un concepto más amplio: la función regía —de la que participan todos los fieles, «cada uno según su propia condición» (cf. c. 204 § 1)— incluye todas las actividades que contribuyen a ordenar la vida del Pueblo de Dios hacia la consecución del fin de la Iglesia (exhortaciones, consejos, ejemplo, testimonio, etc.), y no solo las disposiciones imperativas y jurídicamente vinculantes.

5. Transmisión de la potestad de régimen. La misión canónica

Para ser titular de la potestad de régimen o de jurisdicción, se ha requerido tradicionalmente una *misión canónica* (*vide supra*: 2), es decir, un acto jurídico de la autoridad jerárquica por el que se confiere un oficio (*vide XV*, 2) o se transmiten unas funciones y encargos concretos con independencia del oficio (*vide XIV*, 1-2); exigencia que ha sido confirmada por el Vaticano II.

Así se desprende de *nep*, 2, cuando se refiere a la potestad de cada obispo fuera del ámbito del Colegio episcopal: «En la *consagración* se da una participa-

ción *ontológica* de las funciones *sagradas*, como consta, sin lugar a dudas, por la Tradición, incluida la litúrgica. Se utiliza intencionadamente el término *funciones* y no *potestades*, porque este último podría entenderse de la potestad *expedita para su ejercicio*. Pero, para que se tenga tal potestad *expedita*, hay que añadir la *determinación canónica* o *jurídica* a través de la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de unos súbditos, y se da de acuerdo con las *normas* aprobadas por la autoridad suprema».

¿Cómo se conjuga esto con el carácter esencialmente unitario y radicalmente sacramental de la potestad en la Iglesia, que ha recalcado el mismo Concilio? (*vide supra*: 3). O, dicho con otras palabras: ¿qué añade la misión canónica a lo que se recibe mediante el sacramento del orden? Para responder a esta cuestión se han propuesto diversas teorías, cuyas discrepancias quizá derivan de que no siempre manejan el concepto de potestad en el mismo plano conceptual (jurídico o teológico).

Según la postura más tradicional (Stickler, Beyer, etc.), la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción no ha sido rechazada por el Concilio, que —para evitar los abusos del pasado— ha subrayado su *unión*, pero no ha hecho doctrina propia su *unicidad*; de manera que puede seguir sosteniéndose la teoría de que por el sacramento se confiere toda la potestad de orden, pero se recibe solo el fundamento ontológico de la potestad de jurisdicción, cuya transmisión de hecho se verifica por la *missio canonica*. Otros (como Corecco) han sostenido, en cambio, que la potestad en la Iglesia es única y se confiere plenamente mediante el sacramento del orden, mientras que la misión canónica solo *determina* ulteriormente el ámbito de ejercicio de esa potestad, sin añadirle nada sustancial. La tercera postura (Mörsdorf, Bertrams) afirma que la potestad eclesiástica se confiere en parte por el orden y en parte por la *missio*: para ejercer funciones de orden basta con el sacramento; pero para ejercer funciones jurisdiccionales se precisa además la misión canónica.

Cualquiera que sea la posición que se adopte, la explicación de este asunto será necesariamente compleja. En todo caso, deberá dejar a salvo el carácter unitario de la potestad sagrada, así como la necesidad de la *missio* para el ejercicio de la potestad de gobierno en las diversas circunscripciones eclesiásticas (*vide XV, 4*); y habrá de tener en cuenta la tradición de la Iglesia, que siempre ha distinguido el plano sacramental del jurídico, y que, tanto en el CIC 83 como en el CCEO, continúa utilizando el concepto de potestad de régimen o de jurisdicción.

6. Sujetos de la potestad de régimen

En relación con las cuestiones anteriores, que permanecen abiertas, el c. 129 del CIC (y el c. 979 del CCEO tiene un tenor casi idéntico) ofrece una solución práctica al problema de quiénes son los *sujetos o titulares individuales de la potestad de régimen*.

El § 1 de este canon —que abre el Tít. VIII (*De potestate regiminis*) del Libro I— comienza señalando que la potestad de régimen o de jurisdicción «existe en la Iglesia por institución divina», recordando así que el poder en la Iglesia no se fundamenta en un pacto social o en una delegación de la comunidad, sino que procede de Cristo, Cabeza de la Iglesia y autor de las líneas esenciales e inmutables de su constitución (*vide supra*: 1). Pieza básica de esa constitución es que la potestad de Cristo es participada en primer lugar por el Romano Pontífice y el Colegio episcopal (*vide XVI*, 1, a). Pero, además de ellos, existen otros sujetos que participan de ese poder a distintos niveles y de diversos modos. ¿Quiénes son esos sujetos? El mismo c. 129 § 1 responde que, para ejercer la potestad de régimen, «son sujetos hábiles, conforme a las prescripciones del derecho, los sellados con el orden sagrado». Y en su § 2 añade: «En el ejercicio de dicha potestad pueden cooperar los fieles laicos a tenor del derecho».

Como ha hecho notar Lombardía, se trata de un texto intencionadamente impreciso, porque el legislador no ha querido zanjar con su autoridad un tema tan controvertido. En él entran en juego la cuestión fundamental de la relación entre orden sagrado, *sacra potestas* y potestad de régimen, y la de la capacidad que puedan tener los laicos para colaborar en el gobierno eclesiástico; todo lo cual ha preferido dejarse abierto a la investigación y al debate doctrinal.

El c. 129 deja asentadas, al menos, las siguientes premisas, presentes en la doctrina conciliar: *a)* la relación entre la potestad de régimen y el orden sagrado; *b)* que para tener dicha potestad de modo efectivo no basta con estar ordenado, sino que es necesario que concurren otros elementos (entre los que se encuentra la misión canónica), expresados mediante el inciso «ad normam praescriptorum iuris»; y *c)* que la *habilitas* de los ordenados para el ejercicio de la potestad eclesiástica de gobierno no excluye la posibilidad de una cierta participación de los laicos; ya que éstos pueden «cooperar en el ejercicio de dicha potestad a tenor del derecho».

El c. 129 § 2 está en sintonía con LG, 33, donde se dice que los laicos «poseen aptitud para ser asumidos por la Jerarquía para ciertos cargos eclesiásticos, que habrán de desempeñar con una finalidad espiritual». Su contenido concuerda, además, con la historia del Derecho canónico, en la que se comprueba que los laicos han tenido parte en el ejercicio de la potestad de régimen, normalmente mediante la *delegación* (*vide* XIV, 1, b).

¿Qué diferencia hay, entonces, entre ser sujeto «hábil» y poder «cooperar en el ejercicio» de la potestad de régimen? En una exégesis literal de la norma no es posible establecer un límite claro. Pero esa diferencia podría explicarse relacionando el c. 129 con el c. 1008, en el que se describen los efectos del sacramento del orden. Ser «sujeto hábil» supondría tener *capacidad ontológica* para desempeñar la potestad de regir en la persona de Cristo Cabeza, según el grado de orden recibido. Esa capacidad sería necesaria, sin duda, para ejercer la potestad de régimen en un oficio capital o dotado de potestad propia (*vide* XIV, 1, a). En cambio, en otros casos, la exigencia de ser ministro ordenado, o de haber recibido un determinado grado de orden (episcopal, presbiteral o diaconal), dependería de la medida en que las competencias confiadas al sujeto reclamaran esa capacidad de actuar en la persona de Cristo Cabeza, que no parece requerirse para todos los actos de gobierno, según atestiguan los datos históricos y se aprecia en el Derecho vigente.

Es verdad que el c. 274 § 1 (incorporado al Código en la fase final de redacción) exige el orden sagrado en los titulares de oficios «para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico», introduciendo así una fuerte restricción a la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen. Asimismo, el art. 7 de la Const. Ap. *Pastor Bonus* prevé que haya laicos *miembros* de algunos dicasterios de la Curia Romana, «pero teniendo como norma que los asuntos que requieren el ejercicio de la potestad de régimen han de reservarse a los que han recibido el orden sagrado». ¿Significa esto que los laicos no pueden ejercer en modo alguno la potestad de régimen? El Código parece dejar abierta alguna posibilidad al no prever para la potestad delegada una restricción general como la del c. 274 § 1; e igualmente al disponer, en el c. 1421 § 2, que «la Conferencia Episcopal puede permitir que también los laicos sean nombrados jueces, uno de los cuales, en caso de necesidad, puede integrar el tribunal colegiado». Por lo demás, es evidente que los laicos pueden cooperar no solo en la actividad de gestión administrativa, meramente material o burocrática, sino también formando parte de colegios consultivos (*vide*, p. ej., XV, 3; XVII, 5), e incluso deliberativos (*vide*, p. ej., XVII, 4, c; c. 1277).

CAPÍTULO XIV

FORMAS DE ATRIBUCIÓN Y EJERCICIO
DE LA POTESTAD DE RÉGIMEN

1. *Formas de atribución de la potestad de régimen*

La importancia de la misión canónica —y no solo del orden sagrado— para la titularidad y el ejercicio de la potestad de régimen (*vide* XIII, 6), se refleja con claridad en el Código, que dedica casi todas las normas de su título «De potestate regiminis» (cc. 129-144) a dos expresiones típicas de la *missio*: el *oficio* y la *delegación*.

La potestad de régimen que va *aneja por el propio Derecho a un oficio* (*vide* XV, 2) se denomina potestad *ordinaria*; y la que *se concede a la persona misma, no por medio de un oficio*, potestad *delegada* (c. 131 § 1). La potestad de régimen ordinaria, a su vez, puede ser *propia* o *vicaria* (c. 131 § 2). Estos son los modos principales de atribuir la potestad de régimen, que se explican con más detalle a continuación.

2. *La potestad ordinaria*

La potestad de régimen ordinaria, como hemos dicho, está *vinculada por el propio Derecho a un oficio eclesiástico*. Esto significa: *a)* que basta recibir la titularidad de un oficio para que, *ipso iure*, se atribuya la correspondiente potestad al sujeto; y *b)* que el *ámbito* y *extensión* de esa potestad los determina, en lo fundamental, el propio Derecho cuando establece el oficio, y no el acto jurídico por el que se nombra a su titular (*vide* XV, 2, c).

La potestad ordinaria de un vicario general, p. ej., está determinada por las normas que han establecido ese oficio y concretado sus competencias (cf. cc. 475 ss.); aunque el acto de nombramiento u otros actos jurídicos posteriores

podrían modificar esas competencias en algunos aspectos (cf., p. ej., c. 479 § 1). Conviene advertir, por otro lado, que no todos los oficios llevan aneja potestad de régimen; así, p. ej., los oficios de promotor de justicia o defensor del vínculo en un tribunal eclesiástico (cc. 1430-1436) no entrañan potestad ordinaria.

En consonancia con su forma de atribución, la potestad ordinaria se *extingue* —en cuanto a su titularidad en quien la ostentaba— con la pérdida del oficio al que va aneja (cf. c. 143 § 1).

A no ser que el Derecho disponga otra cosa, la potestad ordinaria queda *suspendida* —es decir: no se extingue, pero su titular no puede ejercerla— cuando legítimamente se apela o se interpone recurso contra la privación o remoción del oficio (c. 143 § 2; *vide* XV, 2, d). Una vez resuelto el recurso, la potestad se extinguirá si se confirma la pérdida del oficio, o cesará su suspensión en caso contrario.

Dentro de la potestad de régimen ordinaria, el c. 131 § 2 distingue la potestad *propia* y la *vicaria*, sin añadir más explicaciones. Se trata de nociones acuñadas en la tradición canónica, que el Código emplea para configurar oficios concretos dotados de una u otra clase de potestad.

a) *Potestad propia*

Tradicionalmente se dice que es *propia* aquella potestad ordinaria que se ejerce *en nombre propio*; en contraposición a la *vicaria*, que se ejerce *en nombre de otro*. La potestad propia —como explica Arrieta— se da siempre *en oficios capitales*, es decir, en aquellos que están al frente de estructuras jurisdiccionales autónomas, en virtud del Derecho divino o eclesiástico (*vide* XV, 2, b).

Desde el punto de vista eclesiológico, se trata de oficios en los que sus titulares representan visiblemente a Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico, al ejercer en su nombre funciones de capitalidad sobre comunidades de fieles jerárquicamente estructuradas.

El Romano Pontífice y los Obispos que presiden las Iglesias particulares son el prototipo de estos oficios (cf. cc. 331 y 381 § 1); pero su potestad de régimen —de *Derecho divino*, lo mismo que la del Colegio episcopal (cf. c. 336)— tiene además una nota peculiar: *supone una participación inmediata de la potestad de Cristo*.

En virtud del Derecho eclesiástico, cuentan asimismo con potestad ordinaria propia otros oficios capitales surgidos como consecuencia del desarrollo de la organización de la Iglesia. Este es el

caso de los prelados y abades territoriales (cf. c. 370), de los ordinarios militares (cf. SMC, art. II § 1) y de los prelados de prelaturas personales (cf. c. 295).

La mayor parte de la doctrina canónica considera también titulares de potestad propia, por comunicación pontificia, a los *superiores mayores de institutos religiosos clericales de Derecho pontificio* y de *sociedades clericales de vida apostólica de Derecho pontificio* (vide XII, 3 y 5), que tienen al menos potestad de régimen ejecutiva ordinaria sobre sus miembros (cf. c. 134 § 1), además de la potestad de todos los superiores (cf. c. 596 §§ 1-2).

b) *Potestad vicaria*

Se ha señalado ya que la doctrina tradicional ha descrito la potestad *vicaria* como aquella potestad ordinaria que se ejerce *en nombre de otro*; pero esta descripción requiere actualmente algunas matizaciones, y parece más exacto decir que la potestad vicaria expresa una *participación orgánica en la potestad propia de un oficio capital* (Viana).

Describir la potestad vicaria como una *participación* —explica el mismo autor— significa afirmar que deriva, en virtud del Derecho, del oficio capital dotado de potestad propia. Pero se trata de una participación *orgánica* y limitada, que se extiende solo a algunos aspectos de la potestad capital (p. ej., el vicario general participa de la misma potestad de régimen que corresponde al Obispo diocesano, aunque limitada al ámbito administrativo; vide XVIII, 4, a). Además, la potestad vicaria es *subordinada* o *dependiente*, ya que el titular del oficio capital con potestad propia es *superior jerárquico* del titular del oficio vicario.

En el Derecho vigente, es claro que los oficios con potestad vicaria no son meros *representantes* de los que tienen potestad propia. Los actos jurídicos que realizan en el ámbito de sus competencias les son jurídicamente imputables, es decir, son actos jurídicos de los vicarios, no del oficio capital; de ahí la plena eficacia jurídica de esos actos (no necesitan ser confirmados por quien tiene la potestad propia), y la posibilidad de interponer recurso *jerárquico* contra ellos ante el oficio capital (cf. c. 1734 § 3, 1.º; vide XXXVI, 4, a).

La potestad vicaria es característica de los *oficios auxiliares*, que colaboran y dependen de los oficios capitales. Es distintivo de esos oficios ser cargos de confianza, y conjugar siempre el propio celo con la voluntad de aquél de cuya potestad participan, «de tal modo que su actuación muestre y manifieste la fiel interpretación, la consonancia e incluso la identificación con esa voluntad» (PB, *Proemio*, 8). De ahí también la libertad con que deben ser nombrados por el titular del oficio capital con potestad propia; aunque en ese nombramiento pue-

dan colaborar otras personas con su asesoramiento y consejo. Además del poder de *nombramiento*, el titular del oficio propio, como superior jerárquico, tiene los correspondientes poderes de *control* y *dirección* de su actividad, *revisión* de los actos vicarios, *reserva* y *avocación* de competencias para ejercerlas personalmente, etc.

En el ámbito de la Iglesia universal, los dicasterios de la Curia Romana, y en especial sus *miembros* (*vide* XVI, 6), ejercen vicariamente la potestad pontificia (cf. cc. 360 y 1442; PB, *Proemio*, n. 8). En la organización diocesana, son oficios típicamente vicarios los vicarios generales y episcopales (*vide* XVIII, 4, a), que cesan al producirse la situación de sede vacante o impedida (cf. c. 481 §§ 1 y 2); y también el vicario judicial, que, por la naturaleza del poder judicial, ni cesa como los anteriores (cf. c. 1420 § 5), ni está sometido a los controles que se dan en la función administrativa.

3. *La potestad delegada*

Junto con la asignación de un oficio, otra de las manifestaciones típicas de la misión canónica es la *delegación*, acto jurídico en virtud del cual el titular de un oficio eclesiástico con potestad de régimen (*delegante*) transfiere a una persona concreta (*delegado*) la capacidad de ejercer unas determinadas funciones eclesiásticas de gobierno con eficacia jurídica.

El delegado actúa subordinadamente al delegante, pero sin ejercer una representación jurídica de éste: actúa en nombre propio, de modo que sus actos le son plenamente imputables.

El *mandato* de delegación, que contiene las características y condiciones de la delegación determinadas por el delegante, es el medio por el que se atribuye esta potestad, y es esencialmente *revocable* (cf. c. 142 § 1). A través de él se establece una específica relación jurídica entre delegante y delegado, y sirve también para probar la existencia de la delegación —que no se presume (cf. c. 131 § 3)—; de ahí que suela formalizarse por escrito, pues la delegación oral puede plantear dificultades de prueba. En términos generales, como veremos más adelante, solo es delegable la potestad *ejecutiva ordinaria* (*vide infra*: 4, c).

La delegación (y, por extensión, la potestad delegada) se denomina *singular* o *especial*, cuando se confiere para un acto concreto (en ese caso, se extingue una vez realizado el acto); y *universal* o *general*, cuando permite actuar en un número indeterminado de casos de una misma especie (cf. cc. 137 § 1 y 138), mientras no

se haya extinguido la potestad delegada por alguno de los modos previstos por el Derecho (cf. c. 142 § 1).

El delegado puede a veces *subdelegar* la potestad recibida, según las prescripciones del c. 137 §§ 2-4.

4. *Delimitación jurídica del ejercicio de la potestad de régimen: aspectos principales*

a) *Ámbitos de competencia*

La *titularidad* – originaria o derivada – de la potestad de régimen depende fundamentalmente de los mecanismos de participación o atribución que hemos explicado. Pero no basta ser titular de una potestad para ejercerla siempre legítimamente, ya que su *ejercicio* está condicionado por una serie de normas que lo ordenan en diversos aspectos. Y en primer lugar, hablaremos de lo referente a la *competencia*, que es la facultad del sujeto para ejercer la potestad recibida en un determinado ámbito.

Se suele decir que la competencia es la *medida* de la potestad, puesto que determina las materias y personas a las que alcanza y los actos que puede realizar el sujeto. La falta de competencia hace que los actos de potestad sean *nulos* (si caen dentro del supuesto del c. 10), o *impugnables* por las correspondientes vías jurídicas.

La competencia puede determinarse de diversos modos. Los principales son: a) *competencia territorial*, que delimita el ejercicio de la potestad circunscribiéndola a un determinado territorio (p. ej., la competencia de un Obispo diocesano está delimitada primariamente por el territorio de su diócesis); b) *competencia personal*, que permite ejercer la potestad sobre determinadas personas (p. ej., fieles de una Iglesia ritual); y c) *competencia material*, que faculta para ejercer la potestad en determinadas materias (así se delimita, p. ej., la potestad de los diversos dicasterios de la Curia Romana: *vide* XVI, 6).

b) *La distinción de funciones*

La conveniencia de delimitar con claridad las distintas funciones de la potestad eclesiástica (legislativa, administrativa y judicial), relacionadas con las funciones propias del Derecho (*vide* I, 4),

fue postulada en el 7.º principio directivo para la reforma del CIC (*vide* IV, 3, b) como recurso técnico para garantizar mejor la tutela de los derechos subjetivos y para lograr un ejercicio más ordenado y seguro del poder. Pero no debe identificarse con la *división* o *separación* de poderes de los actuales Estados de Derecho, aunque tenga indudable relación con esa técnica jurídica.

La *separación de poderes* en el Estado es un modo de regular y equilibrar el ejercicio de las *funciones* y los *poderes* públicos, que se han venido distinguiendo y clasificando, de maneras más o menos coincidentes, desde la filosofía clásica griega. La aplicación de esta técnica ha evolucionado bastante desde su formulación en los siglos XVII y XVIII (especialmente influyentes fueron las tesis de Montesquieu). Actualmente se lleva a cabo mediante la atribución en exclusiva de cada uno de los poderes a sujetos distintos y jurídicamente separados (Parlamento, Gobierno y Administraciones públicas, Poder Judicial), para evitar la concentración del poder en una sola persona u organización. Además, se garantiza esa separación estableciendo diversos mecanismos de control en la producción y aplicación del Derecho, todo lo cual facilita la salvaguarda de los derechos del ciudadano.

En la Iglesia no puede dividirse el poder del mismo modo que en los Estados, pues, aunque quepa diferenciar en ella las actividades legislativa, ejecutiva y judicial, en las tres se ejerce la única potestad eclesiástica de régimen o jurisdicción, conferida por institución divina a los Apóstoles y a sus sucesores. Tanto el Romano Pontífice y el Colegio episcopal, como los obispos que presiden una Iglesia particular, son legisladores, jueces y administradores por Derecho divino; y lo mismo ocurre por Derecho eclesiástico con otros oficios capitales al frente de circunscripciones eclesiásticas (*vide* XV, 4). De ahí que el c. 135 § 1 señale textualmente que la potestad de régimen «se distingue» (*distinguitur*) en legislativa, ejecutiva y judicial (según el tipo de actividad en que se ejercita).

En efecto, solo *conceptualmente* puede hablarse de potestad legislativa, ejecutiva y judicial, ya que esas tres potestades no pueden separarse en quienes ejercen la potestad de régimen como *sujetos originarios* (es decir, en los oficios capitales). Pero nada impide que el ejercicio concreto de cada una de las correspondientes funciones se someta a normas específicas que vinculan a sus titulares; ni que sus titulares originarios puedan encomendarlo, con arreglo a Derecho, a oficios y órganos distintos, atribuyéndoles determinados aspectos de la potestad. Es lo que ha sucedido desde hace siglos, p. ej., con la potestad judicial, que es ejercida ordinariamente por los tribunales instituidos a este propósito por el Papa y por los Obispos; o con la potestad ejecutiva, atribuida a diversos organismos y oficios de la Curia Romana y de las curias diocesanas.

De acuerdo con las anteriores premisas, el CIC reconoce y promueve la distinción entre las diversas funciones o aspectos de la potestad de régimen — que tienen su propio régimen jurídico y sus respectivos actos jurídicos peculiares — y, en esa misma medida, la distinción de tales poderes.

Potestad legislativa en la Iglesia, por tanto, es la potestad de régimen que se ejerce al *establecer las leyes eclesiásticas*; es decir, aquellas normas con rango de ley, destinadas a innovar el orden jurídico objetivo.

Potestad ejecutiva es la que se ejerce en la *actividad ordinaria de gobierno y de administración* con la que se persiguen de modo inmediato, concreto y práctico los fines propios de la Iglesia. Sus actos jurídicos más característicos son los *actos administrativos singulares* (vide VII, 4); aunque esta potestad puede generar también ciertas *normas administrativas* (vide VI, 4).

Potestad judicial, finalmente, es la potestad de régimen que se ejerce en la *actividad judicial*, mediante la cual se resuelven las *controversias* surgidas en la comunidad eclesial que son trasladadas legítimamente a los tribunales de justicia. Sus actos jurídicos peculiares son los propios del *proceso* (vide XXXV, 2), y especialmente las *sentencias y decretos judiciales*.

c) *Condiciones jurídicas de ejercicio de la potestad legislativa, ejecutiva y judicial*

Una vez hecha la distinción anterior, el mismo c. 135 especifica qué sujetos pueden ejercer cada uno de esos tres aspectos de la potestad de régimen y de qué forma deben hacerlo, concretando lo que proponía el 7.º principio directivo (vide supra: 4, b).

La *potestad legislativa* «se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho». El c. 135 § 2 establece así el principio de *legalidad* «*in legislando*», o la observancia de un *procedimiento para legislar*, cuya regulación concreta se halla en los cc. 7 ss.; y a continuación añade que no puede delegarse válidamente la potestad legislativa «que tiene el legislador inferior a la Autoridad suprema, a no ser que el derecho disponga explícitamente otra cosa».

Únicamente el Romano Pontífice y el Colegio episcopal, por tanto, pueden delegar esta potestad; pero no los obispos diocesanos — que han de ejercerla

personalmente (cf. c. 391 § 2)—, ni los demás legisladores eclesiásticos, salvo que en algún caso el Derecho establezca otra cosa.

Además, «tampoco puede el legislador inferior dar válidamente una ley contraria al derecho de rango superior». Con esto, queda formalizado el principio de *jerarquía normativa* entre normas que provienen de legisladores de rango diverso (*vide* VI, 2, b).

La *potestad judicial* que tienen los jueces y tribunales —según establece el c. 135 § 3— «se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho» (principio de *legalidad* «*in iudicando*», que obliga a seguir las normas procesales, recogidas sobre todo en el Libro VII del CIC); y «no puede delegarse, si no es para realizar los *actos preparatorios* de un decreto o sentencia» (p. ej., recoger pruebas o testimonios).

Respecto al ejercicio de la *potestad ejecutiva*, el c. 135 § 4 solo dice: «obsérvense las prescripciones de los cánones que siguen» (cc. 136-144). Sin descender a mayores detalles, baste señalar aquí que el ejercicio de la potestad ejecutiva tiene siempre como límite el sometimiento a la ley y, como garantía, el control ulterior de otros órganos administrativos o judiciales.

La potestad ejecutiva suele ejercerse a través de diversos oficios eclesiásticos a los que la ley atribuye o reconoce determinadas competencias jurídicas de esta índole en sus respectivos ámbitos. Concretamente, el Romano Pontífice ejerce su potestad ejecutiva, por lo general, a través de los dicasterios de la Curia Romana; y el Obispo diocesano, por sí mismo o por medio de los vicarios generales o episcopales (cf. c. 391 § 2).

d) *Fuero interno y fuero externo*

La distinción entre *fuero interno* y *fuero externo* se refiere al alcance personal y social de los actos; y su ámbito preciso de aplicación es el de la función de gobierno.

Fuero externo es el ámbito de aquellos actos que, por naturaleza, tienen trascendencia pública; y *fuero interno*, el de aquellos otros que de por sí pasan ocultos. Según esto, se habla de *potestad de fuero externo* cuando la potestad de régimen despliega sus efectos públicamente, con actos jurídicos constatables mediante los habituales medios de prueba (como sucede, p. ej., al conferir un oficio, al declarar una pena, o al mandar o prohibir algo pública-

mente); y de *potestad de fuero interno*, cuando esa potestad se ejerce de manera reservada, sin la normal publicidad.

No sería acertado, en cambio, entender el fuero externo como el ámbito que corresponde al Derecho, y el fuero interno como el ámbito exclusivo de la conciencia (aunque así lo propiciara el c. 196 del CIC 17, al calificar el fuero interno como «*forum conscientiae*»): ese planteamiento conlleva el peligro de concebir la potestad de fuero externo y de fuero interno como si fueran potestades independientes. No se trata aquí de dos potestades diversas, ni de la distinción entre orden jurídico y orden moral (*vide* I, 6), sino de formas diferentes de ejercer *la misma potestad jurídica*, con o sin publicidad, en función de las necesidades concretas de los fieles.

La potestad de régimen «de suyo se ejerce en el fuero externo» (c. 130), porque es éste su *ámbito natural*, del que directamente le compete ocuparse; el plano en el cual la autoridad eclesiástica organiza, promueve y tutela normalmente el orden de la comunidad eclesial, y en el que la conducta del individuo tiene una trascendencia social inmediata. No obstante, si se tiene en cuenta la naturaleza de la Iglesia, su fin — la salvación de las almas —, y la índole peculiar de las situaciones, relaciones y bienes jurídicos que regula el ordenamiento canónico, se comprende que a veces convenga realizar ciertos actos de la potestad de régimen en el fuero interno, sin que sus efectos tengan una especial relevancia externa y pública. En esos casos, los efectos que deberían producirse normalmente en el fuero externo *no se reconocen*, «salvo que el derecho lo establezca en algún caso concreto» (cf., p. ej., cc. 74, 1082).

Piénsese, a este propósito, en los efectos perjudiciales que podría tener, para las personas afectadas, que se conociera públicamente la dispensa de algún impedimento matrimonial oculto, la absolución de una excomunión por un delito de aborto que no hubiera llegado a conocerse públicamente, etc.

El ejercicio más característico de la potestad de fuero interno es el del ámbito *sacramental*, en el sacramento de la penitencia (cf. cc. 508, 1079 § 3, 1357, etc.); aunque también pueden darse mandatos o dispensas en el fuero interno *extrasacramental* (cf., p. ej., c. 1079 § 3).

La *Penitenciaría Apostólica* (cf. PB, arts. 117-118) es la que tiene atribuida la competencia propia de la Sede Apostólica sobre el fuero interno — sacramental o no sacramental —, mediante una serie de actos típicos: *absoluciones, dispensas, conmutaciones, sanaciones, condonaciones* y otras *gracias* (*vide* VII, 5, a).

Por último, conviene advertir que aplicar la distinción jurídica entre fuero interno y fuero externo al ámbito moral, aunque sea en un sentido amplio, no estricto, tiene el peligro de dar lugar a confusiones.

En efecto, puede aceptarse el uso en ese ámbito de los términos «fuero interno», como equivalente a las disposiciones interiores, y «fuero externo», para referirse a la conducta exterior; pero entonces, en el ejercicio de la dirección o acompañamiento espiritual, para la formación cristiana de las personas, no estaría justificado separar ambos «fueros», pues la actuación exterior de la persona y su vida interior no son independientes, y separarlas formalmente entrañaría una dicotomía perjudicial para el bien de las almas.

5. La noción canónica de *Ordinario* y de *Ordinario del lugar*

El término *Ordinario* designa en Derecho canónico a toda autoridad eclesiástica que, en virtud del oficio que desempeña, goza de *potestad ejecutiva ordinaria* (propia o vicaria) en una jurisdicción autónoma.

El concepto correlativo a *Ordinario* es el de *súbdito*, posición jurídica que se adquiere, en el caso de los ministros sagrados, en virtud de la *incardinación* (vide X, 2, c); o, si se trata de los demás fieles, habitualmente por razón del *domicilio* o *cuasidomicilio* (vide V, 5, c).

Según el c. 134 § 1, además del Romano Pontífice y de aquellos que rigen una Iglesia particular o una comunidad a ella equiparada (cf. c. 368), se consideran *Ordinarios* quienes tienen potestad ejecutiva ordinaria en esas circunscripciones, es decir, el vicario general y los vicarios episcopales (vide XVIII, 4, a).

Es doctrina común que la enumeración de Ordinarios de circunscripciones eclesiásticas que hace el c. 134 § 1 no es exhaustiva, ya que deben incluirse también otros oficios, como el Ordinario militar (cf. SMC, art. II § 1), el prelado de una prelatura personal (cf. c. 294), o cuantos ejerzan funciones de capitalidad con potestad ejecutiva ordinaria. No es Ordinario, en cambio, el vicario judicial, que sólo ejerce potestad judicial.

Asimismo, son ordinarios —respecto a los miembros de su instituto o sociedad— los superiores mayores de institutos religiosos clericales de Derecho pontificio y de sociedades clericales de vida apostólica de Derecho pontificio (vide XII, 3 y 5), que tienen, al menos, potestad ejecutiva ordinaria (vide *supra*: 2, a).

La denominación de *Ordinario del lugar* engloba a *todos los anteriores, menos los superiores mayores* (cf. c. 134 § 2). Los vicarios generales y episcopales, por tanto, son también ordinarios del lugar.

Los títulos de *Ordinario* y *Ordinario del lugar* se utilizan como recurso técnico para no tener que repetir la lista de autoridades que pueden realizar los actos de potestad ejecutiva previstos en las diversas normas del CIC, y distinguir sus competencias.

P. ej., cuando el CIC dice que corresponde al *Ordinario del lugar* la potestad de dispensar de una ley diocesana o de ciertos impedimentos matrimoniales, ha de entenderse que pueden hacerlo todos los que se incluyen bajo este nombre, pero no los que reciben solo el título de *Ordinario*.

Y, de acuerdo con el c. 134 § 3, algo similar ocurre con lo que se atribuye al *Obispo diocesano*, que será competencia exclusiva de este oficio y de los que se le equiparan según el c. 381 § 2.

6. *Las facultades habituales*

Las *facultades habituales* son un tipo de poder jurídico otorgado con cierta estabilidad para ejercer algunas tareas conexas con el propio oficio (p. ej., confesar) que, de no ser por esa concesión de un superior, no podrían ejercerse ordinariamente. «Las facultades habituales se rigen por las prescripciones sobre la potestad delegada» (c. 132 § 1), salvo la excepción recogida en el c. 132 § 2.

Se llaman *habituales* porque se trata de facultades delegadas con cierta indeterminación (a perpetuidad, por un tiempo determinado pero sin limitación de casos, etc.); de modo que, una vez recibidas, perduran sin agotarse por su ejercicio en uno o varios casos; aunque pueden ser revocadas siempre por el superior, lo mismo que una delegación (cf. c. 142).

Algunas facultades habituales están ligadas a actos de carácter sagrado, como la predicación o la administración de sacramentos (cf., p. ej., cc. 966-976). En el caso de actos vinculados al ejercicio del orden, un sujeto *ontológicamente capaz* recibe además la *facultad* de realizar esos actos, ya sea eficaz y válidamente, ya lícitamente.

7. *La suplencia de la potestad*

Una peculiaridad del ordenamiento canónico es que, en determinados casos en los que un sujeto realiza actos que suponen el ejercicio de potestad, sin estar habilitado para ello, la Iglesia suple

ese defecto. Se procede así por razones de *seguridad jurídica* y, en último término, por el bien de las almas, para evitar incertidumbres e intranquilidades sobre la validez y eficacia de esos actos.

En concreto, como señala el c. 144, cuando un acto de *potestad ejecutiva* (no legislativa ni judicial, a las que no alcanza esta posibilidad) ha sido realizado por alguien que carecía de ella, *la Iglesia suple el defecto de potestad*, tanto para el fuero interno como para el externo, en caso de *error común* de hecho o de derecho, o de *duda positiva y probable* de hecho o de derecho. Y la misma norma se aplica a las facultades de que se trata en los cc. 882 y 883 (para administrar la confirmación), 966 (para absolver válidamente) y 1111 § 1 (para asistir como testigo cualificado a un matrimonio; *vide* XXXI, 2, b), aunque no sean supuestos de ejercicio de la potestad de jurisdicción.

La suplencia por parte de la Iglesia (*Ecclesia supplet*) exige, en todo caso, que el sujeto tenga *capacidad ontológica* para realizar ese acto, y que el defecto suplido sea solo algún requisito legal previsto por el Derecho eclesástico. El *error común* (*vide* VI, 2, f) —que podría afectar normalmente a los destinatarios del acto— se denomina *de hecho* cuando, efectivamente, se comprueba que la mayor parte de los fieles de un lugar o de una comunidad concreta juzgaban equivocadamente que el sujeto contaba con la potestad necesaria para actuar; y *de derecho* cuando, con independencia de que se diera efectivamente el error, concurría una causa notoria que de por sí inducía a error a los fieles (p. ej., por realizar el acto un sacerdote aparentemente tan cualificado como el que lo puede llevar a cabo legítimamente). En cuanto a la *duda* —que normalmente podría afectar a quien pretende ejercer la potestad—, se denomina *de hecho* cuando su objeto es si se cumplen o no de los requisitos exigidos para realizar ese acto (que constan con certeza en la norma); y *de derecho* cuando la duda versa sobre la existencia, vigencia o modo de aplicación de las normas jurídicas referentes al caso. Y se entiende que es *positiva y probable* (*vide* VI, 2, f) si el sujeto, a pesar de vacilar en su juicio, tiene razones positivas, y aparentemente suficientes, para estimar que cuenta con la potestad requerida para actuar conforme a la disciplina ordinaria de la Iglesia.

La doctrina tiende a explicar esta suplencia, más que como *sanación* o *convalidación* de un acto realizado inválidamente, como *atribución a iure* —es decir, por el mismo Derecho, no por un acto de la autoridad— de la potestad necesaria para realizarlo: al darse las circunstancias previstas en el c. 144 § 1, el acto de potestad habría de tenerse por válido desde el principio, pues el legislador completaría, a través del canon, lo que faltara para su validez.

CAPÍTULO XV

LA ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA

1. Misión de la Iglesia y actividad institucional

a) Las funciones públicas y la organización eclesiástica

La vida de la Iglesia, en cuanto *institución* (vide XIII, 1) orientada total y exclusivamente a la misión confiada por Cristo, presenta una serie de exigencias propias, a las que corresponden ciertas *funciones públicas*.

Puede servir de comparación la experiencia de un organismo vivo, que realiza por sí mismo una serie de *funciones vitales* para atender a sus necesidades esenciales (nutrirse, respirar, coordinar sus miembros y facultades para actuar, etc.).

Son funciones públicas *aquellas actividades que se realizan oficialmente* —en nombre de Cristo y de la Iglesia, bajo la autoridad y responsabilidad de la Jerarquía— *para dar respuesta a esas exigencias específicas de la vida eclesial y de la misión evangelizadora*.

Las variadas actividades comprendidas en las funciones públicas eclesiales se han sistematizado de distintas maneras; es clásica, por ejemplo —aunque incompleta—, su agrupación en torno a las potestades de *orden, jurisdicción y magisterio* (vide XIII, 2). El CIC, tomando la referencia sistemática del Concilio Vaticano II, articula las principales funciones públicas de la Iglesia en torno al triple *munus* de Cristo, distinguiendo las funciones (*munera*) de *enseñar, santificar y regir* al Pueblo de Dios (vide IV, 4, a; XX, 1).

Se llama *organización eclesiástica* a la *estructura oficial que asume las funciones públicas eclesiales* (Hervada). En efecto, el desempeño de esas funciones no corresponde por igual a todo el Pueblo de Dios: aquí se manifiesta especialmente la *diversidad funcional* entre

los ministros sagrados y los demás fieles, de la que ya hemos hablado (*vide* X, 1 y 2, a).

La unidad de la Iglesia es una unidad *orgánica* (semejante a la de un organismo vivo, en el que cada órgano realiza su función propia para la vida y actividad común de todo el cuerpo): en su interior se da una distribución ordenada de las funciones necesarias para la misión común. La *función pastoral* constituye, en expresión de Hervada, *el nervio central y el almacén de la organización eclesíastica* (aunque ésta es más amplia que la Jerarquía, como veremos en seguida, y las funciones públicas no se agotan en la función pastoral en sentido estricto, si bien tienen siempre una dimensión pastoral). Esa es la razón de que el orden sagrado incida de manera tan fundamental en la organización de la Iglesia (*vide* XIII, 1): su recepción destina (genéricamente) a los ministros sagrados, según el grado de cada uno, a la misión que corresponde al *ordo clericorum* en la vida de la Iglesia, en virtud de la específica participación en los *munera Christi* que reciben sacramentalmente.

b) *Sentido ministerial de la función jerárquica y organización eclesíastica*

La organización y el ejercicio de las funciones públicas en la Iglesia están marcados por una ordenación u orientación esencial, inscrita en la propia naturaleza y finalidad de los poderes que Cristo transmitió a los sagrados Pastores. Se trata, por eso, de "una actividad ordenada y delimitada, que encuentra en esa ordenación su razón de ser y su justificación. Y ello en virtud de su origen divino" (Hervada).

Esa ordenación se expresa, p. ej., en estas palabras del Concilio Vaticano II: "Los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación" (LG, 18).

Por esta razón, también la actividad de la organización eclesíastica tiene naturaleza *ministerial*. Es *servicio* orientado a hacer posible la plena vida cristiana de los fieles, proporcionándoles abundantemente los medios de salvación y promoviendo en la vida eclesial las condiciones adecuadas para que cada uno, usando rectamente de su libertad, pueda alcanzar la santidad y cumplir la parte que le corresponde en la misión de la Iglesia.

"Aquella función que el Señor encomendó a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en las sagradas Escrituras se llama significativamente

'diaconía', es decir, ministerio (cf. Hch 1, 17 y 25; 21, 19; Rm 11, 13; 1 Tm 1, 12)" (LG, 24).

El *recto ejercicio de las funciones públicas* (el adecuado funcionamiento de la organización eclesiástica) y el *buen gobierno* son, por eso, un deber de los sagrados Pastores, y un derecho de los fieles.

En efecto, la recta y adecuada acción pastoral ha de entenderse no solo como un *deber moral ante Dios*, sino también como un *deber jurídico hacia los fieles* confiados al ministerio de los Pastores: "lo que prevé la voluntad fundacional no es solo un gobierno pastoral, sino un *buen gobierno* pastoral. Quedando claro que ser *buen Pastor* no implica solo tener rectitud personal" (Hervada).

Entre las manifestaciones del buen gobierno está el deber de ejercer la capacidad organizativa que posee la Iglesia para responder del mejor modo posible en cada circunstancia histórica a las exigencias de la misión recibida de Cristo. Esta es una de las claves imprescindibles para entender el desarrollo de la organización eclesiástica, que estudiaremos a continuación.

c) *Distribución y ordenación de las funciones públicas*

La organización de la actividad pública de la Iglesia para el cumplimiento de la misión salvífica no es resultado de la mera aplicación de criterios de eficacia práctica; ni fruto de un acuerdo social de los fieles, sino que está determinada esencialmente por la acción fundacional.

Cristo entregó a Pedro y al Colegio Apostólico, para que los transmitieran a sus sucesores hasta el fin de los tiempos, no solo la responsabilidad, sino también los medios y los poderes necesarios y adecuados para hacerse cargo de esas funciones esenciales. En el ejercicio de dichos poderes y responsabilidades participan, además, en diversos grados, otras personas e instituciones, según fórmulas que han ido variando en mayor o menor medida históricamente.

Así pues, la organización de la Iglesia, en sus líneas fundamentales, sigue un patrón de *Derecho divino* (se basa en la distinción entre la Jerarquía y los demás fieles, y está condicionada por otros elementos esenciales de la constitución divina de la Iglesia); pero también obedece, en parte, a otros factores de *Derecho humano*.

La Iglesia, respetando siempre fielmente los elementos esenciales de la estructuración que el mismo Cristo le ha conferido, y sobre la base de éstos, ha ejercido desde el comienzo cierta capacidad de *autoorganización*, que le permite ordenar el ejercicio de las funciones públicas del modo más adecuado a las

cambiantes necesidades y circunstancias de la misión en cada época. La Comisión Teológica Internacional, en 1984, distinguía por eso entre la *estructura esencial* de la Iglesia y las formas variables que la desarrollan y organizan históricamente: "La estructura esencial comprende todo lo que en la Iglesia deriva de su institución divina (*iure divino*), por la fundación realizada por Cristo y el don del Espíritu Santo. Esta estructura esencial y permanente no puede dejar de ser única y está destinada a durar siempre, pero se da siempre con una figura concreta y una organización (*iure ecclesiastico*) formada por elementos contingentes y mudables (...) La distinción entre la estructura esencial y la forma concreta (organización) no supone una separación. La estructura esencial de la Iglesia está siempre implicada en una forma concreta, sin la que no puede subsistir" (*Themata selecta de ecclesiology, occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*).

Concretamente, la distribución y organización de las funciones públicas eclesiales se realiza, o por vía *institucional*, esto es, mediante oficios y organismos que tienen asignadas permanentemente determinadas competencias y facultades (esta es la vía que se sigue, p. ej., cuando se nombra un vicario general, o un párroco); o por vía *personal*, es decir, por atribución directa, estable o transitoria, a personas (de este tipo es, p. ej., la delegación para asistir como testigo cualificado a un matrimonio, o a un número indeterminado de ellos: cf. c. 1111; *vide* XXXI, 2, b).

Conviene recordar (*vide* XIII, 1-2) que esa distribución de las funciones públicas tiene una *base sacramental* (fundamentalmente radica en la recepción del *orden sagrado*, que, como hemos dicho, destina genéricamente a las funciones eclesiales, aunque hay ciertas funciones para las que basta la capacitación sacramental del bautismo, con el sacerdocio común que confiere); y se determina a través de la *misión canónica* (*vide* XIII, 5), es decir, de la asignación de un concreto encargo u oficio.

Ya hemos estudiado (*vide* XIII) las vías personales de atribución de funciones públicas: el sacramento del orden —o también ciertos *sacramentales* (cf. c. 1166), como los ritos litúrgicos para la institución estable de ministerios laicales (*vide* X, 4, c)— y las diversas fórmulas técnicas de participación de la potestad eclesial (*vide* XIV), que sirven asimismo para la atribución de otros cometidos. Veremos ahora los principales cauces de organización por vía institucional: oficios eclesiales; organismos colegiales y circunscripciones.

2. Oficios eclesiásticos

a) Concepto

Según el c. 145, se llama *oficio eclesiástico* a todo *cargo constituido establemente que haya de ejercerse para un fin espiritual*. Esta definición —que acoge y completa las directrices de la reforma promovida en esta materia por el último Concilio (cf. PO, 20; *vide* IV, 2, b)— subraya la *estabilidad objetiva* del oficio, que explica su calificación como cauce *institucional* de organización de las funciones públicas. Mediante este instrumento técnico se unifican de modo permanente un conjunto de responsabilidades, funciones, poderes, facultades y atribuciones, que se *institucionalizan*.

Así, cada oficio constituye una realidad jurídica *objetiva y estable*, distinta de la persona concreta que lo ejerce en cada momento (*titular* del oficio), e independiente de su patrimonio jurídico *personal* y de su actividad *particular* o *extraoficial*. De este modo, el oficio resulta una técnica adecuada para asignar y organizar con orden, estabilidad y certeza distintas funciones públicas eclesiales, de modo que su ejercicio permanente no se vea afectado sustancialmente por las vicisitudes de las personas que se suceden en su titularidad. P. ej., el oficio de vicario general (*vide* XVIII, 4, a) tiene unas funciones, competencias y poderes jurídicos determinados objetivamente, en lo fundamental, por el Derecho (cf. cc. 475 ss.), de tal modo que cuando alguien es designado para ejercer ese oficio no es preciso que el nombramiento determine cada vez en qué consistirá su función y qué facultades concretas recibirá para desempeñarla. Y cuando alguien cesa en su cargo, el oficio no desaparece ni se disgregan las competencias y atribuciones que le corresponden, sino que queda *vacante*, a la espera de que se designe jurídicamente otro titular que lo desempeñe.

b) Tipos

Los oficios eclesiásticos pueden distinguirse según diversos criterios, que dan lugar a clasificaciones más o menos desarrolladas. Entre las de mayor importancia se encuentran las siguientes:

Oficios de *institución divina*, que son por eso mismo esenciales en la estructura de la Iglesia, y oficios de *institución eclesiástica* (cf. c. 145 § 1).

Son de institución divina el del Romano Pontífice, sucesor de Pedro; el del Colegio episcopal, que sucede al Colegio Apostólico; y el del Obispo diocesano, que preside como vicario de Cristo la Iglesia particular que se encomienda a su cuidado pastoral.

Oficios *capitales*, que presiden en nombre propio las comunidades de fieles o *circunscripciones* en que se organiza la Iglesia (*vide infra*: 4), y oficios *auxiliares*, que colaboran en el ejercicio de algunas funciones radicalmente pertenecientes a los anteriores.

Son oficios capitales: el Romano Pontífice para la Iglesia universal y los obispos diocesanos en sus diócesis (se equiparan a éstos otros preladados que presiden con potestad *propia* circunscripciones eclesiásticas distintas de la diócesis: prelaturas y abadías territoriales, prelaturas personales, ordinariatos, etc.). Entre los auxiliares, tienen especial importancia los diversos oficios vicarios previstos por el Derecho (vicario general, vicarios episcopales, vicario judicial, etc.).

Oficios *con cura de almas*, que requieren el ejercicio del orden sagrado —y, por tanto, solo pueden encomendarse a clérigos; y solo a sacerdotes si la cura de almas es *plena* (cf. c. 150)—, y *sin cura de almas*.

Son oficios con cura de almas, p. ej., los de párroco y capellán; y sin cura de almas, p. ej., el de juez eclesiástico.

Oficios *con potestad (ordinaria) de jurisdicción*, que puede ser *propia* o *vicaria* (cf. c. 131); y *sin potestad de jurisdicción* (cf. c. 129).

Son oficios con jurisdicción los instituidos para el ejercicio directo de la función de gobierno de la Iglesia, p. ej., el de Obispo diocesano (potestad *propia*), los de vicario general o judicial (potestad *vicaria*); y sin jurisdicción, p. ej., el de notario o el de profesor.

c) *Provisión de oficios*

Se da el nombre genérico de *provisión canónica* (cf. c. 146) al conjunto de actos que se realizan para designar válidamente el titular de un oficio vacante (cf. c. 153 § 1). La provisión de oficios puede adoptar las siguientes modalidades: *libre colación* (de *confero*: conferir, otorgar), *institución* con previa *presentación*, *elección* con *confirmación*, *elección simple*, *postulación* (cf. c. 147).

Libre colación. Un oficio es de libre colación cuando la autoridad de la que depende puede designar libremente el titular (cf., p. ej., c. 157), siempre que la persona escogida posea las condiciones y requisitos establecidos por el Derecho para el desempeño de ese oficio (cf. c. 149).

Institución. Es el procedimiento que se sigue cuando alguna persona o grupo de personas (p. ej. un cabildo) tiene *derecho de presentación*, es decir, de designar al candidato para un oficio. En esos casos, la provisión del oficio com-

prende dos actos diversos: quien tiene el derecho *presenta* y la autoridad competente *instituye* en el oficio al presentado, si es idóneo (cf. cc. 158-163).

Elección. Es la designación del titular de un oficio por un colegio o por un grupo de personas a través de una votación, que debe seguir las normas de los estatutos o las generales del CIC (cf. cc. 164-179). La elección —que debe ser *aceptada* por el elegido (cf. c. 177)— puede ser *simple*, si basta para que el candidato sea investido del oficio una vez que acepte (c. 178); pero también puede requerir *confirmación* por parte de la autoridad competente (c. 179), que no puede denegarla cuando se le solicita legítimamente, a no ser que el candidato no sea idóneo o que la elección haya sido irregular (cf. c. 179 § 4).

Postulación. Cuando el candidato que los electores consideran más adecuado no puede ser válidamente elegido a causa de un impedimento que suele dispensarse (p. ej., porque le falta una titulación académica, o tiene un año menos de la edad requerida, etc.), los electores pueden votar para que se presente su *postulación* a la autoridad competente (cc. 180-181), que, si la acepta, concede la dispensa del impedimento y, si la elección lo requiere, también la confirmación (cf. cc. 182-183).

d) *Pérdida del oficio*

El CIC regula en los cc. 184 ss. diversos modos y procedimientos jurídicos por los que se puede dejar de ser titular de un oficio: *transcurso del tiempo, edad, renuncia, traslado, remoción y privación penal.*

Transcurso del tiempo establecido. Cuando se trata de un oficio conferido por tiempo determinado (no, en cambio, si se confirió por tiempo indefinido).

Cumplimiento de la edad determinada por el Derecho. Generalmente se tratará de la edad establecida para la jubilación. En el CIC la edad de jubilación no opera automáticamente: se establece como procedimiento general rogar a quien llega a la edad prevista que presente su renuncia, que debe ser aceptada por la autoridad (cf. cc. 354; 401 § 1; 411; 538 § 3). Pero las normas que regulan otros oficios pueden prever que la edad de jubilación produzca sus efectos de otro modo (cf., p. ej., RGCR, arts. 42 ss.).

Renuncia. El titular de un oficio, por justa causa, puede presentar su renuncia ante la autoridad (cf. cc. 187-189). Generalmente la renuncia no produce efectos jurídicos hasta su aceptación por la autoridad, pero en algunos casos es posible que no necesite ser aceptada.

Traslado. Puede decidir el traslado del titular de un oficio a otro (cf. cc. 190-191) sólo la autoridad de la que dependen los dos oficios. El traslado puede ser voluntario o forzoso (en este caso sólo puede decretarse por causa grave: cf. c. 190 § 2), y debe hacerse siempre siguiendo el procedimiento establecido por el Derecho (p. ej., el CIC regula con detalle el procedimiento para el traslado de párrocos: cf. cc. 1748-1752).

Remoción. Es la pérdida del oficio que se produce por un decreto de la autoridad (c. 193) —motivado por causa grave si el nombramiento era indefinido o

no ha transcurrido el tiempo de su duración—, o automáticamente, por disposición de la ley (c. 194), en ciertos casos (cf. c. 192). El CIC regula también el procedimiento de remoción de párrocos (cf. cc. 1740-1747).

Privación. Es un tipo especial de remoción, que tiene siempre naturaleza de sanción penal (cf. c. 196), impuesta como resultado de un juicio o de un procedimiento administrativo en el que queda probada la comisión de un delito (*vide* XXXIV, 2) por el titular del oficio (cf. c. 1336 § 1,2.º).

3. Organismos colegiales

a) Concepto

En el ejercicio de las funciones públicas intervienen también, con mayor o menor intensidad, diversos organismos cuyo rasgo *jurídico* común más destacado es la actuación *colegial*, es decir, la adopción de las decisiones que expresan la voluntad única de ese grupo de personas, en cuanto institución (*voluntad colegial*), por mayoría de votos de sus miembros. De ahí que pueda darse a todos esos organismos el calificativo de *colegiales*, o la denominación general de *colegios*.

Aunque el mecanismo de toma de decisiones sea en todos ellos de tipo colegial, la naturaleza, el origen y la función de los distintos colegios de la organización eclesial son muy diversos. Se habla aquí de *colegialidad* como principio jurídico organizativo, no como fundamento teológico común a todos ellos. Siguiendo la acertada síntesis de Viana, pueden señalarse distintos fundamentos para las diversas manifestaciones de actuación colegial en la Iglesia.

La colegialidad episcopal. Es un principio eclesiológico (*vide* XVI, 1 y 3), de Derecho divino, que expresa el vínculo que une a todos los obispos entre sí y con su Cabeza, el Romano Pontífice (cf. c. 330; LG, 19, 22), por la recepción del sacramento del orden en su grado supremo y por la comunión jerárquica. El Colegio de los Obispos con su Cabeza es también sujeto de la suprema potestad en la Iglesia (cf. c. 336). La actuación colegial *en sentido estricto* del Colegio episcopal —es decir, la acción de todo el episcopado junto con su Cabeza sobre toda la Iglesia— se realiza solemnemente en el Concilio ecuménico, y tiene otros modos de ejercicio ordinario (cf. c. 337). Sin embargo la colegialidad episcopal fundamenta también otras instituciones colegiales que no suponen ejercicio pleno de la colegialidad, pero se basan en el vínculo de "afecto colegial" entre los obispos que deriva de ella (cf. LG, 23): el Sínodo de Obispos (cf. cc. 342 ss.), los Concilios particulares (cf. cc. 439 ss.) y las Conferencias episcopales (cc. 447 ss.). Trataremos de todo ello en los capítulos XVI y XIX.

La cooperación sacramental de los presbíteros con el Obispo. Los presbíteros, unidos con su Obispo por la comunión jerárquica y con los demás presbíteros por el sacramento recibido y la misión de la que participan (cf. PO, 7-8), son por

naturaleza *cooperadores del orden episcopal*, y en la Iglesia particular forman con el Obispo un solo presbiterio (cf. LG, 28, CD, 27). Este es el fundamento de algunos colegios de la organización diocesana (*vide* XVIII, 5, a-b), como el colegio de consultores (cf. c. 502) o el consejo presbiteral (cf. cc. 495 ss.).

La corresponsabilidad de todos los fieles en la misión de la Iglesia. Como hemos estudiado (*vide* IX), los fieles tienen, por el bautismo, una dignidad común y participan activamente en la misión de la Iglesia, de la que son responsables (*corresponsables*), cada uno según su condición (cf. c. 204 § 1). Uno de los cauces jurídicos (cf. c. 228 § 2) de esta corresponsabilidad ontológica es la participación en colegios que cooperan en funciones propias de la organización eclesial. Entre ellos destacan el sínodo diocesano (cf. cc. 460 ss.) y los consejos pastorales (cf. cc. 511 ss. y 536; *vide* XVIII, 3; 5, d y 6, e).

Exigencias de prudencia y eficacia en la gestión de las funciones públicas. Otros colegios responden especialmente a razones de prudencia pastoral —que aconseja contar con el asesoramiento apropiado para la toma de decisiones—; y de eficacia en la administración y gestión de los bienes eclesiales y de otros asuntos públicos. De este tipo son, p. ej., los consejos de asuntos económicos (cf. cc. 492 ss., 537; *vide* XVIII, 4, c y 6, e).

b) Tipos de colegios en la organización eclesial

De lo que llevamos expuesto se deduce ya que los colegios que intervienen en las funciones públicas eclesiales son muy diversos en cuanto a fundamento, función y atribuciones. Entre los criterios útiles para clasificarlos, vale la pena mencionar al menos los siguientes: el *ámbito* de su actuación; la *eficacia jurídica* de sus decisiones y el *tipo de funciones públicas* en las que intervienen.

Según su ámbito, pueden ser *parroquiales* (p. ej. el consejo económico parroquial) *diocesanos* (p. ej., el sínodo diocesano), *interdiocesanos* (p. ej., la conferencia episcopal), o *para la Iglesia universal* (p. ej., el concilio ecuménico).

Según la eficacia jurídica de sus decisiones, pueden distinguirse colegios *consultivos*, que asesoran con su dictamen (cf. c. 127) a la autoridad que tiene la potestad exclusiva de tomar las decisiones (p. ej., los consejos de pastoral, el consejo presbiteral) y colegios *deliberativos*, que toman directamente decisiones jurídicamente vinculantes (p. ej., los tribunales colegiales: cf. c. 1426).

Según las funciones públicas en que intervienen, pueden distinguirse *consejos pastorales* (p. ej. el sínodo diocesano), *técnicos* (p. ej. los de asuntos económicos) y *consejos que intervienen en el ejercicio de la potestad de régimen*. Estos últimos, a su vez, pueden ser *legislativos* (p. ej., los concilios); *administrativos* (p. ej. las congregaciones de la Curia romana) o *judiciales* (tribunales colegiales de diversos grados).

4. *Circunscripciones eclesiásticas*

a) *Concepto*

La Iglesia vive y actúa en las coordenadas de espacio y tiempo, siguiendo las vicisitudes de la vida de los hombres. Esto hace necesario que la predicación de la Palabra de Dios, la vida sacramental y el régimen (o gobierno) del Pueblo de Dios se *particularicen*, es decir, se concentren en torno a determinados centros de la vida litúrgica y de la predicación (Hervada). Este es el origen de las *divisiones* o *circunscripciones* eclesiásticas que estructuran la Iglesia.

Algunas de esas divisiones, las esenciales, son propiamente Iglesias particulares, aunque la presencia operativa de la Iglesia en esa dimensión particular o *particularizada* no se agota en ellas: "La Iglesia de Cristo (...) se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares. Entre estas múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo, desde la época apostólica se encuentran aquellas que en sí mismas son Iglesias, porque, aun siendo particulares, en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales" (CN, 7).

El concepto de circunscripción, tradicionalmente, estuvo ligado a la delimitación territorial y a una visión eclesiológica incompleta, según la cual las diversas circunscripciones serían distritos o territorios sobre los que gobierna una autoridad eclesiástica. El Concilio Vaticano II superó y perfeccionó esa visión, subrayando el elemento *personal y comunitario*. Las circunscripciones eclesiásticas deben entenderse, por eso, como comunidades integradas por un oficio capital (un obispo o un presbítero con funciones episcopales, a quien se confía su gobierno y atención pastoral), los presbíteros que cooperan en su misión (presbiterio) y los fieles correspondientes según los diversos criterios jurídicos de delimitación.

El CIC asume la noción conciliar de diócesis como *porción del Pueblo de Dios* apacentada por el Obispo con la cooperación de su presbiterio (c. 369; cf. CD, 11); concepción que se aplica paralelamente a las demás estructuras pastorales (cf., p. ej., cc. 370, 371, 515). Además, el Concilio introdujo también la posibilidad de delimitar las estructuras pastorales no solo territorialmente, sino también según criterios personales (cf. cc. 294, 372, 518). Así pues, el concepto moderno de circunscripción eclesiástica, usual en varios tratadistas (Hervada, Arrieta, Viana, etc.), debe entenderse incorporando esos dos matices. Así lo hacen la legislación y la praxis de la Santa Sede — única autoridad competente para erigir, cambiar o suprimir circunscripciones (cf. c. 373)—, que emplean el

concepto de circunscripción como categoría jurídica general (más amplia y abarcante que la categoría teológica de *Iglesia particular*: vide XVII, 1) que incluye a todas las estructuras pastorales de este tipo, delimitadas tanto territorialmente como por criterios personales (cf., p. ej., c. 199, 4.º; PB, arts. 59, 89; SMC, art. I § 1). (Aunque el uso tradicional del concepto de circunscripción eclesiástica distinguía entre circunscripciones *mayores*, p. ej., las diócesis, y *menores*, que son subdivisiones —cf. c. 374— de las mayores, como p. ej. la parroquia, lo que llevamos dicho —y cuanto añadiremos en los apartados siguientes— se aplica plenamente a las mayores, que son las que nos interesan aquí directamente.)

b) *Estructura orgánica*

Hasta ahora hemos venido tratando de instituciones (oficios y colegios) que sirven de cauce para organizar diversas funciones públicas *en la Iglesia*. Aquí nos referimos, en cambio, a una serie de instituciones que son organización *del Pueblo de Dios mismo*: son las instituciones en las que se concreta la organización comunitaria de la Iglesia en torno a los centros de gobierno y de administración de los medios salvíficos (Arrieta). Por esta razón, la estructura característica de toda circunscripción eclesiástica refleja, con más o menos intensidad y según distintas modalidades, la estructura constitucional de la Iglesia: Pastor (oficio capital), sacerdotes (presbiterio), fieles (pueblo), aunados por los vínculos de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica*.

No se trata, por tanto, de cualquier tipo de *agrupación* de fieles, sino de modos de organizar el Pueblo cristiano precisamente en función de la necesidad de congregarlo mediante el gobierno pastoral, el anuncio autoritativo de la Palabra y la vida sacramental. De ahí que las circunscripciones tengan una *estructura jerárquica*, ya que constituyen concreciones canónicas de la estructura constitucional jerárquica de la Iglesia: la estructura *ordo-plebs*, o *clerus-plebs* (Hervada). Se trata, en efecto, de instituciones constituidas en el plano de la distinción jerárquica del Pueblo de Dios (cf. LG, 10-11, donde se habla de la distinción y ordenación recíproca entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárquico y del carácter "orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal"; vide X, 1), no solo en el plano de radical igualdad (vide IX, 1) entre los fieles (que se da también en las circunscripciones eclesiásticas). Y ello porque implican al oficio capital, a los sacerdotes y a los demás fieles desde sus respectivas posiciones *estructurales* en el Pueblo de Dios. Cada circunscripción aparece, así, como una unidad orgánica (vide *supra*: 1, a): los elementos personales citados son sus componentes estructurales, cada uno tiene su función específica y todos cumplen activa y corresponsablemente, en *cooperación orgánica*, la misión común.

c) *Tipos*

Puesto que vamos a dedicar un capítulo posterior al tratamiento de las circunscripciones en particular (*vide XVII*), nos limitaremos ahora a exponer brevemente los principales criterios que permiten indicar una tipología general de las circunscripciones que conoce actualmente la organización eclesiástica, dejando para ese momento la explicación de otros aspectos.

Según el grado de implantación de la Iglesia al que corresponden, pueden distinguirse circunscripciones de régimen ordinario y de misión (vide XVII, 2-3).

Las circunscripciones de misión son: *prefecturas apostólicas, vicariatos apostólicos y misiones "sui iuris"* (es decir, autónomas, sin dependencia de una prefectura o un vicariato). Se constituyen todas ellas en los llamados territorios *de misión* en los que la implantación de la Iglesia (*plantatio Ecclesiae*) todavía no ha llegado a un grado que permita la constitución de una Iglesia particular, con el mínimo de estructura propia.

Según los criterios de delimitación de la comunidad de fieles, se habla de circunscripciones territoriales y personales (vide XVII, 1, c).

Las circunscripciones territoriales (p. ej. la diócesis, que es por regla general territorial; la prelatura territorial, etc.) se delimitan de tal manera que comprenden a todos los fieles que tengan su domicilio o cuasidomicilio en un territorio determinado; las personales (p. ej., ordinariatos militares, prelaturas personales, etc.), según diversos criterios relacionados con condiciones, circunstancias o actividades de las personas (el Derecho vigente considera, entre otros criterios posibles, p. ej., el rito; la nacionalidad; la relación con las fuerzas armadas; un acuerdo; la inscripción en un registro: *vide XVII, 5*). Se puede hablar también de circunscripciones *mixtas*, en las que los criterios de delimitación son en parte personales y en parte territoriales (p. ej., los ordinariatos en territorio de rito latino para atender a fieles de rito oriental agrupan a los fieles de ritos orientales que no tengan jerarquía propia dentro del territorio), aunque el elemento que da razón de la jurisdicción peculiar suele ser, en última instancia, el personal.

Según la misión pastoral para la que se erigen, las circunscripciones pueden ser para la cura pastoral ordinaria o común, y para obras pastorales peculiares (vide XVII, 1, d), que no sustituyen a la organización para la cura ordinaria, sino que la presuponen y la complementan.

P. ej., las diócesis se constituyen para atender a la ordinaria cura pastoral; mientras que las prelaturas personales fueron auspiciadas por el Concilio Vaticano II para la realización de peculiares obras pastorales o misioneras.

CAPÍTULO XVI

ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA UNIVERSAL

1. *Primado, episcopado y colegialidad en el gobierno de la Iglesia*

La autoridad y los poderes necesarios para el gobierno de la Iglesia en sus dimensiones universal y particular residen en los sagrados Pastores: el Papa y los obispos. Para comprender la lógica interna que rige la organización jurídica de ese gobierno pastoral, es necesario partir de la consideración de sus tres ejes fundamentales, todos ellos de institución divina: el *Primado* del Romano Pontífice, el *episcopado* y la *colegialidad* episcopal.

El Concilio Vaticano II reiteró la doctrina del Vaticano I (*vide* IV, 2) sobre el Primado del Romano Pontífice y su magisterio infalible, completándola con la enseñanza sobre los obispos, que la precipitada conclusión del Concilio Vaticano I impidió tratar en aquella ocasión: “Esta doctrina (...) el santo Concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los Apóstoles, los cuales junto con el Sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa de Dios vivo” (LG, 18).

a) *La autoridad suprema. Primado y colegialidad*

La Const. *Pastor Aeternus*, del Concilio Vaticano I, enseña que Cristo otorgó al Apóstol Pedro, que debía transmitirla a sus sucesores, la prerrogativa del *Primado*, para que fuera *principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y de comunión* de toda la Iglesia (cf. LG, 18). Este es el núcleo fundamental del *ministerio petrino*, que tiene manifestaciones diversas en su ejercicio, algunas de ellas concretadas también en formas y modalidades históricas (*vide* XV, 1, c).

"La naturaleza inmutable del Primado del Sucesor de Pedro se ha expresado históricamente a través de modalidades de ejercicio adecuadas a las circunstancias de una Iglesia que peregrina en este mundo mudable. Los contenidos concretos de su ejercicio caracterizan al ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación a las circunstancias de lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que les es propia (la unidad de la Iglesia). La mayor o menor extensión de esos contenidos concretos dependerá en cada época histórica de la *necessitas Ecclesiae*" (CDF, *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, 6.XI.1998, n. 12).

En virtud de su oficio primacial, el Sucesor de San Pedro tiene, sobre toda la Iglesia y también sobre cada una de las Iglesias particulares, la plena y suprema potestad de magisterio y de jurisdicción episcopal, a la que deben obediencia y sujeción todos los fieles, de cualquier condición y rito (cf. LG, 18; CD, 2; cc. 331, 333).

Los cánones del CIC que tratan de la *autoridad suprema* en el gobierno pastoral de la Iglesia universal siguen fielmente – incluso en su texto – las enseñanzas del Concilio Vaticano II acerca de la relación entre el Primado del Romano Pontífice y la colegialidad episcopal (cf. LG, 18-23).

Uno de los aspectos fundamentales de la doctrina conciliar sobre los obispos, junto a la *sacramentalidad* del episcopado (*vide infra*: 1, b), es la *colegialidad*: "Así como, por determinación divina, San Pedro y los demás Apóstoles constituyen un Colegio, de igual modo –*pari ratione*, dice el texto, para indicar que no hay identidad, sino paralelismo y proporcionalidad entre las relaciones Pedro-Apóstoles y Papa-Obispos (cf. nep, 1)– están unidos entre sí el Romano Pontífice, Sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles" (c. 330; LG, 22).

En síntesis, esas normas (cf. cc. 330 ss.) contienen los siguientes principios:

Son sujeto de la suprema potestad sobre toda la Iglesia el Romano Pontífice y, asimismo, el Colegio episcopal (cf. cc. 331, 336).

Ni el Concilio ni el CIC han querido resolver directamente la cuestión de si hay *un solo sujeto* de la suprema potestad (que sería el Romano Pontífice, para algunos autores; o el Colegio, incluyendo a éste, para otros), o *dos sujetos inadecuadamente distintos* (el Papa personalmente, por una parte, y el Colegio con su Cabeza, por otra).

El Romano Pontífice ejerce la suprema potestad personalmente o junto con el Colegio episcopal, según las modalidades que sólo al Papa compete establecer, teniendo en cuenta las necesidades de la Iglesia universal (cf. cc. 331, 337).

Personal o colegialmente, el Romano Pontífice ejerce su oficio de Pastor supremo hallándose siempre unido por la comunión con los demás obispos e incluso con toda la Iglesia (cf. c. 333 § 1).

El Colegio episcopal ejerce su función de sujeto de la potestad suprema siempre en unión con su Cabeza, el Papa, y nunca sin ella (cf. c. 336).

La *Nota explicativa praevia* al cap. III de la Const. *Lumen gentium* (nep) precisó algunos aspectos de la naturaleza del Colegio episcopal para la correcta interpretación de ese texto: *a)* que el término "colegio" no se utiliza aquí en el sentido que le da el lenguaje jurídico, es decir, como grupo de iguales que delegan la presidencia a uno de ellos, sino en el sentido de un grupo estable cuyas estructura y autoridad se determinan a partir de la Revelación (nep, 1); *b)* que el Colegio no existe sin su Cabeza, sino siempre y necesariamente con el Romano Pontífice, que conserva íntegra su función de Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal, y al que compete en exclusiva convocar el Colegio y presidirlo: la distinción no se da, pues, entre el Romano Pontífice y el conjunto de los otros obispos, sino entre el Romano Pontífice cuando actúa personalmente y cuando actúa junto con los demás obispos (nep, 3); *c)* que, por tanto, no podría haber una acción *colegial* verdadera sin la Cabeza (nep, 4).

b) Episcopado y función primacial

El Concilio Vaticano II expuso asimismo la doctrina según la cual el episcopado, como función pastoral y como grado supremo del sacramento del orden, no mera dignidad de institución eclesiástica, es también de Derecho divino (cf. LG, 20 y 21). Los obispos, puestos por el Espíritu Santo, son también sucesores de los Apóstoles y, juntamente con el Sumo Pontífice y bajo su autoridad, han sido enviados para perpetuar la obra de Cristo, Pastor eterno, como verdaderos maestros de la fe, pontífices y pastores (cf. CD, 2; c. 375 § 1).

"Cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los obispos, también ellos *vicarios y legados de Cristo* (LG, 27). El Obispo de Roma pertenece a su Colegio y ellos son sus hermanos en el ministerio' (Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 25.V.1995, n. 95).

Puesto que tanto el Primado como el episcopado (y la colegialidad episcopal) son de institución divina, no deben considerarse como realidades contrapuestas, en potencial tensión dialéctica. Por el contrario, su naturaleza y sus funciones se conjugan armónica-

mente, hasta el punto de ser realidades mutuamente implicadas, que se complementan y refuerzan entre ellas.

Para entender adecuadamente las relaciones entre Primado y episcopado, que determinan el régimen jurídico del ejercicio de las funciones respectivas, conviene tener presente que estamos ante un aspecto del misterio de la Iglesia en cuanto *comunión*: "El Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral (cf. LG, 23/a), pero para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales y, por lo tanto, constituida a imagen de la Iglesia universal, debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la suprema autoridad de la Iglesia (...). El Primado del Obispo de Roma y el Colegio episcopal son elementos propios de la Iglesia universal (...) pero interiores a cada Iglesia particular. Por tanto, 'debemos ver el ministerio del Sucesor de Pedro, no sólo como un servicio *global* que alcanza a toda Iglesia particular *desde fuera*, sino como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular *desde dentro*' (...) Que el ministerio del Sucesor de Pedro sea interior a cada Iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular" (CN, 13; sobre la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, *vide* XVII, 1, a).

La relación entre Primado y episcopado tiene su reflejo en el régimen de gobierno de las Iglesias particulares, que puede sintetizarse en estos principios:

Los obispos diocesanos tienen, en las Iglesias particulares que se les encomiendan, toda la potestad ordinaria, propia e inmediata necesaria para el ejercicio de su ministerio pastoral.

Las funciones episcopales, por su propia naturaleza, solo pueden ejercerse en comunión jerárquica con el Papa y los demás obispos (cf. c. 375 § 2).

El ejercicio de dicha potestad es ordenado, en último término, por la autoridad suprema de la Iglesia, que puede circunscribirla dentro de ciertos límites, por razón de la utilidad de la Iglesia o de los fieles (cf. LG, 27).

Concretamente, debe ejercerse quedando siempre a salvo la potestad del Romano Pontífice, en virtud de su oficio primacial, de reservar a sí mismo o a otra autoridad —p. ej. la Conferencia episcopal— algunas competencias o actuaciones que, de no ser por esa reserva, corresponderían a cada Obispo diocesano (cf. CD, 8; c. 381).

Sin embargo, la primacía de potestad ordinaria del Papa sobre todas las Iglesias particulares y sus agrupaciones no elimina, sino que fortalece

y defiende la potestad que compete a los obispos en las Iglesias particulares encomendadas a su cuidado (cf. LG, 27; c. 333 § 1).

Teniendo presentes estos presupuestos, estudiaremos ahora el oficio del Romano Pontífice, el Colegio episcopal y algunos colegios y oficios que colaboran en la misión pastoral del Romano Pontífice de diversos modos (cf. c. 334), a fin de detallar la articulación jurídica del gobierno de la Iglesia universal

2. *El Romano Pontífice*

a) *Elección del Sucesor de Pedro*

El Papa es el "Obispo de la Iglesia Romana, en quien permanece la función que el Señor encomendó singularmente a Pedro, primero entre los Apóstoles, y que había de transmitirse a sus sucesores; es Cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra" (c. 331; cf. LG, 22). Esta función la recibe por la sucesión en la Sede de Pedro (cf. c. 332 § 1), ya que el oficio primacial está vinculado precisamente a la sede episcopal de Roma: el oficio de Obispo de Roma y Primado de la Iglesia universal es uno solo e indivisible.

"En la figura, en la misión y en el ministerio de Pedro, en su presencia y en su muerte en Roma (...) la Iglesia contempla una profunda realidad, que está en relación esencial con su mismo misterio de comunión y salvación: 'Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia' (S. Ambrosio). La Iglesia, ya desde los inicios y cada vez con mayor claridad, ha comprendido que, de la misma manera que existe la sucesión de los Apóstoles en el ministerio de los Obispos, así también el ministerio de la unidad, encomendado a Pedro, pertenece a la estructura perenne de la Iglesia de Cristo, y que esta sucesión está fijada en la sede de su martirio. Basándose en el testimonio del Nuevo Testamento, la Iglesia católica enseña, como doctrina de fe, que el Obispo de Roma es Sucesor de Pedro en su servicio primacial en la Iglesia universal (...); esta sucesión explica la preeminencia de la Iglesia de Roma (...), enriquecida también con la predicación y el martirio de san Pablo" (CDF, *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, nn. 3-4).

El Romano Pontífice adquiere la potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia por la legítima elección — que debe ser aceptada por el elegido — y la consagración episcopal. Si quien resulta elegido no tiene aún el carácter episcopal, debe ser ordenado obispo inmediatamente (cf. c. 332 § 1).

La elección del Romano Pontífice corresponde al Colegio cardenalicio (*vide infra*: 5), y se rige por las normas de la Const. Ap. *Universi Dominici gregis*, que entran en funcionamiento al quedar vacante la Sede Apostólica (cf. c. 335). Esta situación de *sede vacante* se produce solo por fallecimiento o renuncia del Papa, que no necesita ser aceptada por nadie (cf. c. 332 § 2).

b) *La potestad del Romano Pontífice*

La potestad que ejerce el Romano Pontífice en virtud de su función primacial puede describirse sucintamente a partir de las *notas* que recoge el c. 331, al calificarla de *ordinaria, propia, suprema, plena, inmediata, universal y libre* en su ejercicio (cf. LG, 22). Todas estas características se reflejan, con diversas manifestaciones concretas, en otros muchos lugares del CIC.

Ordinaria y propia son dos notas jurídicas ya estudiadas (*vide* XIV, 2): significan que esa potestad va unida por el mismo Derecho al oficio y que se ejerce en nombre propio, no por participación subordinada de la potestad de otro oficio; aunque, en otro sentido, se aplica al Papa —y también, con matices propios, a los demás obispos: cf. LG, 27— el título de *Vicario* de Cristo, porque su potestad proviene directamente del Señor y se ejerce en su nombre.

Suprema: no hay ninguna potestad jurídicamente superior en la Iglesia (cf., p. ej., c. 333 § 3: no cabe apelación o recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice; c. 1404: la Primera Sede no puede ser juzgada por nadie; etc.).

Plena: comprende en plenitud las funciones de enseñar, santificar y regir transmitidas a la Iglesia por Cristo, con todas las potestades sacramentales y jurídicas correspondientes (cf., p. ej., por lo que se refiere al magisterio, LG, 25 y c. 749).

Inmediata: el Papa, además de recibir su potestad directamente de Cristo, puede ejercerla directamente en cualquier porción de la Iglesia y sobre cada uno de los fieles, sin necesidad de que intervenga ninguna otra autoridad (p. ej., cualquier fiel puede acudir directamente al Romano Pontífice para pedir que resuelva un conflicto que le afecta: cf. c. 1417 § 1).

Universal: se extiende a toda la Iglesia universal, a cada una de las Iglesias particulares y sus agrupaciones (cf. c. 333 § 3) y a todos los fieles; y abarca todos los aspectos y materias relacionados con la vida y misión de la Iglesia.

Libre en su ejercicio: la potestad primacial del Romano Pontífice no puede ser controlada, fiscalizada o impedida jurídicamente por ninguna otra instancia (eclesiástica o civil); y solo a él corresponde determinar los momentos y modos de ejercerla (cf., p. ej., cc. 333 § 2; 337 § 3; 381 § 1; etc.).

Estas notas características de la potestad primacial no significan, ciertamente, que sea *ilimitada*. No puede serlo porque pertenece a la misma constitución divina de la Iglesia, a la que pertenecen

también otros elementos constitutivos (la Palabra de Dios, los sacramentos, la condición fundamental del fiel y sus derechos inherentes, el episcopado, etc.); y porque se ejerce solo al servicio de la Iglesia y de su misión. Por tanto, los límites *naturales* de la potestad primacial son: el Derecho divino, natural y positivo (*vide* II, 3), y la naturaleza y el fin propios de la Iglesia.

"El Romano Pontífice, como todos los fieles, está subordinado a la Palabra de Dios, a la fe católica, y es garante de la obediencia de la Iglesia y, en este sentido, 'servus servorum'. No decide según su arbitrio, sino que es portavoz de la voluntad del Señor, que habla al hombre en la Escritura vivida e interpretada por la Tradición; en otras palabras, la 'episkopé' del Primado tiene los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación (...). El Sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios" (CDF, *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, n. 7).

3. *El Colegio episcopal*

a) *Pertenencia al Colegio y actuación colegial*

Se llega a ser miembro del Colegio episcopal — en el cual persevera continuamente el *cuerpo apostólico* — por la consagración sacramental y la comunión jerárquica con la Cabeza y los demás miembros (c. 336).

Todos los miembros quedan unidos por el vínculo de la *colegialidad*, que es una realidad constitutiva de su ministerio. Para subrayar esta realidad, el Concilio calificó explícitamente la comunión en el Colegio como *jerárquica* (cf. LG, 21 y 22; c. 375), ya que "la comunión con la Cabeza y los miembros debe ser una comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros de la Iglesia (...). No se trata aquí de un vago afecto, sino de una realidad orgánica que debe encarnarse en una estructura jurídica y cuya alma es la caridad" (nep, 2).

El *orden o cuerpo de los obispos*, uno e indiviso, constituido a modo de Colegio (*vide supra*: 1, a), sucede al Colegio apostólico en el magisterio y en el gobierno pastoral de la Iglesia (LG, 22), por lo cual le incumbe la *sollicitudo omnium ecclesiarum*, que tiene múltiples manifestaciones. En primer lugar, según hemos explicado (*vide supra*: 1, a), el Colegio episcopal, junto con el Romano Pontífice, es sujeto de la suprema potestad de magisterio (cf. LG, 25; c. 749 § 2) y de jurisdicción, que ejerce siempre con su Cabeza. Esta

potestad sobre toda la Iglesia se ejerce mediante actos *colegiales* en sentido estricto, que pueden llevarse a cabo de dos modos: solemnemente, en el *concilio ecuménico* (*vide infra*: 2, b); o mediante una acción conjunta de todos los obispos dispersos por el mundo, promovida por el Papa o aceptada libremente por él (cf. LG, 22; cc. 337 y 341 § 2).

"En cuanto Pastor supremo de la Iglesia, el Sumo pontífice puede ejercer siempre libremente su potestad, tal como requiere su misma función. En cambio el Colegio, aunque existe siempre, no por ello actúa permanentemente con acción estrictamente colegial, según consta por la Tradición de la Iglesia. En otras palabras, no siempre está 'in actu pleno'; es más, sólo actúa a intervalos con un acto estrictamente colegial, y sólo con el *consentimiento de su Cabeza*. Se dice 'con el consentimiento de su Cabeza' para que no se piense en una 'dependencia' respecto a alguien ajeno al Colegio. El término 'consentimiento' evoca, por el contrario la *comunidad* entre la Cabeza y los miembros, e implica la necesidad del acto que compete propiamente a la Cabeza" (nep, 4).

Además, aun en los casos en que no llevan a cabo una actuación colegial en sentido estricto, los miembros del Colegio actúan siempre unidos por el vínculo de afecto colegial (*collegialis affectus*), que impulsa a todos a proceder en comunión y a promover una acción pastoral armónica y solidaria en toda la Iglesia.

Ese afecto colegial se expresa a veces en instituciones (p. ej., la Conferencia episcopal) que agrupan a los obispos más cercanos para ejercer conjuntamente algunos aspectos de su misión pastoral; pero está presente también cuando cada obispo ejerce personalmente sus responsabilidades: "Cada uno de los obispos, puesto al frente de una Iglesia particular, ejercita su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado, no sobre las otras Iglesias ni sobre la Iglesia universal. Pero, en cuanto miembros del Colegio episcopal y como legítimos sucesores de los Apóstoles, todos deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y precepto de Cristo exigen, que aun cuando no se ejercite por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera, al progreso de la Iglesia universal" (LG, 23).

b) *El Concilio ecuménico*

Como se acaba de indicar, la potestad del Colegio episcopal sobre toda la Iglesia se ejerce de modo solemne en el Concilio ecuménico (c. 337 § 1), regulado por el CIC en cinco cánones (337-341) que recogen fielmente los principios ya expuestos acerca de la relación entre Primado y Colegio (*vide supra*: 1, a).

Esas normas del CIC contienen, en síntesis, las siguientes disposiciones: *La convocatoria* de un concilio ecuménico es competencia exclusiva del Romano Pontífice (c. 338 § 1; cf. c. 337 § 3), así como la determinación o aprobación de las cuestiones que han de tratarse (c. 338 § 2). A él corresponde también el derecho de *presidirlo* (personalmente o mediante delegados), *trasladarlo* a otro lugar, *suspenderlo*, *disolverlo* y *aprobar sus decretos* (c. 338 § 1), que solo adquieren fuerza de obligar si, después de haber sido aprobados por el Romano Pontífice junto con los padres conciliares, son confirmados por el Papa y promulgados por su mandato (c. 341).

Por esa razón, si quedase vacante la Sede Apostólica durante la celebración de un concilio, (como sucedió, p. ej., durante el Vaticano II por el fallecimiento del Beato Juan XXIII), se interrumpiría automáticamente, hasta que el nuevo Papa decida continuarlo o disolverlo (c. 340).

Tienen el derecho y el deber de participar en el Concilio ecuménico con voto *deliberativo* (o sea, con capacidad de decisión: *vide* XV, 3, b) todos los obispos que sean miembros del Colegio episcopal, y solamente ellos (c. 339 § 1).

Se excluyen, por tanto, todos los que no son obispos y los obispos que no están en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio (*vide supra*: 3, a). Sin embargo, la autoridad suprema puede invitar a otros a participar en el concilio, determinando al mismo tiempo la función que desempeñarán (c. 339 § 2). En el Concilio Vaticano II participaron por esta vía, *con voz y voto*, los superiores mayores de institutos religiosos y de las que hoy se llaman sociedades de vida apostólica; como *peritos* o expertos, otros fieles, sacerdotes, religiosos y laicos; y, como *observadores*, diversos miembros de comunidades cristianas no en plena comunión con la Sede Apostólica.

4. El Sínodo de obispos

El Sínodo de obispos es una *asamblea de obispos*, escogidos de las distintas regiones del mundo (c. 342), que no tiene carácter permanente: se reúne en ocasiones determinadas y concluye al clausurarse las sesiones (cf. c. 347). Solo la Secretaría general del Sínodo es permanente, ya que su misión es preparar los temas que han de tratarse en el próximo Sínodo y estudiar el modo de llevar a la práctica las conclusiones del anterior (cf. c. 348).

El Sínodo fue instituido por Pablo VI con el M.p. *Apostolica sollicitudo*, de 15.IX.1965, poco antes de la conclusión del Concilio. Su finalidad es "fomentar la unión estrecha entre el Romano Pontífice y los obispos, y ayudar al Papa con

sus consejos para la integridad y mejora de la fe y costumbres y la conservación y fortalecimiento de la disciplina eclesial, y estudiar las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo" (c. 342). Constituye, por tanto, una de las manifestaciones concretas del afecto colegial (*vide supra*: 3, a) y de la colaboración en el oficio del Primado (cf. c. 334) basada en la comunión que une a los obispos entre sí y con el Romano Pontífice.

La función del Sínodo, desde el punto de vista jurídico, es eminentemente *consultiva*: estudia las cuestiones que se tratan en cada asamblea y elabora sugerencias y propuestas, pero ordinariamente no toma decisiones sobre ellas, salvo en algún caso en que el Romano Pontífice le conceda potestad deliberativa (cf. c. 343).

Corresponde únicamente al Papa —de cuya autoridad depende directamente el Sínodo— convocarlo, ratificar el nombramiento de los miembros electos y designar a los restantes, establecer los temas y el orden del día de las sesiones, presidirlo personalmente o por delegados y, finalmente, clausurarlo, trasladarlo, suspenderlo o disolverlo (c. 344). Los documentos que contienen las conclusiones y propuestas aprobadas por votación vienen adoptando últimamente la forma de *relatio finalis*, dirigida al Papa. En los dos últimos decenios, después de las principales asambleas sinodales el Papa ha publicado diversas *Exhortaciones Apostólicas* (calificadas de "postsinodales") sobre los temas estudiados por el Sínodo, en las que se citan ampliamente las conclusiones.

La finalidad propia del Sínodo determina que los tipos de asambleas y su composición sean flexibles, según las cuestiones que interese tratar y las regiones cuyos obispos conviene que estén representados para la mayor utilidad de los trabajos sinodales.

El Sínodo puede reunirse en asamblea *general*, para tratar cuestiones que se refieren directamente a la Iglesia universal (la asamblea general puede ser *ordinaria* o, si se han de estudiar asuntos urgentes, *extraordinaria*); y en asamblea *especial*, cuando estudia cuestiones que se refieren inmediatamente solo a alguna o algunas regiones (cf. c. 345). Los integrantes del Sínodo se seleccionan con criterios distintos según el tipo de asamblea, y son en su mayor parte obispos —unos elegidos por las Conferencias episcopales, otros previstos por el Derecho y otros de nombramiento pontificio directo—, a los que se suman algunos miembros de institutos religiosos clericales (cf. c. 346). Las asambleas sinodales se rigen por las normas del Código y por las normas peculiares contenidas en el Reglamento del Sínodo (*Ordo Synodi Episcoporum Celebrandae*).

5. El Colegio cardenalicio

Los *Cardenales de la Santa Iglesia Romana* —dice el c. 349— forman un *colegio peculiar*, cuya principal función es la elección del

Romano Pontífice. Además, asisten al Papa en el gobierno cotidiano de la Iglesia universal, tanto *colegialmente* (vide XV, 3), cuando son llamados por el Papa a estudiar juntos alguna cuestión de mayor importancia, como *personalmente*, desempeñando diversos oficios (especialmente en la Curia Romana: vide *infra*: 6; pero también en otras misiones confiadas por el Sumo Pontífice: cf. c. 358).

El origen histórico de los cardenales se encuentra en los clérigos que actuaban, desde muy antiguo, como consejeros o "senado" del Papa: los obispos de las diócesis *suburbicarias* de Roma y los presbíteros y diáconos de ciertas iglesias de la Urbe. Posteriormente —desde el siglo XII— se añadieron al Colegio de cardenales otros de fuera de Roma. Actualmente se mantienen esos tres órdenes cardenalicios: el *episcopal*, el *presbiteral* y el *diaconal*, según el título que reciban al ser creados —esa es la expresión que se usa tradicionalmente— cardenales (cf. c. 350), si bien todos los cardenales deben ser obispos, o deben recibir la consagración episcopal si, al ser elegidos por el Papa, eran simplemente presbíteros (cf. c. 351). Preside el Colegio —como *primus inter pares*— el Decano, al que suple el Subdecano cuando está impedido (cf. c. 352). El Código menciona también al Cardenal Protodiácono (cf. c. 355 § 2); y las normas especiales que regulan el Colegio cardenalicio determinan otros oficios (p. ej., el del Cardenal Camarlungo).

La elección del Romano Pontífice se rige por las normas de la Const. Ap. *Universi Dominici gregis*, de 22.II.1996, que regulan con todo detalle el procedimiento que debe seguirse desde el momento en que queda vacante la Sede Apostólica. Desde ese instante, el Colegio cardenalicio tiene sólo la potestad que le atribuye esa ley peculiar (cf. c. 359) para el gobierno provisional (cf. c. 335) de los asuntos ordinarios de la Iglesia universal y para la preparación y desarrollo del *cónclave*, del que saldrá elegido el nuevo Papa.

Tienen derecho a participar en el cónclave únicamente los cardenales *electores*, que son aquellos que no hayan cumplido ochenta años el día en que queda vacante la sede Apostólica. Hoy no hay un número máximo de cardenales, pero el cuerpo de electores sí está limitado a un máximo de ciento veinte (cf. UDG, art. 33).

Fuera de la situación de sede vacante, la actuación colegial de los cardenales se lleva a cabo sobre todo en los *consistorios*, que son reuniones formales convocadas y presididas por el Romano Pontífice para recabar su parecer sobre diversas cuestiones (cf. c. 353).

Los consistorios pueden ser *ordinarios* o *extraordinarios*. A los ordinarios se convoca al menos a los cardenales residentes en Roma para tratar de asuntos importantes, pero que se presentan con cierta frecuencia, o para celebrar ciertos

actos de la mayor solemnidad. Solo estos últimos consistorios (p. ej., aquellos en los que se examinan las causas de canonización ya concluidas) pueden ser *públicos*, es decir, admitir invitados que no sean cardenales (cf. c. 353 § 4). Los extraordinarios se celebran si lo aconsejan especiales necesidades o la gravedad de los asuntos que se han de tratar, y a ellos se convoca a todos los cardenales.

6. La Curia Romana

El Romano Pontífice suele tramitar los asuntos de la Iglesia universal mediante la Curia Romana, integrada por una serie de oficios e instituciones que actúan en nombre y por la autoridad del Papa (c. 360).

Esa estrecha colaboración en la misión del Romano Pontífice para el bien y servicio de todas las Iglesias es la razón de que los nombres de *Santa Sede* y *Sede Apostólica* designen normalmente no sólo al Papa, sino también a los organismos de la Curia Romana competentes para actuar en un asunto (c. 361).

La ley peculiar por la que se rige la Curia Romana (cf. c. 360) es la Const. Ap. *Pastor Bonus*, de 28.VI.1988, desarrollada por el *Regolamento Generale della Curia Romana* (el vigente es de 30.IV.1999). Con esa ley se actualizaron y perfeccionaron las reformas introducidas antes del CIC por la Const. Ap. *Regimini Ecclesiae universae*, de 15.VIII.1967, con la que Pablo VI reordenó la composición, las funciones y el modo de actuación de la Curia según las directrices aprobadas por el Concilio (cf. CD, 9-10).

Según esas normas, la Curia Romana está compuesta por la *Secretaría de Estado* y por diversos organismos, llamados *dicasterios* (cf. PB, art. 2 § 1), entre los cuales hay *congregaciones*, *tribunales*, *consejos pontificios* y *oficios*. A ellos se unen otras *instituciones*.

Las *congregaciones* son nueve: Doctrina de la Fe; Iglesias Orientales; Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos; Causas de los Santos; Obispos; Evangelización de los Pueblos; Clero; Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica; y Educación Católica (de algunas congregaciones dependen otras instituciones: p. ej., de la Doctrina de la Fe, la Pontificia Comisión Bíblica y la Comisión Teológica Internacional; De los Obispos, la Pontificia Comisión para América Latina; etc.).

Los *tribunales* son tres: Penitenciaría Apostólica, Rota Romana y Signatura Apostólica.

Hay once *consejos pontificios*, con competencias muy diversas: Laicos, Textos Legislativos, Unión de los Cristianos, Diálogo Interreligioso, Familia, Pastoral de Emigrantes e Itinerantes, Cultura, Comunicaciones Sociales, etc.

Los *oficios* u oficinas son actualmente tres: Prefectura de Asuntos Económicos, Administración del Patrimonio de la Santa Sede y Cámara Apostólica.

A estos organismos se unen otras instituciones: unas forman parte de la Curia Romana (p. ej., la Prefectura de la Casa Pontificia, el Oficio de las Celebraciones Litúrgicas del Papa, la Oficina Central del Trabajo, etc.), y otras, sin formar parte de ella, colaboran estrechamente con la Santa Sede, prestando servicios cualificados (p. ej., el Archivo Secreto Vaticano, la Biblioteca Apostólica Vaticana, La Tipografía Políglota Vaticana, L'Osservatore Romano, etc.).

Los dicasterios están compuestos, ordinariamente (cf. PB, arts. 3-9), por un *Cardenal Prefecto* o un *Arzobispo Presidente*; los *miembros*, que son un grupo de cardenales y algunos obispos, sobre todo diocesanos, de las diversas regiones (según la naturaleza y competencias del dicasterio, pueden adscribirse, sin ser propiamente miembros, algunos clérigos y otros fieles); el *Secretario* y el *Subsecretario*; y un grupo de *oficiales* y *consultores*.

En el desempeño de sus competencias, que se delimitan por razón de la materia, los dicasterios llevan a cabo diversos tipos de actividades (de coordinación, consulta y asesoramiento, impulso, fomento, control, información, etc.), también algunas decisorias, que implican el ejercicio de potestad de jurisdicción, ordinariamente *ejecutiva* en el caso de las congregaciones, o *judicial*, en el caso de los tribunales (los consejos tienen sobre todo, aunque no solo, funciones consultivas). Ningún dicasterio tiene potestad *legislativa* ordinaria.

Es norma constante de actuación que los dicasterios no hagan nada importante o extraordinario sin comunicarlo previamente al Romano Pontífice, y que pidan su aprobación para las decisiones de mayor importancia, si no han recibido previamente especial mandato pontificio (cf. PB, art. 18)

La potestad que ejercen los dicasterios en las materias de su competencia es *ordinaria* y *vicaria* (*vide* XIV, 2, b): es participación de la potestad del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia. Sin embargo, los actos jurídicos de los dicasterios no se consideran actos pontificios, ni se les aplica la norma que hace imposible interponer recurso contra los actos del Romano Pontífice (cf. c. 333 § 3), salvo en los casos en que el Papa haya dado su aprobación *en forma específica*, distinta de la *aprobación común* que se acaba de mencionar (cf. RGCR, arts. 126 y 134 § 4).

7. Los legados pontificios

Los *legados* del Romano Pontífice tienen por oficio representarle establemente ante las Iglesias particulares y ante los Estados

y las autoridades públicas de los lugares a los que son enviados. El Papa tiene el derecho nativo, independiente de cualquier autoridad, de designar y enviar sus legados (cf. c. 362).

Esta antiquísima función de los legados del Romano Pontífice fue revisada a petición del Concilio Vaticano II (cf. CD, 9), para delimitarla mejor, teniendo en cuenta la función pastoral propia de los obispos en sus Iglesias particulares. La revisión la llevó a cabo Pablo VI mediante un motu proprio titulado *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 4.VI.1969, cuyas líneas fundamentales están recogidas en los cc. 362-367.

La regulación vigente subraya que la *función principal* de los legados pontificios es procurar que cada vez sean más firmes y eficaces los lazos de unidad entre la Sede Apostólica y las Iglesias particulares (cf. c. 364), entre el Romano Pontífice y los obispos.

En esta faceta principal de su misión se inscriben las competencias de los legados en sus circunscripciones: informar a la Santa Sede sobre todo lo relativo a la vida de la Iglesia y al bien de las almas en aquellas Iglesias particulares; ofrecer ayuda y consejo a los obispos; mantener frecuentes relaciones y colaboración de todo tipo con la conferencia episcopal; transmitir o proponer a la Santa Sede los nombres de los candidatos al ministerio episcopal y llevar a cabo la instrucción del proceso informativo previo al nombramiento; trabajar junto con los obispos en las relaciones con las autoridades estatales; etc.

Los legados tienen a la vez, normalmente, la función diplomática de representar a la Sede Apostólica ante los Estados, según las normas del Derecho internacional (cf. c. 365).

Los representantes pontificios se llaman: *Delegado Apostólico*, si ejerce su representación sólo ante las Iglesias particulares; *Nuncio*, si ostenta simultáneamente la representación diplomática ante el Estado (o, dependiendo de la categoría diplomática de la representación, *Pro-nuncio* o *Inter-nuncio*). El Papa puede designar también *delegados* u *observadores* que representen a la Santa Sede en organismos, conferencias o reuniones internacionales. Normalmente, quienes se preparan para desempeñar el oficio de legados pontificios, procedentes de los diversos países, se forman en la *Pontificia Academia Eclesiástica Romana*.

CAPÍTULO XVII

ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA EN CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS

1. Nociones preliminares

a) *Iglesia universal e Iglesias particulares*

La Iglesia no aparece visiblemente solo en su dimensión universal, sino que simultáneamente *se hace presente y actúa* (cf. CD, 11; c. 369) en las Iglesias particulares, formadas *a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales existe la Iglesia de Cristo una y única* (cf. LG, 23; cf. c. 368).

Las Iglesias particulares "en sí mismas son Iglesias, porque, aun siendo particulares, en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales" (CN, 7); sin embargo, no son en sí mismas un sujeto completo y autosuficiente, porque uno de sus elementos esenciales es la comunión con la Iglesia universal, que se hace presente en ellas (cf. CN, 8; *vide* XVI, 1, b). Esa misteriosa implicación recíproca entre Iglesia universal e Iglesias particulares queda bien ilustrada en esta afirmación: "el todo no es, sin más, la suma de las partes, ni las partes una unidad parcial, simple resultado de la división del todo, sino que el todo está a la vez, opera y existe en cada una de las partes" (Rouco).

Así, el misterio de la Iglesia (*vide* VIII, 1) se manifiesta históricamente también como *corpus Ecclesiarum* (cf. LG, 23), cuerpo de las Iglesias unido por los vínculos de una peculiar *comunión*.

"Para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares, es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto 'partes que son de la Iglesia única de Cristo' (CD, 6/c), tienen con el todo, es decir con la Iglesia universal, una peculiar relación de 'mutua interioridad' (Juan Pablo II, *Discurso a la Curia Romana*, 20.XII.1990, n. 9), porque en cada Iglesia particular 'se encuentra y opera verdaderamente la

Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica' (CD, 11/a). Por consiguiente, 'la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares' (Juan Pablo II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16.IX.1987, n. 3)" (CN, 8-9).

b) *La categoría teológica de Iglesia particular y las circunscripciones eclesiológicas*

La presencia operativa de la Iglesia en la *particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares* (cf. CN, 7) se da eminentemente en las Iglesias particulares, como hemos explicado. Paralelamente (*vide* XV, 4, a) hay que señalar que la categoría de Iglesia particular, siendo imprescindible para comprender teológicamente la estructura fundamental de la Iglesia, posee una operatividad jurídica limitada, ya que no es suficiente por sí sola para dar razón de las "múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo" (CN, 7) que conoce la experiencia canónica.

La organización pastoral de la estructura jerárquica de la Iglesia no comprende solo Iglesias particulares. La fidelidad a su misión pastoral y evangelizadora ha exigido históricamente a la Iglesia arbitrar con flexibilidad —siempre en congruencia con los elementos esenciales de la constitución de la Iglesia— las fórmulas más idóneas para hacer frente a las necesidades pastorales y misioneras de cada momento y lugar (*vide* XV, 1, b y c). Esta autoorganización para la misión ha dado lugar a las diversas circunscripciones eclesiológicas, instituciones "tipificadas de manera distinta por el Derecho de la Iglesia, que responden a su vez a realidades pastorales desiguales" (Arrieta).

El concepto de Iglesia particular no es jurídico, aunque el CIC, en su deseo de recoger los principales elementos de la doctrina eclesiológica conciliar, ha usado peculiarmente esa categoría teológica (cf. cc. 368-374). Hay, pues un *uso canónico*, pero no un *concepto canónico* de Iglesia particular (Hervada).

Prueba de ese *uso peculiar* es que, a partir de los cánones del CIC, no sería fácil deducir el concepto teológico de Iglesia particular con los rasgos esenciales que le atribuye generalmente la doctrina eclesiológica. Y, recíprocamente, verificar que en determinada institución de la organización pastoral se dan todos los elementos teológicos esenciales de la Iglesia particular no tendría especiales consecuencias jurídicas, ya que el Código no ha elaborado técnicamente ese concepto, ni lo ha aplicado rigurosamente como categoría jurídica precisa. El c. 368 se limita a afirmar que "Iglesias particulares (...) son principalmente las diócesis" y que, "si no se establece otra cosa", a la diócesis "se asimilan la prelatura

territorial y la abadía territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica así como la administración apostólica erigida establemente". Así pues, dejando claro que la diócesis es la principal figura jurídica de la Iglesia particular, el CIC no se pronuncia sobre la naturaleza teológica de las otras figuras *asimiladas jurídicamente* a la diócesis por el c. 368 (diversos autores consideran que algunas de ellas no encajan plenamente en el concepto propio de Iglesia particular, p. ej., por no estar presididas por un obispo en cuanto tal). Parece evidente, por otra parte, que la enumeración del c. 368 no es exhaustiva, porque existen, tanto en el CIC como en diversas normas extracodiciales, otras estructuras pastorales cuyo régimen jurídico se determina en buena parte por equiparación jurídica o por analogía con el de la diócesis (*vide infra*: 1, e). Esto hace que muchas de las normas del CIC referidas a la Iglesia particular (poco más de treinta cánones) afecten, más o menos plenamente, a esas otras estructuras pastorales.

Por estas razones resulta útil el concepto genérico de circunscripción eclesiástica, aplicable con igual rigor jurídico a todas las instituciones mediante las que la Iglesia se organiza en la dimensión particular a la que alude CN, 7. De este modo, sin necesidad de valorar la propiedad teológica con que se aplicaría la categoría de Iglesia particular a cada circunscripción, pueden estudiarse descriptivamente sus características jurídicas en el contexto de un tratamiento general, basado en sus elementos comunes y en las funciones análogas y complementarias que cumplen en la organización de la misión pastoral (*vide XV*, 4).

c) *La delimitación de las circunscripciones: territorialidad y personalidad*

En la noción de circunscripción eclesiástica está implícita la idea de delimitación. El Derecho establece los criterios por los que se determinan el ámbito pastoral propio de cada circunscripción y la comunidad cristiana que la integra (*vide XV*, 4, a y b). El criterio territorial ha gozado tradicionalmente de una lógica prevalencia, ya que permite una distribución cierta y homogénea de las responsabilidades pastorales y asegura la unidad de régimen en las diócesis, necesaria para que cumplan adecuadamente su fin propio.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II (cf. PO, 10) se planteó la oportunidad de flexibilizar la casi exclusividad del criterio territorial. Se trataba de dotar a la organización eclesiástica de instrumentos aptos para intensificar la eficacia de la misión en los lugares, aspectos o circunstancias en que las estructuras ordinarias resultaban insuficientes en la práctica para responder a las exigen-

cias pastorales del mundo moderno (profundos cambios sociológicos, fluida y masiva movilidad de personas, etc.). Este fue uno de los elementos del Concilio que recogieron los principios directivos para la reforma del CIC (*vide* IV, 3, b).

Concretamente, el 8.º principio directivo se proponía sintetizar, a partir de la renovada doctrina eclesiológica, los criterios jurídicos que debían servir de base a una organización pastoral más flexible y eficaz: "(...) teniendo en cuenta las exigencias del apostolado moderno (...) parece que se pueden, e incluso se deben, regular con un criterio más amplio (...) las unidades jurisdiccionales destinadas a una peculiar cura pastoral (...) Así pues, se desea que el futuro Código pueda permitir unidades jurisdiccionales como las descritas (...) según las exigencias o necesidades de la cura pastoral del Pueblo de Dios (...) puesto que la mayor parte de las veces el territorio que habitan los fieles puede considerarse el mejor criterio para determinar la porción del Pueblo de Dios que constituye la Iglesia particular, el territorio conserva su importancia; no, ciertamente, como elemento constitutivo de la Iglesia particular, sino como elemento determinativo (...) Por esa razón, puede tenerse por regla general que esa porción del Pueblo de Dios se determina por el territorio, pero nada impide que, donde la utilidad lo aconseje, puedan admitirse otras consideraciones, como el rito, la nacionalidad, etc., como criterios para determinar una comunidad de fieles".

El c. 372 asumió este principio, estableciendo el criterio territorial como regla general y admitiendo simultáneamente otros posibles criterios delimitadores de naturaleza personal.

Aunque el c. 372 se refiere literalmente a las Iglesias particulares (*vide supra*: 1, b), el principio se aplica igualmente a las circunscripciones asimiladas a la diócesis (p. ej., en 2002 se erigió una administración apostólica personal), y normaliza en el Derecho común las circunscripciones personales (*vide infra*: 5).

d) *Comunión, complementariedad y coordinación de las circunscripciones eclesíásticas*

Todas las circunscripciones eclesíásticas *particularizan* en unas determinadas circunstancias de tiempo, lugar y personas (cf. CN, 7) la misión de la Iglesia. Sin embargo, su sentido principal y decisivo no radica primariamente en esa *particularidad*, sino en su ser *expresión de la presencia operativa de la Iglesia*, con diversos acentos e intensidades.

Esto es así, muy especialmente, en el caso de la Iglesia particular, que "no puede entenderse primariamente en función de su *particularidad*: es verdad que las legítimas características peculiares asumidas por la Iglesia como fruto de la vida de los fieles que la integran y de su inserción en la cultura humana de los

distintos tiempos y lugares constituyen una riqueza (cf. GS, 58); pero no es menos cierto que esa variedad perdería todo su contenido si se considerase como principal elemento configurador de la Iglesia particular. Al contrario, lo peculiar y propio adquiere valor y significado en cuanto que se inserta armónicamente en la unidad católica de la Iglesia" (Gutiérrez).

Por tanto, las Iglesias particulares (*vide supra*: 1, b) no se conciben como ámbitos o *recintos* herméticos, sino que están constitutivamente abiertas a la Iglesia universal y a las demás Iglesias particulares: la Iglesia es *corpus Ecclesiarum* (LG, 23), trabado por esa especial comunión en la *mutua interioridad* de la que hemos hablado (*vide supra*: 1, a). Y en ese contexto de comunión se conciben también las circunscripciones que se erigen con misiones pastorales peculiares (*vide XV, 4, c*), ordinariamente para complementar, sin suplirla, la acción pastoral ordinaria de la diócesis (o de la circunscripción asimilada de que se trate).

Según ciertas opiniones, no tendría sentido una circunscripción con una misión que *complementara* la de la Iglesia particular, ya que en ésta, por definición, se da en plenitud la presencia de la Iglesia y, por tanto, la totalidad de la misión y de los medios salvíficos para realizarla. Siendo esto cierto, ha de evitarse, sin embargo, la confusión entre la *plenitud misterico-sacramental* que conceptualmente se atribuye a la Iglesia particular y la plena autosuficiencia, *hic et nunc*, de una determinada *figura jurídica* de Iglesia particular para cumplir eficazmente en la práctica todos los aspectos de la misión respecto a todas las personas. Esa es precisamente la limitación —no del concepto teológico de Iglesia particular, sino de sus formas históricas de organización— que buscaba remediar el Concilio con la posibilidad de delimitación no territorial de comunidades (*vide supra*: 1, c). La *plenitud misterico-sacramental* de la Iglesia particular no excluye, por eso, en el plano organizativo, otras expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia (cf. CN, 7).

La unidad del episcopado, con la participación colegial que implica en la *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, y la presencia, *interior* a cada Iglesia particular —como elemento esencial que la constituye a imagen de la Iglesia universal (cf. CN, 13)—, del ministerio petrino (*vide XVI, 1*) fundamentan esa unidad de la Iglesia en la diversidad (comunión).

En virtud de estos principios, las manifestaciones, también organizativas, de la solicitud universal del episcopado —en dimensión universal, supradiocesana o interdiocesana— se hacen presentes en las Iglesias particulares, *desde dentro y como propias*: "para una visión más completa [no reducida a la relación entre Iglesias particulares] de este aspecto de la comunión eclesial —unidad en la diversidad—, es necesario considerar que existen instituciones y comunida-

des establecidas por la Autoridad Apostólica para peculiares tareas pastorales. Éstas, en cuanto tales, pertenecen a la Iglesia universal, aunque sus miembros son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan (...) Esto no solo no lesiona la unidad de la Iglesia particular fundada en el Obispo, sino que, por el contrario, contribuye a dar a esa unidad la interior diversificación propia de la comunión" (CN, 16).

Esa complementariedad se manifiesta jurídicamente en normas y sistemas de *coordinación*, que tienen especial importancia en la relación entre circunscripciones territoriales y personales que actúan en el mismo lugar.

La organización de circunscripciones personales para misiones pastorales peculiares presupone normalmente que los fieles a los que sirven se encuentran ya, por su domicilio, bajo la jurisdicción de los ordinarios territoriales. Entre otros aspectos, como indica Viana, las normas de coordinación suelen establecer los títulos de adscripción de los fieles de la circunscripción personal, normalmente con la determinación expresa de su pertenencia simultánea a la diócesis; un régimen de jurisdicción *cumulativa* (los respectivos ordinarios tienen jurisdicción sobre los mismos fieles: en unos casos para las mismas materias; en otros –jurisdicción *mixta*–, para materias distintas); cauces de consulta y relación; la consulta a las conferencias episcopales antes de erigir una circunscripción personal, o el consentimiento del Obispo diocesano antes de que empiece a actuar en su diócesis; normas sobre intercambio de clero, ayudas pastorales, etc. Tales normas buscan custodiar la unidad de régimen de la Iglesia particular y, a la vez, la identidad específica de la misión peculiar de que se trate. De este modo se potencia la eficacia evangelizadora, para el bien de toda la Iglesia.

e) *Régimen jurídico de las circunscripciones eclesiásticas: equiparación y analogía con la diócesis*

Un somero repaso muestra que en el Código se regula muy detalladamente el régimen jurídico de la diócesis (*vide* XVIII), dedicándole en conjunto más de doscientos cánones, mientras que a cada una de las restantes circunscripciones solo se dedican directamente entre uno (a veces compartido) y cuatro. Esa parquedad normativa respecto a las circunscripciones no diocesanas no supone una ausencia de regulación, sino que se debe a una opción de técnica legislativa: como ya hemos indicado, el c. 368 *asimila jurídicamente* a la diócesis una serie de circunscripciones eclesiásticas, de características diversas (también se establece, fuera del CIC, esa equiparación jurídica explícita para el ordinariato castrense: *vide infra*: 5, a).

La técnica de la asimilación o equiparación jurídica, sin eliminar las diferencias de naturaleza, a veces muy notables, entre las circunscripciones (los mismos términos indican que no se trata de una *identificación*), permite que, cuando no se establezca otra cosa (cf. c. 368), se aplique análogamente a las entidades asimiladas el régimen jurídico previsto para la diócesis, siempre que la naturaleza de las cosas no lo impida (cf., p. ej., c. 381 § 2).

Así se evita multiplicar normas similares (*economía normativa*) para supuestos equiparables, a la vez que se procura la certeza jurídica impidiendo que se den lagunas legales notables. La causa inmediata y formal de esa equiparación o asimilación *in iure* entre instituciones distintas es la voluntad explícita del legislador, que así lo indica en la ley. Pero su fundamento material es la real semejanza, por su estructura jerárquica, su lógica organizativa y su función en el ordenamiento, entre las instituciones asimiladas (*vide* XV, 4, a y b). Y puesto que esa razón de semejanza no se da solo en las instituciones asimiladas explícitamente, sino en toda circunscripción eclesiástica, el régimen de la diócesis es también, por *analogía legal*, referente normativo para las no mencionadas en el c. 368, en ausencia de otra disposición expresa específica, y siempre que la naturaleza del asunto no lo impida (cf. c. 19; *vide* VI, 2, g).

Las mismas técnicas se aplican también al régimen del oficio que preside las circunscripciones (cf. cc. 381 § 2; 134 § 3; SMC, art. II § 1), pese a que los supuestos son muy diversos.

En unos la potestad es *propia*, y en otros *vicaria* (*vide* XIV, 2). Por otra parte, en la diócesis se da una plena capitalidad episcopal (*vide* XVIII, 1), y en las demás circunscripciones la capitalidad es *cuasiepiscopal*, es decir, con las atribuciones jurisdiccionales de un obispo diocesano —jurisdicción *vere episcopalis*—, pero no radicadas en el orden episcopal de quien las preside: no se necesita que sea consagrado obispo —aunque puede serlo— para la perfecta constitución de la circunscripción que preside (según la mejor doctrina, las circunscripciones de capitalidad cuasiepiscopal se sustentan en una participación de la potestad episcopal del Romano Pontífice).

Tras estas nociones preliminares, pasemos ya a una breve descripción de las principales circunscripciones eclesiásticas.

2. Circunscripciones territoriales de régimen ordinario

Se incluyen bajo este epígrafe las circunscripciones territoriales propias de la organización pastoral ordinaria de la Iglesia latina, dependientes de la Congregación para los Obispos (cf. PB, arts. 75 ss.) y destinadas a la cura pastoral ordinaria o común en los lugares en los que la Iglesia está ya normalmente implantada.

a) *La diócesis*

"La diócesis es una porción del pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio, de modo que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una santa, católica y apostólica" (c. 369).

El canon citado, reproduciendo literalmente un texto conciliar (cf. CD, 11) indica los elementos fundamentales de la comunidad diocesana, que de ordinario se delimita territorialmente (cf. c. 372 § 2), y le atribuye toda la riqueza mística de la Iglesia particular. En efecto, como indica el propio CIC (cf. c. 368), la diócesis es *la figura jurídica principal de la Iglesia particular*, es decir, el modelo más completo y acabado de organización jurídica de la Iglesia para la plena cura pastoral. Es la circunscripción que se erige, en circunstancias ordinarias, en los lugares en que la Iglesia está lo bastante implantada para que se puedan constituir al menos los elementos principales de la estructura diocesana (la circunscripción equivalente a la diócesis en el Derecho oriental es la *eparquía*: cf. CCEO, cc. 117 § 1, 178, 311 § 1, 312).

El Derecho regula pormenorizadamente los oficios y organismos que integran la organización interna de la diócesis. Teniendo en cuenta su carácter ejemplar para la organización de toda circunscripción eclesiástica (*vide supra*: 1, e), dedicaremos a su estudio una lección específica (*vide XVIII*).

b) *La prelatura territorial y la abadía territorial*

"La prelatura territorial o la abadía territorial es una determinada porción del pueblo de Dios, delimitada territorialmente, cuya atención se encomienda, por especiales circunstancias, a un Prelado o a un Abad, que la rige como su pastor propio, al modo del Obispo diocesano" (c. 370).

En el CIC de 1917 estas circunscripciones se denominaban prelaturas y abadías *nullius*, o *nullius dioecesis* (con territorio propio no dependiente de ninguna diócesis). Su regulación recogía la progresiva elaboración doctrinal que, especialmente para la aplicación del Concilio de Trento, hubo de aclarar y fijar los rasgos jurídicos que distinguían la especie *suprema* de prelados de otros tipos de *prelados inferiores* (inferiores a los obispos diocesanos) que habían ido sur-

giendo históricamente. Así se acuñó la denominación de *prelado nullius* (o *abad nullius*, si su iglesia tenía dignidad abacial) como nombre propio de un concreto oficio de gobierno pastoral regulado *ad instar episcopi*, con potestad *cuasiepiscopal* sobre un territorio configurado *ad instar dioecesis*, con clero y pueblo propios.

El prelado y el abad territorial gobiernan su circunscripción con potestad propia, no vicaria, pero con jurisdicción cuasiepiscopal, ya que no corresponde a la naturaleza de estas circunscripciones la plena capitalidad episcopal propia de la diócesis.

Ordinariamente, el prelado territorial es consagrado obispo, y se le otorga el título de la prelatura (Obispo-Prelado de...), no el de una antigua diócesis extinta, como en el caso de otros obispos *titulares* (cf. c. 376). Se procede así por congruencia con la misión de capitalidad que se le confía, sin que por ello pase a ser *obispo de la prelatura* territorial: es consagrado *para desempeñar el oficio de prelado* (por el orden es obispo, y por la *misión canónica*, prelado). La circunscripción que preside está configurada con capitalidad *prelaticia* (o sea, *cuasiepiscopal: vide supra: 1, e, in fine*), no con plena capitalidad episcopal, y no cambia su naturaleza por el hecho de la ordenación episcopal del prelado.

Las *especiales circunstancias* que llevan a la erección de estas circunscripciones son distintas en cada una de ellas, menos extraordinarias en el caso de la prelatura territorial.

En el siglo XX se ha empleado bastante la figura de la prelatura territorial en zonas que no podían considerarse ya *de misión*, pero en las que había diócesis de gran extensión y difícil atención. Cuando una de esas diócesis no reunía condiciones (sobre todo por escasez de clero) para dividirla en dos, se ha optado por desmembrar una parte del territorio diocesano, erigiéndolo en prelatura, a la espera de que se pudiera constituir una diócesis en el futuro.

Las abadías territoriales actualmente existentes son pocas y obedecen a razones históricas. Pablo VI en el M.p. *Catholica Ecclesia*, de 23.X.1976, dispuso que no se erijan abadías territoriales en el futuro, salvo que lo aconsejen razones muy especiales para el bien de las almas; y que los abades territoriales no sean consagrados obispos, a no ser que la situación peculiar y la autoridad espiritual de la abadía aconsejen otra cosa. La razón de estas disposiciones, según se manifiesta en el motu proprio, es la salvaguardia de la naturaleza y función propias de la vida monacal, y la normalización de las circunscripciones eclesásticas en cuanto a su composición y estructura.

3. Circunscripciones territoriales de misión

Son las previstas para organizar jurídicamente la actividad *propiamente misional* (*vide XXI, 6*), "mediante la cual se implanta la Iglesia en pueblos o grupos en los que aún no está enraizada" (c. 786; cf. AG, 7). La suprema dirección y coordinación de esa activi-

dad esencial de la Iglesia competen al Romano Pontífice y al Colegio episcopal (cf. c. 782 § 1; AG, 38). De ahí que las circunscripciones misionales se gobiernen vicariamente en nombre del Romano Pontífice y con una especial dependencia de la Santa Sede, mediante la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (cf. PB, arts. 85 ss.).

Junto a esto, da razón de las peculiaridades de estas circunscripciones la natural gradualidad de la *plantatio Ecclesiae* desde su inicio "hasta que las nuevas Iglesias queden plenamente constituidas, es decir, cuando estén provistas de fuerzas propias y medios suficientes para poder realizar por sí mismas la tarea de evangelizar" (c. 786). La situación de la Iglesia en esas circunscripciones hace que muchas veces no sea posible aplicar el Derecho común y se recurra a regímenes especiales. Uno de los instrumentos más característicos para organizar las circunscripciones *no diocesanas* de misión es el régimen de *commissio*, consistente fundamentalmente en un acuerdo en cuya virtud la Santa Sede encomienda la evangelización de un territorio —erigiendo en él una circunscripción— a un instituto misionero o a una sociedad misionera (actualmente también a una circunscripción eclesiástica no misional: cf. PB, art. 89), que asume la responsabilidad de dirección y desarrollo de esa actividad misionera hasta que se llegue a la constitución de una diócesis en el lugar. Preside la circunscripción un miembro del instituto o sociedad, que también proporciona los sacerdotes.

a) *El vicariato apostólico y la prefectura apostólica*

"El vicariato apostólico o la prefectura apostólica es una determinada porción del pueblo de Dios que, por circunstancias peculiares, aún no se ha constituido como diócesis, y se encomienda a la atención pastoral de un vicario apostólico o de un prefecto apostólico" (c. 371 § 1).

La expresión del canon, al decir que "aún" no se han constituido en diócesis, indica que el vicariato apostólico y la prefectura apostólica son, en cierto modo, *diócesis en formación*, en lugares en los que no es posible todavía erigir una diócesis plenamente constituida y capaz de sostener su actividad con medios propios. La diferencia fundamental entre estas dos circunscripciones, en la práctica, responde al grado de desarrollo de la Iglesia, mayor en el caso del vicariato, que tiene, por eso, una estructura más completa y suele ser el estadio previo a la transformación de la circunscripción en diócesis.

Tanto el vicario como el prefecto apostólico gobiernan la circunscripción en nombre del Sumo Pontífice (c. 371 § 1), con potestad vicaria. El prefecto apostólico, a diferencia del vicario apostólico, no suele recibir la ordenación episcopal.

b) *La diócesis de misión y la misión "sui iuris"*

La praxis de gobierno de la actividad misionera utiliza con frecuencia estas dos figuras organizativas, que no aparecen reguladas en el CIC. Las diócesis de misión son diócesis de régimen peculiar erigidas en territorios que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, no de la Congregación para los Obispos (cf. PB, art. 89).

El régimen peculiar se traduce en una dependencia de la Santa Sede más estrecha que la de las diócesis ordinarias, por la precariedad, en cuanto a medios y personal, de un territorio todavía de misión; y porque gran parte de la vida de la diócesis se orienta a dirigir una actividad misionera, cuya suprema dirección, como hemos dicho, corresponde al Papa y al Colegio episcopal (Arrieta). Esta actividad misionera suele organizarse por el sistema de *mandato* —la *commissio* (vide supra: 3) no se aplica a las diócesis—, por el que la Santa Sede, a petición del Obispo diocesano, sanciona mediante decreto un acuerdo de especial colaboración estipulado entre el Obispo y un instituto misionero.

La misión *sui iuris* (es decir, *autónoma*), que se establece en territorios que no forman parte de otra circunscripción misional, es la estructura misionera más sencilla y elemental, gobernada con potestad vicaria por un *superior eclesiástico*, perteneciente a un instituto misionero. Generalmente constituye el primer paso para la evangelización de un territorio y suele durar hasta que se den las condiciones para erigir una prefectura apostólica.

4. *Circunscripciones de régimen especial: la administración apostólica establemente erigida*

Según el c. 371 § 2, "la administración apostólica es una determinada porción del pueblo de Dios que, por razones especiales y particularmente graves, no es erigida como diócesis por el Romano Pontífice, y cuya atención pastoral se encomienda a un Administrador apostólico, que la rija en nombre del Sumo Pontífice", es decir, con potestad vicaria.

Esta administración apostólica que el c. 368 describe como *establemente erigida* es distinta de ciertas situaciones previstas por el Derecho, en las que, por causas graves y especiales, se nombra un *administrador apostólico* para regir transitoriamente una diócesis, vacante o no.

Hemos catalogado la administración apostólica como circunscripción *de régimen especial* por la amplia elasticidad constitutiva de

la figura, que permite utilizarla en gran variedad de circunstancias especiales y particularmente graves.

Las características concretas y el régimen jurídico de la administración apostólica dependen en cada caso de las normas que la constituyen. En otras circunscripciones se da también cierta flexibilidad constitutiva (*vide*, p. ej., *infra*: 5, a y b), pero es siempre determinación ulterior del régimen general, dentro de un marco legal mínimo preestablecido, que casi no existe en este caso. Aquí — señala Arrieta — más que de una circunscripción de estructura definida, se trata de una simple técnica organizativa, a disposición de la autoridad pontificia, para dar estructura jurídica a una comunidad de fieles que, por especiales circunstancias, no puede recibir una configuración distinta. De ahí que suela considerarse una figura provisional, sin perjuicio de la *estabilidad* con que se erige. La praxis reciente da buena prueba de la versatilidad de la figura: lo más frecuente ha sido erigir administraciones apostólicas en lugares en que, por graves dificultades políticas, etc., no era posible erigir diócesis; o para evitar conflictos ecuménicos al crear circunscripciones católicas en territorios donde había jerarquía de una Iglesia oriental sin plena comunión con la Iglesia; y en 2002 se erigió una *administración apostólica personal* (para fieles procedentes del cisma del Obispo Lefebvre y recibidos en la comunión plena con la Iglesia), cuyo administrador apostólico tiene jurisdicción cumulativa con el Ordinario diocesano de Campos (Brasil).

5. Circunscripciones personales

La delimitación por criterios personales (*vide supra*: 1, c) puede aplicarse, en principio (cf. c. 372 § 2), a las circunscripciones normalmente territoriales mencionadas en el c. 368 (si bien, hasta el momento, solo se ha aplicado en el caso de la administración apostólica personal de Campos, que acabamos de mencionar). Pero, además, existen ciertas circunscripciones concebidas sobre la base de esa fórmula, que es característica de su naturaleza y funciones en la organización pastoral.

Son típicas de las circunscripciones personales las normas de coordinación con las territoriales (*vide supra*: 1, d). Entre ellas están los criterios de determinación de los fieles, que son en todo caso de naturaleza personal (en ocasiones, circunscritos dentro de determinado ámbito territorial: una nación, una diócesis, etc.), pero no siempre tienen el mismo funcionamiento. Unas veces, se utilizan criterios que determinan *a iure* los fieles (p. ej., la nacionalidad o el rito, mencionados por el c. 372). Otras, el Derecho prevé que los fieles se adscriban mediante determinados actos de voluntad (p. ej., el acuerdo previsto por el c. 296 para la prelatra personal; o la inscripción en un registro de los fieles que lo soliciten por escrito, criterio establecido para la administración apostólica personal erigida en Brasil: *vide supra*: 4 *in fine*). Y otras veces se combinan esos dos

tipos de mecanismos (p. ej., al ordinariato militar pertenecen unos fieles determinados *a iure* y otros por ejercer un oficio a petición del Ordinario o habiendo obtenido su consentimiento: *vide infra*: 5, a).

a) *El ordinariato militar*

Los ordinariatos militares, que también pueden llamarse castrenses, son "circunscripciones eclesiásticas peculiares", jurídicamente asimiladas a la diócesis (cf. SMC, art. I § 1), erigidas para proveer a la cura pastoral de amplios grupos de personas que se encuentran en peculiares condiciones de vida por su pertenencia a las fuerzas armadas o por su relación con ellas.

La historia de esta pastoral específica es tan larga como la existencia de los ejércitos permanentes, que se remonta en Europa al siglo XVI. Ya en el siglo XVII, a petición de las monarquías católicas, se empezó a organizar un sistema de asistencia a los militares, bajo la dirección de la Santa Sede, que empleó sucesivamente diversas fórmulas jurídicas: desde el nombramiento de capellanes dirigidos por un capellán mayor con especiales facultades delegadas, hasta el establecimiento, previo acuerdo concordatario con los Estados, de circunscripciones eclesiásticas estables (*vicariatos castrenses*, desde finales del siglo XIX). El Concilio Vaticano II confirmó esta forma de actuar (cf. CD, 43); y el CIC remitió la regulación de esta materia a una ley especial (cf. c. 569), que actualmente es la promulgada el 23.IV.1986 por Juan Pablo II, mediante la Const. Ap. *Spirituali militum curae*. En su preámbulo, el Pontífice explica que esa nueva organización se basa en la invitación del Concilio, que "preparó el camino con proyectos muy adecuados para realizar peculiares obras pastorales (cf. PO, 10)". Juan Pablo II enlaza, así, la reforma de la organización pastoral castrense con la flexibilización conciliar de la territorialidad (*vide supra*: 1, c), que está en la base de las circunscripciones personales.

El carácter normalmente nacional de las fuerzas armadas y la diferente situación jurídico-política de cada país explica que los ordinariatos se rijan por estatutos propios (cf. c. 94 § 3), dados por la Sede Apostólica (cf. SMC, art. I § 1). En ellos se determinan más detalladamente las disposiciones de la Const. *Spirituali militum curae*, que es la ley marco que establece los rasgos generales de esta circunscripción (cf. SMC, *Preámbulo*; art. XIII).

El ordinariato se erige — normalmente para una nación, aunque su ámbito pastoral se delimita personalmente — después de oír a las Conferencias episcopales interesadas (cf. SMC, art. I § 2). Estas circunscripciones dependen de la Congregación para los Obispos o de la Congregación para la Evangelización de los Pue-

blos, según el lugar en que se erijan (SMC, art. XI; cf. PB, arts. 76 y 89).

El Ordinario militar, que tendrá normalmente la dignidad episcopal, gobierna la circunscripción como ordinario propio, con potestad cuasiepiscopal (*vide supra*: 1, e; 2, b), equiparada jurídicamente a la del Obispo diocesano (cf. SMC, art. II § 1); y es miembro de la Conferencia episcopal de la nación (SMC, art. III).

Su jurisdicción se califica de *personal* (se ejerce sobre los fieles del ordinariato incluso fuera de las fronteras nacionales); *ordinaria*, tanto en el fuero externo como en el interno; y *propia*, aunque no exclusiva, sino *cumulativa* (*vide supra*: 1, d, *in fine*) con la del Obispo diocesano, pues los fieles lo son también de la diócesis de domicilio o de su Iglesia ritual (cf. SMC, arts. IV y V).

Integran el presbiterio los sacerdotes incardinados en el ordinariato, procedentes de su seminario propio o trasladados de otras circunscripciones; así como otros, seculares o religiosos, cedidos con arreglo a Derecho (cf. cc. 271, 681) por sus ordinarios o superiores (cf. SMC, art. VI). Respecto a las personas que tienen encomendadas, los capellanes castrenses se equiparan jurídicamente a los párrocos (*vide XVIII*, 6, b), y ejercen sus facultades cumulativamente con el párroco del lugar (cf. SMC, art. VII).

Son *a iure* fieles del ordinariato los militares y los empleados civiles del ejército, sus familiares y los empleados domésticos que vivan en sus casas, así como otras personas que tengan especial relación con los centros militares por trabajo o por otras circunstancias. Además de estos fieles, pertenecen también al ordinariato quienes ejerzan en él un oficio permanente, confiado por el Ordinario o asumido con su consentimiento (cf. SMC, art. X).

b) *La prelatura personal*

La prelatura personal es una circunscripción eclesiástica, delimitada por criterios personales, que se erige para la realización de obras pastorales o misioneras peculiares. Los cc. 294-297 contienen la normativa codicial sobre estas circunscripciones.

El contenido de esos cánones está tomado del n. I, 4 del M.p. *Ecclesiae Sanctae*, de 8.VIII.1966, que hizo el primer desarrollo jurídico de diversas previsiones del Concilio y, entre ellas, de la prelatura personal. El Concilio postuló, junto a otras figuras ("diócesis peculiares, seminarios internacionales, y otras instituciones semejantes"), un tipo *peculiar* de prelatura — peculiar respecto a las *nullius* (*vide supra*: 2, b), que eran las únicas prelaturas existentes — para facili-

tar, por razones de apostolado, "no solo una más adecuada distribución de los presbíteros, sino también la realización de peculiares obras pastorales, en favor de distintos grupos sociales, en una región o nación o incluso en todo el mundo" (PO, 10; cf. c. 294). Los dos tipos de prelaturas previstos en el CIC (territorial y personal) tienen en común su naturaleza de *prelaturas*: circunscripciones estructuradas en torno al oficio capital de un prelado con potestad propia cuasiepiscopal (*vide supra*: 2, b). Se distinguen por el criterio de delimitación, que no es puramente formal, pues en la delimitación personal están implícitos los motivos pastorales que llevaron a la flexibilización de la territorialidad (*vide supra*: 1, c) —siempre para una *misión peculiar*— y los fundamentos de la coordinación de las circunscripciones personales con las ordinarias de base territorial (*vide supra*: 1, d).

Esa normativa constituye solo el marco jurídico básico de la prelatura personal. El CIC, mediante la remisión a los *estatutos* dados por la Santa Sede (cf. cc. 94 § 3; 295), ha previsto la flexibilidad oportuna para que el régimen jurídico de cada prelatura, manteniendo siempre los rasgos comunes de la institución, pueda adaptarse a la *misión peculiar* para la que se erige.

La *misión pastoral* se califica de *peculiar* respecto al modo común y ordinario de organizarse la Iglesia para su *misión*: puede tratarse de un *aspecto peculiar* de la *misión* de la Iglesia, de un *modo peculiar* de llevarla a cabo, o de unos *destinatarios peculiares*. El criterio de delimitación es siempre personal, pero el ámbito de la *misión* —y del ejercicio de la jurisdicción— puede ser diocesano, nacional, internacional o universal. Estas circunscripciones dependen de la Congregación para los Obispos (cf. PB, art. 80) o, en su caso, de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (cf. PB, art. 89).

La prelatura personal se encomienda a un prelado, que la gobierna como *Ordinario propio* (c. 295 § 1), es decir, con jurisdicción propia cuasiepiscopal (*vide supra*: 1, e; 2, b) que se extiende a los aspectos y personas —clérigos y laicos— que conforman el ámbito de la *misión peculiar*.

La praxis de la Santa Sede respecto a la única prelatura personal existente hasta ahora —la prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, erigida por la Const. Ap. *Ut sit*, de 28.XI.1982— ha sido la ordenación episcopal de los prelados que se han sucedido en su gobierno.

Pueden incardinarse en la prelatura presbíteros y diáconos del clero secular (cf. cc. 265, 294); y el prelado puede erigir un seminario propio, nacional o internacional, y llamar a las órdenes a los alumnos para el servicio a su *misión pastoral* (cf. c. 295).

No se excluye, sin embargo, que otros clérigos, seculares o religiosos, puedan trabajar en la misión pastoral de una prelatura personal, sin incardinarse en ella, según los procedimientos previstos por el Derecho (cf. cc. 271, 681). Puesto que no se dan normas generales sobre el presbiterio de la prelatura (cf. Cong. para el Clero, *Directorio sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, 31.I.1994, n. 25), habrá que estar a lo específicamente dispuesto en los estatutos de cada una y a las normas aplicables por analogía (*vide supra*: 1, e).

En cuanto a los fieles de la prelatura, caben diversas fórmulas organizativas, según la variedad de misiones pastorales posibles: p. ej., que se determinen *a iure* los fieles destinatarios de la misión pastoral; o que, mediante una convención o acuerdo, los fieles laicos puedan dedicarse a la misión peculiar de la prelatura, en *cooperación orgánica* con el prelado y su presbiterio, en los términos establecidos en los estatutos (cf. c. 296).

Este segundo supuesto se da en la Prelatura del Opus Dei: los laicos se incorporan a ella por un acto contractual, por el que pasan a estar bajo la jurisdicción del prelado en lo relativo a la misión peculiar, sin dejar de pertenecer a la Iglesia particular de su domicilio. Juan Pablo II, en un discurso de 17.III.2001, explicó el sentido de esa *cooperación orgánica* a partir de la naturaleza jerárquica de la prelatura personal, en la que cada uno de los componentes —que la estructuran orgánicamente— prelado, sacerdotes y laicos— concurre según su propia condición eclesial a la misión común, en la característica articulación de sacerdocio común y sacerdocio ministerial (*vide X*, 1). El primer supuesto se daría, p. ej., en una prelatura erigida para hacerse cargo de la atención pastoral de determinados grupos de fieles (p. ej., emigrantes, comunidad gitana, etc.) en un país; bien entendido que la determinación *a iure* de esos fieles como *destinatarios* de la pastoral no supone una posición externa y pasiva, pues implica —como en cualquier circunscripción— la condición activa y corresponsable de *fiel* (*vide IX*, 1).

Como en el caso de las otras circunscripciones personales (*vide supra*: 1, d), el Derecho prevé los oportunos sistemas y normas de coordinación de las prelaturas personales con las circunscripciones de base territorial (cf. cc. 294 y 297).

A este respecto, en el citado discurso de 17.III.2001, Juan Pablo II afirmó: "deseo subrayar que la pertenencia de los fieles laicos tanto a la propia Iglesia particular como a la Prelatura, a la que están incorporados, hace que la misión peculiar de la Prelatura confluya al empeño evangelizador de cada Iglesia particular, como previó el Concilio Vaticano II al desear la figura de las Prelaturas personales" (n. 1).

c) *Los ordinariatos latinos para fieles de rito oriental*

Se trata de circunscripciones destinadas a atender pastoralmente a los fieles católicos de los diversos ritos orientales asentados en lugares en los que la jerarquía es de rito latino (existen, p. ej., en Brasil, Francia, Argentina, etc.). Se erigen por decreto de la Congregación para las Iglesias Orientales, que establece a la vez su régimen peculiar.

La existencia de "ordinariatos apostólicos" de este tipo es anterior en varios decenios al CIC actual, pero — así lo expresa la motivación de los diversos decretos de erección — se trata de fórmulas organizativas que responden a preocupaciones pastorales (cf. OE, 4; CD, 23) análogas a las que están en el origen del 8.º principio directivo (*vide supra*: 1, c).

Preside cada ordinariato un Ordinario de rito latino — suele nombrarse al obispo en cuya diócesis está la capital del país —, al que se confía, además del gobierno de su diócesis latina, una misión pastoral de ámbito interdiocesano, ya que se extiende a todos los fieles de rito oriental residentes en el país de que se trate.

Los decretos de erección de los distintos ordinariatos se ocupan de delimitar las competencias propias del Ordinario, y, en ocasiones, también de arbitrar criterios de coordinación con los ordinarios territoriales (*vide supra*: 1, d) y con la Jerarquía de las Iglesias rituales de las que proceden los fieles. La potestad del Ordinario en su ámbito pastoral se configura, en algunos casos, como *exclusiva*. En otros, es *cumulativa* (*vide supra*: 1, d, *in fine*) con la de los ordinarios del lugar, pero éstos solo actúan subsidiariamente, y se establece un sistema de consultas y consentimientos entre los diversos ordinarios interesados.

Las normas constitutivas de los ordinariatos rituales prevén que haya sacerdotes, incluso formados en un seminario propio; parroquias e iglesias dedicados específicamente a esta pastoral peculiar, bajo la autoridad del Ordinario para los fieles de ritos orientales. Y en los casos o lugares en que no los haya, suele encomendarse subsidiariamente la atención de estos fieles al párroco del lugar, que debe recibir las necesarias facultades del Ordinario competente.

CAPÍTULO XVIII

ORGANIZACIÓN INTERNA DE LA DIÓCESIS

1. *El Obispo diocesano*

La *plena capitalidad episcopal*, es decir, el gobierno pastoral de un obispo en cuanto tal, es elemento esencial de la Iglesia particular (*vide XVII, 1, e*). El oficio capital previsto por el Derecho para apacentar la porción del Pueblo de Dios que constituye la diócesis es el *Obispo diocesano*.

Las funciones concretas que desempeñan los obispos dependen del oficio que se les encomiende: aquellos a los que se confía la cura pastoral de una diócesis se llaman *diocesanos*; los demás, *titulares* (c. 376). El CIC equipara jurídicamente los oficios que presiden las circunscripciones eclesíásticas con el Obispo diocesano. Así como la diócesis es el paradigma jurídico de Iglesia particular (cf. c. 368; *vide XVII, 1, b*) el Obispo diocesano lo es del oficio capital. Y al igual que el régimen jurídico de las circunscripciones se determina en buena parte por equiparación o por analogía con el de la diócesis (*vide XVII, 1, e*), el referente para el régimen jurídico de los respectivos oficios capitales es el Obispo diocesano (cc. 381 § 2, 134 § 3). Por tanto, lo que el CIC establece para el oficio del Obispo diocesano y para los distintos oficios de la organización interna de la diócesis se aplica — a no ser que el Derecho disponga algo distinto o lo impida la naturaleza de las cosas — a los oficios correspondientes de las demás circunscripciones eclesíásticas.

El nombramiento de obispos, en la Iglesia latina, corresponde al Romano Pontífice, que lo realiza por libre colación o por confirmación, cuando algún colegio tiene derecho de elección (c. 377 § 1; *vide XV, 2, c*).

El c. 377 §§ 2-5 regula diversos aspectos del procedimiento para el nombramiento de obispos: al menos cada tres años (cf. § 2), los obispos de la provincia eclesíástica (o, si así se dispone, la conferencia episcopal) elaboran bajo secreto y envían a la Santa Sede listas de los presbíteros que consideran más idóneos (el c. 378 enumera las condiciones de idoneidad). *Para el nombramiento de obispos*

diocesanos o coadjutores (vide infra: 2), los obispos diocesanos de la provincia eclesiástica correspondiente (vide XIX, 2) proponen una *terna* (lista de tres candidatos), que es enviada a la Santa Sede por el Legado pontificio (vide XVI, 7) junto con su propia información separada sobre los candidatos (cf. § 3). *Para el nombramiento de obispos auxiliares* el Obispo diocesano que lo solicita envía a la Sede Apostólica una lista de al menos tres de los presbíteros más idóneos (cf. § 4). En lo sucesivo no se concederá a las autoridades civiles ningún derecho o privilegio, como los que se han dado históricamente (elección, presentación, etc.), relativo a la provisión de oficios episcopales (§ 5).

El presbítero promovido al episcopado (cf. c. 378 § 1,4.º) debe recibir la consagración episcopal en un plazo de tres meses, si nada se opone, y en todo caso, antes de tomar posesión (c. 379).

Desde la *toma de posesión canónica* (cf. cc. 380 y 382) — antes de la cual no puede inmiscuirse en el gobierno de la diócesis —, el Obispo diocesano ejerce, como vicario de Cristo, su función pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado, siendo principio y fundamento visible de unidad en su Iglesia particular (cf. LG, 23, 27). Le compete en ella (cf. c. 381 § 1) *toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que requiere el ejercicio de su función pastoral*, con la excepción de los asuntos que la autoridad suprema se reserve o atribuya a otra autoridad (p. ej., a la conferencia episcopal). Y por lo que se refiere a la función de gobierno propiamente dicha, le corresponde regir su diócesis con potestad *legislativa, ejecutiva y judicial*: la primera la ejerce siempre personalmente; las últimas también mediante sus vicarios (c. 391).

Los cc. 383-402 recogen lo fundamental de la doctrina conciliar acerca de la solicitud pastoral de los obispos respecto a las funciones de enseñar, regir y santificar (cf. LG, 24-27; CD, 11-21; etc.), y regulan algunos de los deberes del Obispo diocesano.

Entre ellos se mencionan: la solicitud por los todos los que se le confían, sin excluir a los que viven en especiales circunstancias, a los alejados, a los separados de la Iglesia y a los no bautizados (c. 383); el especial cuidado de los presbíteros (c. 384) y el fomento de las vocaciones (c. 385); el ministerio de la palabra, con su predicación personal frecuente, y la defensa de la unidad de la fe (c. 386); promover, también con su ejemplo, la santidad, y acrecentar la vida sacramental de todo su pueblo (387); presidir frecuentemente la celebración eucarística en la catedral o en otra iglesia (c. 389); promover la disciplina común de la Iglesia, haciendo cumplir las leyes eclesiásticas, y vigilar los abusos en el ministerio de la palabra, la celebración de los sacramentos, el culto y la administración de bienes (c. 392); fomentar y coordinar todas las formas de apostolado, impulsando a los fieles a cumplir personalmente su deber de apostolado (c.

394). Como deberes jurídicos específicamente regulados destacan: celebrar la misa *pro populo* (ofrecida por el pueblo confiado a él) los domingos y fiestas de precepto (c. 388); la *residencia en la diócesis* (c. 395); la *visita canónica* de la diócesis (cc. 396-398); la *relación quinquenal* a la Santa Sede sobre el estado de la diócesis y la visita *ad limina Apostolorum*, coincidiendo con el año en que presenta la relación, para venerar los sepulcros de San Pedro y San Pablo y presentarse al Romano Pontífice (cc. 399-400; cf. PB, 28-32). El 16.X.2003 Juan Pablo II publicó la Exhortación Apostólica *Pastores gregis*, dedicada íntegramente al ministerio pastoral de los obispos.

La sede diocesana queda *vacante* (cf. cc. 416-430) por el cese del Obispo en su oficio, que se produce por fallecimiento, por traslado a otro oficio, por privación jurídica o por renuncia legítimamente aceptada.

Se ruega a los obispos diocesanos que al cumplir los 75 años, o cuando estén incapacitados por enfermedad u otra causa grave, presenten su renuncia al Romano Pontífice, que proveerá atendiendo a todas las circunstancias (cf. c. 401). Una vez aceptada la renuncia, el Obispo diocesano pasa a ser *titular* (cf. c. 376), conservando el título de "Obispo dimisionario o emérito de..." (cf. c. 402).

2. Los obispos coadjutores y auxiliares

El bien de las almas es *razón suprema* de la organización de la diócesis. Por esto, cuando el Obispo diocesano no pueda desempeñar bien todas sus funciones – por la extensión de la diócesis, por el número de habitantes, o por circunstancias especiales – han de nombrarse uno o varios obispos *auxiliares*, o incluso un obispo *coadjutor* que, sin perjuicio de la unidad de gobierno (cf. c. 407), colaboren en su solicitud pastoral (cf. CD, 25-26; cc. 403-411).

Tanto los coadjutores como los auxiliares son obispos *titulares* (cf. c. 376), pero el coadjutor recibe el título de *Obispo coadjutor* de la diócesis a la que sirve, y no se le asigna el nombre de una antigua diócesis extinguida.

Los obispos auxiliares se nombran ordinariamente a petición del Obispo diocesano (cf. c. 403 § 1; 377 § 4), y no tienen *derecho de sucesión* (no ocupan la sede diocesana cuando queda vacante). Ante circunstancias graves, incluso de índole personal, la Santa Sede puede nombrar un obispo auxiliar con *facultades especiales*, que se determinan en su nombramiento (cf. cc. 403 § 2; 405 § 1).

El Obispo coadjutor siempre está dotado de facultades especiales, y tiene derecho de sucesión. Lo nombra la Santa Sede por

iniciativa propia, si parece más oportuno que nombrar un auxiliar con facultades especiales (cf. c. 403 § 3; 405 § 1).

En cuanto a la potestad y funciones de estos oficios, hay que distinguir: *a)* El coadjutor y el auxiliar con facultades especiales auxilian al Obispo diocesano en *todo el gobierno de la diócesis*, y le suplen cuando está ausente o impedido (c. 405 § 2); deben recibir el nombramiento de vicario general (*vide infra*: 4, a) y tienen preferencia para recibir encargos del Obispo que requieran mandato especial (cf. c. 406 § 1). *b)* El auxiliar no dotado de facultades especiales debe ser nombrado vicario general o, al menos, vicario episcopal (*vide infra*: 4, a), directamente dependiente del Obispo diocesano o del coadjutor o auxiliar con facultades especiales (cf. c. 406 § 2). La renuncia al oficio de estos obispos se rige por las mismas normas que la del Obispo diocesano (c. 411; *vide supra*: 1).

3. El sínodo diocesano

El sínodo diocesano es una asamblea de sacerdotes y otros fieles escogidos de una Iglesia particular, que presta su ayuda al Obispo diocesano para el bien de toda la comunidad (cf. c. 460).

El sínodo es un importante cauce jurídico para la participación y corresponsabilidad de los fieles, en el que interviene una muestra representativa de toda la comunidad diocesana (cf. c. 463). El Decr. *Christus Dominus* pidió que se revalorizara esta antigua institución (cf. CD, 36), que ha sido regulada en lo esencial (de modo semejante al del CIC 17) por los cc. 460-468, cuyas disposiciones deberá determinar más detalladamente la legislación particular (especialmente el *reglamento* dado por el Obispo para cada sínodo). El 19.III.1997 la Cong. para los Obispos y la Cong. para la Evangelización de los Pueblos dieron una *instrucción sobre los sínodos diocesanos*, para aclarar las normas universales y orientar su desarrollo.

La naturaleza del sínodo diocesano es la de un *colegio consultivo* (cf. c. 466; *vide* XV, 3) que actúa dentro del marco de las competencias propias del Obispo diocesano.

No es una institución estable: debe celebrarse cuando lo aconsejen las circunstancias a juicio del Obispo diocesano, oído el consejo presbiteral (cf. c. 461). Corresponde solo al Obispo diocesano convocar y presidir el sínodo —que no puede convocarse en sede vacante, y se interrumpe automáticamente si se produce la vacante durante su celebración (c. 468 § 2)—, así como suspenderlo o incluso disolverlo, según su prudente juicio (cf. cc. 462; 467). Con sus consejos y propuestas, el Obispo adapta las normas y directrices de la Iglesia universal a las circunstancias de la diócesis.

Todas las cuestiones propuestas se someten a la libre discusión de los miembros en las sesiones sinodales (c. 464); sin embar-

go, el *único legislador* en el sínodo es el Obispo diocesano, por lo que sólo él firma las declaraciones y decretos sinodales, que no pueden publicarse más que por su autoridad (c. 466).

4. La curia diocesana

La curia diocesana, que el CIC regula en los cc. 469-494, es un conjunto de organismos y personas que colaboran con el Obispo en su función de gobierno, especialmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración y en el ejercicio de la potestad judicial (cf. c. 469). Corresponde al Obispo diocesano la provisión de los distintos oficios curiales (cf. cc. 470-471).

Es también competencia suya la coordinación de los trabajos y actividades de la curia (c. 473 § 1), aunque para estas funciones puede nombrar *Moderador* de la curia a un sacerdote que, si las circunstancias no aconsejan otra cosa, será normalmente el vicario general (cf. c. 473 §§ 2-3; *vide infra*: 4, a).

Estudiaremos aquí los principales oficios y organismos de la curia diocesana, a excepción de la organización judicial (cf. c. 472), que explicaremos en su lugar (*vide* XXXV, 3).

a) Los vicarios generales y episcopales

En toda diócesis debe nombrarse un *vicario general* —pueden ser más de uno si lo aconsejan razones pastorales—, que ayude al Obispo en el gobierno de toda la diócesis (c. 475). El vicario general, por su propio oficio, tiene en toda la diócesis la *potestad ejecutiva ordinaria* que corresponde al Obispo diocesano para todo tipo de actos administrativos (*vide* VII, 3), salvo los que éste se reserve o requieran mandato especial (c. 479 § 1).

Si es necesario para el buen gobierno de la diócesis, se pueden nombrar también uno o más *vicarios episcopales*, con la misma potestad ordinaria que el vicario general, pero limitada a una determinada circunscripción de la diócesis o a ciertas materias o personas (cf. cc. 476; 479 § 2).

Todas las competencias que el CIC atribuye al *Ordinario* o al *Ordinario del lugar* corresponden también a los vicarios general y episcopal. No así las que los cánones asignan nominalmente al *Obispo diocesano* (cf. c. 134).

El nombramiento y la eventual remoción de los vicarios general y episcopal corresponden al Obispo diocesano, que puede pro-

veer libremente (c. 477), excepto cuando haya en la diócesis un obispo coadjutor o auxiliar (cf. c. 406; *vide supra*: 2).

El c. 478 enumera los requisitos de idoneidad y las incompatibilidades de los candidatos, que deben ser sacerdotes. El oficio de vicario episcopal —salvo que lo desempeñe un obispo— se confiere por un tiempo determinado en el mismo decreto del nombramiento (cf. c. 477 § 1). Además, tanto el vicario general como el episcopal pueden cesar por renuncia, por remoción, o por quedar vacante la sede episcopal; y, puesto que la potestad que ejercen los vicarios es la del Obispo diocesano, queda suspendida —a no ser que sean obispos— si éste es suspendido en su oficio (cf. c. 481).

Los vicarios han de ejercer las competencias de su oficio en estrecha unidad con el Obispo diocesano, en cuya función de gobierno colaboran: deben mantenerle informado de los asuntos más importantes, y nunca actuarán contra su criterio (c. 480).

Si parece conveniente "para fomentar mejor la acción pastoral" —mediante una mayor coordinación y unificación de criterios—, el Obispo diocesano puede constituir el *consejo episcopal*, formado por los vicarios generales y episcopales (cf. c. 473 § 4). Su funcionamiento y su relación con la curia diocesana y con los demás colegios (*vide infra*: 5) debe determinarlos el Derecho particular.

b) *El canceller y otros notarios*

En la curia diocesana debe haber un *canciller*, cuyo oficio es ser *notario y secretario* de la curia. Le compete, por tanto, cuidar de que se redacten los documentos —los actos jurídicos necesitan su firma junto a la del Ordinario competente, para la validez (cf. c. 474)—, se expidan y se archiven debidamente (cf. c. 482).

Entre las responsabilidades del canceller está la custodia de los *archivos diocesanos* (cf. c. 487), en los que han de conservarse, debidamente registrados, todos los documentos sobre asuntos espirituales o temporales que hagan referencia a la diócesis y a las parroquias (cf. cc. 486-491).

Si el volumen de asuntos lo requiere, se puede nombrar como ayudante un *vicecanciller*, con las mismas atribuciones del canceller (c. 482 §§ 2-3). Y pueden nombrarse, además, otros notarios, cuya firma da *fe pública* (c. 483), es decir, hace que un escrito constituya un *documento público* apto para probar lo que en él se contiene de modo directo y principal (cf. cc. 1540-1541). Sus funciones se sintetizan en el c. 484.

El c. 483 § 2 enumera los requisitos de idoneidad para el canceller y los notarios. Estos últimos pueden ser laicos, y pueden nombrarse para todos los

asuntos o sólo para los judiciales (o para un asunto concreto); pero en las causas en que pueda ponerse en tela de juicio la fama de un sacerdote, el notario debe ser sacerdote.

c) *El consejo de asuntos económicos y el ecónomo*

Para auxiliar al Obispo en la administración de los bienes temporales, *debe constituirse un consejo de asuntos económicos.*

Constará de al menos tres fieles —frecuentemente serán laicos— verdaderamente expertos en economía y en Derecho civil y de probada integridad, presididos por el Obispo diocesano o su delegado (cf. c. 492). Entre sus funciones destaca la elaboración del presupuesto y del balance de cada año, así como la aprobación de las cuentas anuales de la diócesis (cf. cc. 493, 494).

El Obispo *debe nombrar* también —oídos el consejo de asuntos económicos y el colegio de consultores— un *ecónomo diocesano*, experto en cuestiones económicas y de reconocida honradez, que administre los bienes de la diócesis bajo la autoridad del Obispo.

Tanto el nombramiento del ecónomo como el de los miembros del consejo de asuntos económicos se hacen por un quinquenio y son renovables (cf. cc. 492 § 2; 494 § 2).

5. *Principales colegios diocesanos*

Además del sínodo, que es un acontecimiento especial y solemne en la vida de la Iglesia particular, el Derecho prevé otros colegios que colaboran establemente en su gobierno ordinario.

a) *El consejo presbiteral*

El consejo presbiteral, que debe constituirse en cada diócesis, fue instituido por el Concilio como un grupo o *senado* de sacerdotes, representantes del presbiterio, que ayuda al Obispo con sus consejos en el gobierno de la diócesis (cf. PO, 7; c. 495 § 1).

Los presbíteros, como cooperadores que son del orden episcopal (cf. LG, 28; CD, 27), vinculados entre sí por la íntima fraternidad sacramental y unidos por la comunión jerárquica con su Obispo, que los tiene como colaboradores y consejeros necesarios en su función pastoral (cf. PO, 7), forman con él un único presbiterio (cf. PO, 8). El consejo presbiteral es uno de los cauces por los que se concreta establemente la cooperación del presbiterio en la misión del Obispo de apacentar la diócesis (cf. CD, 11; c. 369).

El consejo presbiteral se rige por las normas del CIC y por sus propios estatutos, aprobados por el Obispo diocesano, que deben tener en cuenta las normas dadas por la conferencia episcopal (c. 496). Su composición se establece valorando especialmente la *representatividad* del presbiterio.

Por esta razón, además de los miembros *natos* —que forman parte del consejo por su oficio— y de los designados por el Obispo, al menos la mitad de sus integrantes deben ser elegidos por los sacerdotes (cf. c. 497), de modo que, en lo posible, todo el presbiterio quede representado, teniendo en cuenta la diversidad de ministerios y regiones de la diócesis (c. 499). Tienen derecho de elección *activo* y *pasivo* (para elegir y ser elegidos), además de los sacerdotes seculares incardinados en la diócesis, todos los sacerdotes que residan en la diócesis y ejerzan algún oficio en bien de ella. Los estatutos pueden ampliar ese derecho a otros sacerdotes que tengan en la diócesis su domicilio o cuasidomicilio (cf. c. 498). Los miembros desempeñan su función temporalmente, de tal modo que cada cinco años el consejo se haya renovado al menos parcialmente (cf. c. 501 § 1).

En cuanto a su naturaleza jurídica, el consejo presbiteral es un *colegio consultivo* (*vide* XV, 3), vinculado en el ejercicio de sus funciones a la autoridad del Obispo diocesano, que debe oírlo en las cuestiones más importantes (algunas de ellas están indicadas en el CIC: cf., p. ej., cc. 461 § 1, 515 § 2, 1215 § 2); pero solo necesitará obtener su *consentimiento* en los casos expresamente previstos por el Derecho (cf. cc. 500; 127).

El CIC no recoge ninguno de estos últimos casos, por lo que su determinación depende del Derecho particular. Por lo demás, el consejo presbiteral nunca puede proceder sin el Obispo diocesano, a quien compete en exclusiva convocarlo, presidirlo, determinar los asuntos que ha de tratar y disponer que se hagan públicos los acuerdos adoptados (cf. c. 500).

b) *El colegio de consultores*

El colegio de consultores ha sido establecido por el CIC 83, y dotado de muchas de las competencias que el CIC 17 asignaba al cabildo (*vide infra*: 5, c). Lo forman no menos de seis ni más de doce sacerdotes, nombrados libremente por el Obispo diocesano entre los miembros del consejo presbiteral para cinco años (cf. c. 502 § 1).

Su naturaleza es similar a la del consejo presbiteral, pero su composición reducida lo hace más ágil para la consulta habitual del Obispo —que preside sus sesiones (cf. c. 502 § 2)— y para asesorarle en asuntos de cierta urgencia.

El Código prevé diversas actuaciones en las que es preceptivo el *consejo* (cf. c. 127 § 2,2.º) del colegio de consultores (cf., p. ej., cc. 1263, 1277; y requiere también su *consentimiento* (cf. c. 127 § 2,1.º) en bastantes ocasiones (cf., p. ej., cc. 1277, 1292 § 1). Este colegio desempeña, además, un papel de especial relieve en las situaciones de sede vacante —en este caso asume las funciones del consejo presbiteral, que cesa en sus funciones (c. 501 § 2)— o de sede impedida (cf. cc. 412-430).

c) *El cabildo de canónigos*

El cabildo (*capitulum*) de canónigos, *catedralicio* (de una catedral) o *colegial* (de una colegiata), es un colegio de sacerdotes al que corresponde celebrar las funciones litúrgicas más solemnes en la iglesia en la que tiene su sede. El cabildo catedralicio desempeña, además de éstas, las funciones que le atribuya el Derecho particular o le confíe el Obispo diocesano (cf. c. 503).

El régimen del cabildo ha sido objeto de una profunda reforma, urgida por el Concilio, en cuya virtud sus principales funciones como *senado* del Obispo pasaron al consejo presbiteral (cf. PO, 7; *vide supra*: 5, a). En 1969 la Cong. para el Clero consultó a las conferencias episcopales sobre el criterio que debería seguirse en la nueva regulación codicial de los cabildos. La opinión mayoritaria es la que queda de manifiesto en los cánones vigentes. Se ha suprimido prácticamente la distinción, muy marcada en el CIC 17, entre cabildo catedral y colegial. Al mismo tiempo, por lo que se refiere al cabildo catedral, se ha dejado espacio para que el Derecho particular intervenga en la delimitación de sus funciones (cf. c. 503 *in fine*), de modo que incluso puede desempeñar las propias del colegio de consultores, si así lo establece la Conferencia episcopal (cf. c. 502 § 3). Es razonable la variedad que así se introduce, porque la historia, la tradición y las legítimas costumbres (cf., p. ej., c. 507 § 1) tienen gran peso en la configuración y atribuciones concretas de los cabildos en los distintos lugares. En todo caso, el c. 510 reforma sustancialmente el régimen jurídico de las iglesias que sean a la vez capitulares y parroquiales, y las relaciones entre cabildo y parroquia (*vide infra*, 6, b).

La erección, innovación y supresión de un cabildo catedral están reservadas a la Sede Apostólica (c. 504). Todo cabildo ha de tener sus estatutos, elaborados colegialmente. Tanto los estatutos como sus modificaciones y abrogaciones requieren la aprobación del Obispo diocesano (c. 505).

Los estatutos determinarán, entre otras cosas, el número de canónigos y sus funciones; las reglas para reuniones y actos jurídicos capitulares; las retribuciones e insignias de los canónigos (cf. c. 506). Con independencia de las funciones

y denominaciones que reciban en cada cabildo los canónigos, el Código establece que siempre debe haber uno que presida el cabildo (c. 507 § 1) y un canónigo *penitenciario*, dotado de la facultad ordinaria de absolver de censuras *latae sententiae* no declaradas, en el *fuero interno sacramental* (cf. c. 508; *vide* XIV, 4, d; XXXIV, 5, e).

El c. 509, revocando todo privilegio contrario, atribuye al Obispo diocesano, oído el cabildo, el nombramiento de todos los canónigos, así como la confirmación del elegido para presidir el cabildo, cuando los estatutos prevean una elección.

d) *El consejo pastoral*

El consejo pastoral estudia y valora, bajo la autoridad del Obispo, la actividad pastoral en la diócesis y sugiere conclusiones prácticas. Puede erigirse en cada diócesis —no es preceptivo— en la medida en que lo aconsejen las circunstancias pastorales (cf. c. 511), y sus funciones son solo consultivas (cf. c. 514 § 1).

El origen del consejo pastoral se encuentra en los deseos manifestados en el Concilio a este respecto (cf. CD, 27). Su fundamento es la *corresponsabilidad* de todos los fieles, cada uno según su condición, en la misión de la Iglesia, que surge de la igualdad bautismal (cf. c. 208; *vide* IX, 1): el consejo pastoral es uno de los posibles cauces para esa participación (cf. c. 212; *vide* IX, 3, d).

Los miembros se designan del modo que establezca el Obispo diocesano en los estatutos (cf. c. 513 § 1). Deben ser fieles —clérigos, miembros de institutos de vida consagrada y, sobre todo, laicos— en plena comunión con la Iglesia y que destaquen por su fe segura, buenas costumbres y prudencia. El criterio fundamental para la composición del consejo es reflejar realmente la variedad de los fieles de la diócesis (cf. c. 512).

Compete en exclusiva al Obispo convocar y presidir el consejo —debe convocarlo al menos una vez al año—, según las necesidades del apostolado; así como hacer público lo tratado (c. 514).

El consejo se constituye para el tiempo determinado en sus estatutos, pero cesa al quedar vacante la sede, ya que depende totalmente del Obispo (cf. c. 513).

6. Organización parroquial

a) La parroquia

"La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio" (c. 515 § 1).

Toda diócesis debe dividirse en parroquias (c. 374 § 1), erigidas por el Obispo diocesano después de oír al consejo presbiteral (cf. c. 515 § 2).

La parroquia constituye la unidad básica de organización de la cura pastoral ordinaria. Como *célula de la diócesis* (cf. AA, 10), presidida por un pastor que hace las veces del Obispo, representa de alguna manera a la Iglesia visible establecida por todo el orbe (cf. SC, 42); y es *modelo del apostolado comunitario* al integrar en la unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran para insertarlas en la catolicidad de la Iglesia (cf. AA, 10).

Cuando, por circunstancias peculiares, no sea posible erigir una parroquia en un lugar, puede constituirse una *cuasiparroquia*; o, si tampoco esto puede hacerse, el Obispo diocesano proveerá de otro modo a la cura pastoral (cf. c. 516).

Si no se dispone otra cosa, la cuasiparroquia, que es una determinada comunidad de fieles encomendada a un sacerdote con las mismas atribuciones del párroco, se equipara jurídicamente a la parroquia (c. 516 § 1).

Siguiendo un criterio análogo al adoptado para la diócesis (*vide XVII, 1, c*), el CIC dispone que la determinación de la comunidad de fieles que constituye la parroquia se hará, por regla general, territorialmente, integrando a todos los fieles que habiten en ella (cf. cc. 102-107); pero, donde convenga, puede delimitarse personalmente (c. 518; cf. cc. 383 § 2, 813).

b) El párroco

"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" (c. 519; cf. CD, 30).

Este canon contiene los elementos para un planteamiento eclesiológico adecuado del oficio del párroco, que exige considerar conjuntamente su carácter de *pastor propio* y su *natural subordinación a la autoridad del Obispo*, titular nato del triple *munus* que el párroco ejerce por participación en su *ministerio de Cristo* sobre la comunidad determinada que se le encomienda.

Corresponde al Obispo diocesano (salvo lo previsto por el c. 525) la provisión del oficio de párroco, para el que elegirá —ordinariamente por *libre colación* (c. 523; *vide* XV, 2, c)— a quien considere idóneo para la cura pastoral de la parroquia que quede vacante (cf. c. 524).

Una de las consecuencias de la concepción del oficio parroquial derivada del Concilio es la prohibición de que sea párroco una persona jurídica (cf. c. 520), como sucedía en el Derecho anterior; y de que vuelvan a unirse parroquias a un cabildo (cf. c. 510 § 1). Nada impide, sin embargo, que se confíe una parroquia a un instituto religioso o sociedad clerical, aunque el párroco debe ser en todo caso un presbítero nombrado con arreglo a Derecho (cf. c. 520 § 1; c. 510 §§ 2-4).

El c. 521 establece, como *condición de validez* para el nombramiento, que el párroco debe ser presbítero (§ 1), ya que se trata de un oficio esencialmente orientado a la plena cura de almas (cf. c. 150); y señala, además, otras condiciones de idoneidad, que deben ser ponderadas por el Obispo diocesano (cf. c. 521 §§ 2-3).

El CIC, siguiendo las orientaciones conciliares (cf. CD, 31), ha eliminado la distinción del CIC 17 entre párrocos *amovibles* e *inamovibles*, pero, valorando la *estabilidad* que conviene al oficio parroquial, establece como norma (cf. c. 522) que el nombramiento ha de ser *por tiempo indefinido*, y solo se puede hacer *por tiempo determinado* cuando así lo haya admitido por decreto la conferencia episcopal. Al mismo tiempo, se ha simplificado el procedimiento para la remoción y el traslado de párrocos (cf. cc. 1740-1752), de modo que se conjugue el principio de estabilidad con una razonable movilidad, que permita atender a las exigencias pastorales concretas: tanto la estabilidad como la movilidad se justifican por el bien de las almas, que es la razón suprema del oficio parroquial.

Desde el momento de su toma de posesión, el párroco está obligado a ejercer la cura pastoral de su parroquia (cf. c. 527). Los cc. 528-534 hacen un elenco, no exhaustivo pero bastante amplio, de obligaciones y funciones del párroco, así como de algunos de los derechos y atribuciones del oficio.

Entre los *deberes* del párroco se señalan, p. ej., el anuncio íntegro de la palabra de Dios a todos los que viven en la parroquia (cf. c. 528 § 1); hacer de la Eucaristía el centro de la vida de la comunidad parroquial, procurar que los fieles se alimenten de los sacramentos —sobre todo la comunión frecuente y la penitencia— y de la oración, y vigilar para que no haya abusos en la liturgia (cf. c. 528 § 2); conocer bien a sus fieles, poniendo los medios para acercarse a todos en las diversas circunstancias (cf. c. 529 § 1); reconocer y fomentar la función propia de los laicos, siendo instrumento de comunión (cf. c. 529 § 2); administrar diligentemente los bienes parroquiales (cf. c. 532) y las ofrendas de los fieles (cf. c. 531); la obligación de residencia en la parroquia (cf. c. 533); la aplicación de la Misa *pro populo* los domingos y fiestas de precepto (cf. c. 534); y el deber de llevar diligentemente los libros y archivos parroquiales (cf. c. 535).

Si se enumeran *taxativamente*, en el c. 530, las *funciones "especialmente encomendadas" al párroco* (en el CIC 17 se consideraban *reservadas*): administrar el bautismo, la confirmación en peligro de muerte (cf. c. 883,3.º), el Viático y la unción de enfermos, así como impartir la bendición apostólica; asistir a los matrimonios e impartir la bendición nupcial; celebrar los funerales; bendecir la pila bautismal en Pascua; presidir procesiones y bendiciones solemnes fuera de la iglesia; y la celebración eucarística más solemne los domingos y fiestas de precepto. Además, se mencionan en esos cánones *algunos derechos y atribuciones jurídicas*: la representación de la parroquia en los negocios jurídicos (cf. c. 532); el tiempo de vacaciones (c. 533 § 2; cf. 283 § 2); la capacidad de certificar oficialmente (c. 535 § 3). Otros deberes, obligaciones y atribuciones jurídicas del párroco se establecen en diversos lugares del CIC (p. ej., en los cánones dedicados a la dispensa, a los sacramentos y a la liturgia, a la función de enseñar, etc.).

El c. 538 trata del cese del párroco en su oficio, que puede producirse por transcurso del tiempo de nombramiento, si se le confirió por tiempo determinado, y por remoción, traslado o renuncia aceptada por el Obispo.

En congruencia con la norma general que impone la *provisión urgente* de los oficios con cura de almas (cf. c. 151), el c. 539 insta al Obispo a proveer cuanto antes de un *administrador parroquial* a la parroquia vacante o con el párroco imposibilitado. Los cc. 540-541 dan otras normas para esas situaciones.

c) *Los vicarios parroquiales*

Entre los *presbíteros* (cf. c. 546) que pueden cooperar en la misión del párroco (cf. c. 519), el CIC dedica especial atención al vicario o vicarios parroquiales, que puede nombrar el Obispo diocesano (cf. c. 547) cuando sea necesario u oportuno para desempeñar bien la cura pastoral (c. 545 § 1).

Los vicarios parroquiales ejercen su ministerio como cooperadores y partícipes de la solicitud del párroco, en unidad de empeño con él y bajo su autori-

dad, bien ayudando en el servicio pastoral de toda la parroquia, o bien en una parte de ella, o respecto a cierto grupo de personas. También pueden nombrarse para ejercer un ministerio determinado en varias parroquias (cf. c. 541).

Los derechos y obligaciones del vicario parroquial se establecen en el CIC, pero pueden determinarse más detalladamente por Derecho particular y por mandato del párroco (cf. c. 548 § 1).

Sus obligaciones generales son: ayudar al párroco en todo el ministerio pastoral (excepto en la aplicación de la Misa *pro populo*) y suplirle en los casos previstos por el Derecho (cf. también cc. 549, 541 § 1); mantenerle informado y trabajar en estrecha unidad en la tarea pastoral de la que son corresponsables (cf. c. 548); y residir, normalmente, en la parroquia (cf. c. 550, en el que se exhorta a que los sacerdotes que atienden la misma parroquia tengan cierta convivencia en la casa parroquial).

d) *Otros supuestos de organización del ministerio parroquial*

El modelo organizativo común previsto por el Derecho para cada parroquia es el formado por un párroco (cf. cc. 526 § 1; 520 § 1) y, en su caso, uno o más vicarios parroquiales, con la ayuda de otros presbíteros, diáconos y otros fieles. Sin embargo, las circunstancias y necesidades pastorales — muy especialmente la escasez de sacerdotes — pueden requerir otros modos de organización del ministerio parroquial.

En primer lugar, el CIC ha previsto que, donde lo exijan las circunstancias pastorales, pueda encomendarse *solidariamente* la cura de una o más parroquias a un grupo de sacerdotes, de los cuales uno sea el *moderador* o *director* de la actividad pastoral y responda de ella ante el Obispo (cf. c. 517 § 1).

En este caso los sacerdotes no son nombrados *párrocos* — tampoco el *director* —, sino miembros del grupo que ejerce solidariamente la cura pastoral. Y no se constituye tampoco un "párroco colectivo", ya que el grupo no tiene personalidad jurídica ni subjetividad propia: la encomienda de la cura pastoral *in solidum* significa que a todos los miembros se encomienda de modo *indiviso* toda la cura pastoral y que, hacia el exterior, cada uno es responsable de toda ella, no sólo de una parte (aunque deben organizar *internamente* una distribución de tareas). Por esa razón, todos están dotados de las facultades que corresponden a los párrocos — para ejercerlas bajo la dirección del moderador —, y deben reunir las cualidades que el c. 521 requiere para ser párroco. El régimen jurídico de este modo de organización del ministerio parroquial se regula en los cc. 542-544.

En el c. 517 § 2 se prevé otro supuesto, esencialmente vinculado a la escasez de sacerdotes: cuando, por ese motivo, el Obispo

diocesano considera que debe encomendarse una participación en la cura parroquial a un diácono, a otro fiel que no sea clérigo, o a una comunidad, designará un sacerdote que dirija la actividad pastoral con las facultades del párroco.

En este caso, que en algunos lugares ha dado lugar a la constitución de "equipos parroquiales" formados por un sacerdote y otros fieles no ordenados — desde luego, desempeñando cada uno las funciones que le son propias según su condición sacramental (cf. c. 150) —, estamos ante una manifestación de la *suplencia provisional* por parte de los laicos de ciertas funciones ministeriales en ausencia o escasez de ministros ordenados (cf. c. 230 § 3; *vide* X, 4, c). Estos supuestos son siempre un recurso extremo, permitido únicamente "a causa de la escasez de sacerdotes, y no por razones de comodidad, o de una equivocada 'promoción del laicado', etc." (EdM, 4), y cuando se hayan descartado otras soluciones más ordinarias, como servirse de sacerdotes ancianos que aún puedan trabajar. En todo caso, "ha de tenerse presente la preferencia que el mismo canon establece para el diácono" (*ibid.*).

e) *Los consejos parroquiales*

El CIC prevé en la organización parroquial ciertos consejos, análogos a los diocesanos, que ayuden al párroco en distintos aspectos de sus funciones, también como manifestación de la participación activa de los fieles de la comunidad. Concretamente, *debe haber* en cada parroquia un *consejo de asuntos económicos* (cf. c. 537); *y puede constituirse un consejo pastoral*, si el Obispo diocesano, oído el consejo presbiteral, lo considera oportuno (cf. c. 536).

7. *El arcipreste*

Para facilitar la cura pastoral mediante una acción común, varias parroquias cercanas pueden unirse en *arciprestazgos* (cf. c. 374 § 2). Al frente de cada uno de ellos se pone a un sacerdote llamado *arcipreste* o *vicario foráneo* (cf. cc. 553-554).

El oficio del arcipreste (cf. CD, 30) se distingue del propio de un vicario episcopal de zona, con el que es complementario: éste ocupa una posición *intermedia* a modo de nexo entre los párrocos y el Obispo o su curia, mientras que el arcipreste sirve de ayuda a los párrocos para favorecer la unión fraterna y la coordinación entre ellos, y el buen desempeño de sus funciones pastorales. Las funciones del arcipreste se determinan en buena parte por Derecho particular; pero el CIC señala las más importantes: fomento y coordinación de la actividad pastoral en el arciprestazgo; velar por el cuidado de la liturgia, de los templos y de la administración de las parroquias; cuidar de la formación permanente de

los sacerdotes y procurar que no les falten los medios espirituales y la ayuda necesaria, especialmente en situaciones de dificultad o enfermedad (cf. c. 555).

8. *Los rectores de iglesias*

Las iglesias que no son parroquiales, capitulares o propias de un instituto religioso o sociedad de vida apostólica, se confían a un *rector*, encargado de la celebración del culto (cf. c. 556). El nombramiento y la eventual remoción del rector corresponde libremente al Obispo diocesano, sin perjuicio del posible derecho de *elección* o de *presentación* (cf. cc. 557, 563; *vide* XV, 3, c).

Los cc. 558-562 regulan los derechos y deberes del rector de iglesia, así como las normas fundamentales de coordinación entre las funciones parroquiales, que deben ser siempre respetadas, y las confiadas a la iglesia rectoral.

9. *Los capellanes*

El oficio estable de *capellán* (cf. c. 564) ha sido fijado por el Derecho vigente con funciones de cura pastoral de una determinada comunidad o de un grupo peculiar de fieles con especiales necesidades (cf., p. ej., cc. 566 § 2, 567-569).

La cura pastoral de emigrantes fue el principal campo pastoral en el que empezó a especificarse este oficio en el marco de las posibilidades previstas por el Concilio para realizar peculiares tareas pastorales o misionales (diócesis peculiares, prelaturas y parroquias personales, misiones con cura de almas, etc.) en bien de diversas regiones o grupos sociales (cf., p. ej., CD, 18; c. 568). El CIC, siguiendo esa línea, ha eliminado de este oficio ciertos elementos propios de otras etapas de su evolución histórica, como el carácter *fundacional* (vinculado a una persona o institución "fundadora", que creaba una capellanía asignándole unas *rentas* y unas *cargas* o deberes, y mantenía el derecho de designar al capellán), o su vinculación a funciones concretas en iglesias no parroquiales, etc.

El capellán es siempre un sacerdote, nombrado, a no ser que el Derecho disponga otra cosa, por el Ordinario del lugar, diocesano o de la circunscripción personal correspondiente —p. ej., el castrense— y dotado de las facultades necesarias para su misión, que desempeña en unidad con el párroco. Las facultades que recibe el capellán para oír confesiones en atención a su oficio puede ejercerlas en cualquier lugar, a tenor del c. 967. Si la sede de la comunidad o grupo al que sirve tiene una iglesia aneja, el capellán puede ser nombrado rector de ella (cf. c. 570).

CAPÍTULO XIX

ORGANIZACIÓN PARTICULAR SUPRADIOCESANA

1. *Solicitud colegial del episcopado y organización supradiocesana*

En temas anteriores se ha hecho referencia a la *solicitud universal* del episcopado (*vide* XVI, 1 y 3) y a la propia del Obispo diocesano – con los otros obispos que pueden cooperar en su ministerio (*vide* XVIII, 1 y 2)– y los prelados equiparados a él. Estudiaremos ahora las principales instituciones –unas de tradición antiquísima, aunque renovadas en su regulación; otras recientes– en las que la solicitud pastoral de los obispos se expresa estableciendo relaciones de especial cooperación y coordinación entre Iglesias particulares cercanas. Mediante esas instituciones, de naturaleza y funciones diversas, la Iglesia se organiza en dimensión *particular*, pero en un ámbito *supradiocesano*.

Esta organización particular supradiocesana es objeto del capítulo III del Decreto *Christus Dominus* (nn. 36 ss.), titulado: *De episcopis in commune plurium Ecclesiarum bonum cooperantibus* ("Sobre los obispos en cuanto cooperan al bien común de varias Iglesias"). Los capítulos I y II de ese mismo documento se dedican, respectivamente, al ministerio de los obispos *en relación con la Iglesia particular y en relación con la Iglesia universal*, de manera que la sistemática evidencia por sí misma los diversos ámbitos en que se desenvuelve la solicitud pastoral propia de los miembros del Colegio episcopal.

Estas instituciones han sido desarrolladas por el Derecho canónico postconciliar como aplicaciones o manifestaciones concretas, institucionalizadas, del *collegialis affectus* que vincula entre sí a los obispos (*vide* XVI, 3, a).

Las instituciones particulares supradiocesanas no constituyen realizaciones de la colegialidad episcopal en sentido pleno, de ahí que solo tengan las competencias que les asigna el legislador al constituir las y reglamentarlas. En efecto, la atribución de potestad a estos organismos supone *circunscribir* y *limitar* en

ciertos aspectos o materias la potestad de los obispos diocesanos, cosa que únicamente puede hacer la suprema autoridad de la Iglesia (cf. LG, 27; CD, 8; c. 381 § 1). Por eso, aunque el ámbito de actuación de estas instituciones es *particular*, tanto su configuración como la eficacia jurídica de su actividad no son resultado de la mera decisión de los obispos que las forman, o de la *suma* de sus potestades, sino que requiere, de un modo u otro, la intervención del Romano Pontífice. El M.p. *Apostolos suos*, de 21.V.1998, explica que las actuaciones conjuntas de los obispos de un territorio son aplicación concreta del espíritu colegial, que es "el alma de la colaboración entre los Obispos, tanto en el campo regional, como en el nacional o internacional"; pero ese ejercicio "no asume nunca la naturaleza colegial característica de los actos del orden de los obispos cuando ejerce la suprema potestad sobre toda la Iglesia", ya que "la colegialidad episcopal en sentido estricto pertenece solo al Colegio episcopal entero, que es indivisible como sujeto teológico" (cf. n. 12).

2. La provincia eclesiástica

La provincia eclesiástica es una *agrupación de Iglesias particulares vecinas* para promover en todas ellas una acción pastoral común, adaptada a las circunstancias de los lugares y de las personas, y para fomentar la relación entre los obispos diocesanos. Su constitución es *preceptiva*, y su delimitación se hace territorialmente (cf. c. 431 § 1).

Compete solo a la suprema autoridad, después de oír a los obispos interesados, constituir, modificar o suprimir provincias eclesiásticas (cf. c. 431 § 3), que tienen personalidad jurídica *ipso iure* (cf. c. 432 § 2).

Puesto que "el bien de las almas pide la debida circunscripción, no solo de las diócesis, sino también de las provincias eclesiásticas (...) de forma que se provea mejor a las necesidades del apostolado de acuerdo con las circunstancias sociales y locales" (CD, 39), el c. 431 § 2 dispone que en lo sucesivo no se constituirán, ordinariamente, diócesis *exentas* (es decir, *inmediatamente sujetas* a la Sede Apostólica, sin pertenecer a ninguna provincia), sino que, como regla general, todas las Iglesias particulares que existan en el territorio de una provincia pertenecerán a ella (cf. CD, 40, 2).

En la provincia eclesiástica tienen autoridad (cf. c. 432 § 1), en los términos y para las materias que el Derecho señala, el *concilio provincial* (*vide infra*: 5) y el *Metropolitano*, que la preside con las potestades y atribuciones determinadas por el Derecho.

El CIC trata, además, en varios cánones, de diversas competencias que se atribuyen a *los obispos* o a la *reunión de obispos* de la provincia eclesiástica (cf., p. ej., cc. 377 § 2, 440 § 1, 952 § 1, etc.).

El título de Metropolitano va anejo a una sede diocesana, determinada por el Romano Pontífice o aprobada por él, cuyo Obispo recibe por esta razón el título de *Arzobispo* (cf. c. 435). Las demás diócesis de la provincia eclesiástica se denominan *sufragáneas* de la sede metropolitana.

El Metropolitano puede celebrar funciones sagradas en todas las iglesias de la provincia, igual que el Obispo en su propia diócesis, pero debe advertirlo antes al Obispo diocesano si va a celebrar en la catedral (cf. c. 436 § 3). Como signo de su potestad sobre la provincia eclesiástica y de su comunión con el Romano Pontífice, los metropolitanos usan – en las iglesias de todo el territorio de la provincia, pero no fuera de ella – el *palio* (una especie de collar de lana blanca, con seis cruces bordadas en seda negra, que se viste sobre la casulla). Sólo el Romano Pontífice puede conceder el palio (cf. c. 355 § 2); y quien sea nombrado para una sede metropolitana, incluso si ocupa en ese momento otra sede metropolitana, está obligado a solicitarlo, por sí mismo o mediante un procurador (cf. c. 355 § 2) en un plazo de tres meses (cf. c. 437).

El Concilio (cf. CD, 40, 1) solicitó que se definiera adecuadamente la potestad de los arzobispos metropolitanos, que ha tenido un contenido jurisdiccional diverso a lo largo de la historia. En cuanto a las atribuciones de gobierno, el principio general (cf. c. 436 § 3), motivado por la necesidad de salvaguardar la potestad propia de cada Obispo diocesano, es que el Metropolitano sólo tiene en las diócesis sufragáneas la potestad de régimen que le atribuye el c. 436 § 1. Esa potestad comprende la *vigilancia* sobre la custodia de la fe y la disciplina eclesiástica, con el deber de informar de los abusos a la Sede Apostólica, y dos supuestos de *suplencia* o *sustitución* en casos de negligencia de ciertos deberes en las diócesis sufragáneas.

Concretamente, el Metropolitano puede hacer la *visita canónica* (cf. cc. 396-398), con causa aprobada por la Santa Sede, si el Obispo sufragáneo la hubiera descuidado (cf. c. 436 § 1); y puede designar al *administrador diocesano* de una diócesis sufragánea vacante cuando quienes deben designarlo no lo hayan hecho en el plazo previsto o hayan designado a alguien que no reúne los requisitos exigidos (cf. cc. 421 § 2 y 425 § 3). Cuando lo requieran las circunstancias, la Santa Sede puede otorgar también al Metropolitano encargos y potestades especiales, que serán determinados por Derecho particular (cf. c. 436 § 2).

En cuanto a la potestad judicial, está previsto con carácter general que el tribunal de apelación (de *segunda instancia*) para todas las diócesis sufragáneas sea el de la archidiócesis del Metropolitano (cf. c. 1438,1.º; *vide* XXXV, 3, b).

3. La región eclesiástica

La región eclesiástica es una *agrupación de provincias eclesiásticas cercanas* que, si parece útil, puede constituir la Santa Sede a propuesta de la conferencia episcopal (cf. CD, 41). Esta institución responde a una finalidad análoga a la de las provincias (cf. CD, 39; 40, 3), y puede ser especialmente útil en las naciones en que son más numerosas las Iglesias particulares (cf. c. 433 § 1).

A diferencia de la provincia eclesiástica, la región eclesiástica no tiene *ipso iure* personalidad jurídica, pero se le puede otorgar (cf. c. 433 § 2).

La función de coordinación y fomento de la actividad pastoral común corresponde a la *asamblea de obispos de la región eclesiástica*, que no posee, sin embargo, las atribuciones que el CIC confiere a las conferencias episcopales (*vide infra*: 6, d), salvo que la Santa Sede le atribuya especialmente alguna de ellas (cf. c. 434).

Por tanto, la eventual erección de regiones eclesiásticas no afecta de suyo jurídicamente a las atribuciones de los obispos diocesanos en sus respectivas diócesis, ni a las de los metropolitanos sobre las provincias.

4. Los patriarcas y primados

El título de *Patriarca*, en el Derecho de las Iglesias orientales católicas (cf. CCEO, cc. 78-101), indica un verdadero oficio eclesiástico de gobierno, con jurisdicción sobre los obispos, el clero y el pueblo del propio territorio o rito que constituye el *patriarcado*, quedando a salvo el primado del Romano Pontífice (cf. OE, 7-11). En la Iglesia latina, en cambio, los títulos de Patriarca y Primado son solo honoríficos. Aparte de la *prerrogativa de honor* —es decir, el derecho a usar el título, al que siguen ciertas muestras de preeminencia, de consideración, etc.—, no llevan consigo "ninguna potestad de régimen, a no ser que en algún caso conste otra cosa por privilegio apostólico o por costumbre aprobada" (c. 438).

El título de *Primado*, atribuido a los Obispos de ciertas sedes principales que históricamente eran consideradas superiores a las metropolitanas, no se usó en la Iglesia latina de modo general ni uniforme, tampoco en cuanto a sus atribuciones jurisdiccionales (Orlandis, Erdö); y en el CIC 17 ya no se regulaba como oficio de gobierno.

5. Los concilios particulares

a) *Nota histórica*

La institución de los concilios se remonta a la época apostólica, cuando tuvo lugar el *Concilio de Jerusalén* que atestiguan los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 15, 1-33); y obedece a la necesidad, sentida desde muy pronto por los Pastores de la Iglesia, de encontrarse para deliberar sobre las cuestiones que se planteaban en materias de fe y de disciplina eclesiástica, y adoptar decisiones comunes, que se aplicaran en todas las Iglesias particulares representadas en cada concilio.

Los concilios *particulares* —llamados *provinciales, generales, plenarios, etc.*, según su ámbito geográfico—, han tenido épocas de extraordinaria vitalidad y han sido un instrumento fundamental en la vida y misión de la Iglesia (*vide* III, 2, b). La paulatina decadencia de esta actividad conciliar después de la Edad Media fue debida, en buena parte, a las dificultades prácticas para la celebración regular de concilios. Si el Concilio de Nicea (a. 325) dispuso que se celebraran dos concilios provinciales al año, nueve siglos después, el IV Concilio de Letrán (a. 1215) ordenó su frecuencia anual. Pero no fue posible cumplir regularmente esos plazos, ni las normas posteriores de varios pontífices. "A pesar de todo, el Código de Derecho Canónico de 1917 dio también disposiciones para la celebración de concilios particulares con la intención de renovar el vigor de una institución tan venerable. El canon 281 del mencionado Código se refería al concilio plenario (...). El mismo Código preveía la celebración de concilios provinciales al menos cada veinte años (cf. c. 283) y, como mínimo cada cinco años, de conferencias o asambleas de los Obispos de una provincia para tratar los problemas de las diócesis y preparar el concilio provincial (cf. c. 292)" (M.p. *Apostolos suos*, 21.V.1998, n. 3).

A pesar de su escasa celebración en los últimos siglos, el Concilio Vaticano II, valorando la eficacia que han tenido los concilios particulares para el bien común de las Iglesias, manifestó su deseo de que "la venerable institución de los sínodos y concilios cobre nuevo vigor, a fin de que en las diversas Iglesias, según las circunstancias de los tiempos, se provea adecuada y eficazmente al incremento de la fe y al mantenimiento de la disciplina" (CD, 36). El CIC, recogiendo ese deseo, ha regulado los concilios particulares en los cc. 439-446, cuyos principales contenidos se exponen a continuación.

b) *Concepto y clases de concilio particular*

El concilio particular es una *asamblea colegial* (vide XV, 3) de obispos, con la participación de otros fieles (vide infra: 5, d), convocada – sin periodicidad fija – para proveer a las necesidades del Pueblo de Dios en las Iglesias particulares representadas.

El concilio particular, dentro de los límites de su competencia, está dotado de la potestad necesaria, sobre todo legislativa, para establecer cuanto parezca oportuno para el incremento de la fe y la orientación de la vida moral (cf. c. 753), la organización de la actividad pastoral y el cuidado de la disciplina eclesiástica común (cf. c. 445).

En el Derecho vigente están previstos dos tipos de concilios particulares: *plenarios*, que se celebran para todas las Iglesias particulares de una conferencia episcopal; y *provinciales*, que reúnen a las Iglesias particulares de una provincia eclesiástica (cf. cc. 439 § 1, 440 § 1).

c) *Convocatoria y preparación*

El CIC, teniendo en cuenta la experiencia histórica, ha evitado fijar una periodicidad determinada para la celebración de los concilios particulares. Según el Derecho vigente, se celebran: el plenario cuando parezca útil o necesario a la conferencia episcopal, con la aprobación de la Sede Apostólica (cf. c. 439 § 1); y el provincial, cuando parezca oportuno a la mayor parte de los obispos de la provincia (cf. c. 440 § 1). Pero si la provincia eclesiástica coincide con los límites de una nación, su celebración se decide del mismo modo que si se tratara de un concilio plenario (cf. c. 439 § 2).

Convocar el *concilio plenario* es competencia de la conferencia episcopal, que también decide el lugar de su celebración, elige – con la aprobación de la Sede Apostólica – al Obispo diocesano que lo presidirá y establece las cuestiones que han de tratarse, el reglamento, la fecha de inicio y la duración. Corresponde asimismo a la conferencia trasladar el concilio, prorrogarlo y concluirlo (cf. c. 441). Análogas competencias incumben al Metropolitano, con el consentimiento de la mayoría de obispos de la provincia, respecto al *concilio provincial*. De ordinario, el propio Metropolitano preside el concilio, que no puede convocarse si está vacante la sede metropolitana (cf. cc. 440 § 2, 442).

d) *Participación*

La participación en los concilios particulares es de distinta naturaleza según se trate de obispos o de otros miembros: los primeros intervienen con voto *deliberativo*; el resto —incluso el *procurador* enviado por un obispo impedido para asistir (cf. c. 444 § 2)—, con voto *consultivo* (cf. c. 443).

Así, aunque la actividad conciliar es *colegial* (vide XV, 3, a), no supone una intervención igual de todos los participantes: las decisiones son adoptadas solo con el voto deliberativo de los obispos, pero tienen que contar con el voto consultivo de los demás miembros del concilio.

Hay unos miembros *necesarios*, que deben ser obligatoriamente convocados, y otros participantes que pueden ser convocados (como miembros o como invitados) si se juzga oportuno.

Son *miembros necesarios* los obispos diocesanos (y sus equiparados: cf. c. 134 § 3), los coadjutores y auxiliares y los otros obispos titulares que tengan una función peculiar en el territorio por encargo de la Santa Sede o de la conferencia episcopal (cf. c. 443 § 1).

Pueden ser convocados también, con voto deliberativo, otros obispos titulares, incluso jubilados, que residan dentro del territorio sin desempeñar en él un encargo de la Santa Sede o de la conferencia episcopal (cf. c. 443 § 2).

Deben ser convocados también todos los vicarios generales y episcopales; una representación de superiores *mayores* de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, elegidos respectivamente por todos los superiores mayores de institutos o sociedades con sede en el territorio; una representación de rectores de seminarios mayores, elegidos por todos los rectores del territorio; y dos procuradores enviados por el cabildo catedral, el consejo presbiteral y el consejo pastoral de cada una de las Iglesias particulares (cf. c. 443 §§ 3 y 5).

En cuanto a otros participantes, el CIC dispone que *pueden ser convocados como miembros* del concilio algunos presbíteros y *otros fieles* (cf. c. 443 § 4); y *otras personas* (pueden ser no católicos) en calidad de *invitados* (es decir, sin ser *miembros* y, por tanto, sin voto), si lo juzga oportuno la autoridad competente (cf. c. 443 § 6).

Todos los convocados al concilio están obligados a asistir, a no ser que se encuentren justamente impedidos. En ese caso, lo comunicarán al presidente del concilio (cf. c. 444 § 1), pero únicamente los obispos pueden enviar un procurador en su lugar, que sólo gozará de voto consultivo (cf. § 2).

e) *Las decisiones conciliares*

El concilio particular tiene potestad de jurisdicción, sobre todo legislativa, para establecer lo que considere necesario en las materias de su competencia, siempre respetando las disposiciones del Derecho universal (cf. c. 445). Sin embargo, los decretos conciliares no adquieren fuerza jurídica obligatoria de manera inmediata, ya que antes de su promulgación (*vide* VI, 2, d) el presidente del concilio debe enviarlos a la Sede Apostólica para obtener su *recognitio*, o *revisión* (cf. c. 446).

Esta necesidad de *recognitio* —análoga a la que se da en el caso de los decretos de las conferencias episcopales (*vide infra*: 6, d)— se explica por la necesidad de garantizar la comunión y congruencia de la legislación particular con el Derecho universal, ya que en el concilio particular no actúa el Colegio episcopal en pleno, con su Cabeza.

6. *La conferencia episcopal*a) *Concepto y evolución histórica*

"La Conferencia Episcopal, institución de carácter permanente, es la asamblea de los Obispos de una nación o territorio determinado, que ejercen unidos algunas funciones pastorales respecto a los fieles de su territorio, para promover conforme a la norma del derecho el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo mediante formas y modos de apostolado convenientemente acomodados a las peculiares circunstancias de tiempo y de lugar" (c. 447).

Juan Pablo II, en la introducción del M.p. *Apostolos suos*, resumía los principales hitos de la evolución histórica de esta institución: "Junto a la tradición de los concilios particulares y en consonancia con ella, a partir del siglo pasado [XIX], por motivos históricos, culturales y sociológicos, y con finalidades pastorales específicas, en diversos países nacieron las Conferencias de los Obispos con el objeto de afrontar las cuestiones eclesiales de interés común y dar las oportunas soluciones. Dichas Conferencias, a diferencia de los concilios, tenían un carácter estable y permanente (...) El Concilio Vaticano II, en el decreto *Christus Dominus*, además de manifestar su deseo de que cobre nuevo vigor la venerable tradición de los concilios particulares (cf. n. 36), trata expresamente de las Conferencias de los Obispos, constatando su institución en muchas naciones y estableciendo normas peculiares al respecto (cf. nn. 37-38). El Concilio reconoció la oportunidad y la fecundidad de tales organismos (...) (CD, 37; cf. LG, 23). En 1966, el Papa Pablo VI, con el Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, impu-

so la constitución de Conferencias Episcopales allí donde aún no existían (...). Unos años más tarde, en 1973, el Directorio pastoral de los Obispos volvió a recordar que 'la Conferencia Episcopal ha sido instituida para que hoy en día pueda aportar una múltiple y fecunda contribución a la aplicación concreta del afecto colegial (...)'. Finalmente, el Código de Derecho Canónico promulgado por mí el 25 de enero de 1983, ha establecido una normativa específica (cc. 447-459), que regula la finalidad y las competencias de las Conferencias de los Obispos, además de su erección, composición y funcionamiento (...). A partir del Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales se han desarrollado notablemente y han asumido el papel de órgano preferido por los Obispos de una nación o de un determinado territorio para el intercambio de puntos de vista, la consulta recíproca y la colaboración en favor del bien común de la Iglesia (...). Su importancia obedece al hecho de que contribuyen eficazmente a la unidad entre los Obispos y, por tanto, a la unidad de la Iglesia, al ser un instrumento muy válido para afianzar la comunión eclesial" (nn. 4-6).

b) *Constitución y miembros*

La competencia para erigir, modificar o suprimir conferencias episcopales pertenece a la Sede Apostólica, que oirá previamente a los obispos interesados. Una vez erigida, la conferencia episcopal tiene *ipso iure* personalidad jurídica (cf. c. 449).

El ámbito territorial de la conferencia episcopal no constituye una circunscripción eclesiástica, como la provincia o la región. El CIC establece como regla general que las conferencias integren a los obispos de todas las Iglesias particulares de una nación; pero prevé también la posibilidad de que su ámbito sea mayor —dos o más naciones vecinas— o menor —de modo que haya más de una conferencia en una nación—, si así lo aconsejan las circunstancias (cf. c. 448). Por otra parte, el c. 459 recomienda la relación y colaboración entre las conferencias episcopales (que deben oír a la Santa Sede antes de hacer o declarar algo de alcance internacional). Para favorecer esa cooperación, se han ido creando organismos que agrupan a conferencias episcopales —no a obispos singulares— de distintos países: *federaciones* (para las conferencias de Asia y para las de Oceanía), *consejos* (p. ej., el CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano; o el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa), *comisiones* (como la que agrupa a las conferencias de la Unión Europea); etc.

Los miembros de la conferencia se determinan en parte por Derecho universal, y en parte por los estatutos de cada conferencia (cf. c. 451). Son miembros *ipso iure* los obispos diocesanos de rito latino del territorio y sus equiparados (cf. c. 381 § 2 y c. 327 § 1), los obispos coadjutores y auxiliares y los obispos titulares que desempeñan en el territorio una función encomendada por la conferencia episcopal o por la Sede Apostólica (cf. c. 450 § 1). Sin embargo,

solo los obispos diocesanos y coadjutores tienen voto deliberativo por Derecho universal; los restantes miembros de derecho tendrán voto deliberativo — aunque en ningún caso para aprobar o modificar los estatutos — o consultivo, según determinen los estatutos (cf. c. 454).

Los demás obispos titulares, incluido el Legado pontificio en el territorio (cf. c. 364,3.º), no son miembros de derecho (cf. c. 450 § 2). El M.p. *Apostolos suos* considera oportuno que los estatutos dispongan la pertenencia de los obispos emeritos con voto consultivo (cf. n. 17). Los ordinarios de otros ritos pueden ser invitados, solo con voto consultivo, salvo que los estatutos prevean otra cosa (cf. c. 450 § 1). Los estatutos pueden prever asimismo la participación de los ordinarios que presiden circunscripciones eclesísticas personales. También es posible que colaboren de diversos modos otros fieles, sacerdotes, laicos y religiosos (cf., p. ej., c. 708), pero sin tener la condición de miembros.

c) *Estructura*

El CIC se refiere a algunos de los oficios y órganos de la conferencia episcopal, aunque la estructura concreta y el funcionamiento de cada una se determinarán con precisión en sus estatutos, que deben ser revisados por la Sede Apostólica (cf. c. 451). El órgano supremo, en todo caso, es la *asamblea plenaria*, compuesta por todos los miembros de la conferencia episcopal.

La *plenaria* debe reunirse en asamblea ordinaria al menos una vez al año, y en asamblea extraordinaria siempre que las circunstancias lo requieran, según los estatutos (cf. c. 453). En la asamblea plenaria residen todos los poderes y facultades, de tal modo que *se identifica con la conferencia misma* (Feliciani).

La naturaleza de "institución permanente" (cf. c. 447) que posee la conferencia episcopal y su capacidad de ofrecer a los obispos cauces estables de consulta y acción común no pueden sostenerse solo mediante las asambleas plenarias, necesariamente periódicas y de breve duración. Por eso el CIC dispone que se han de constituir un *consejo permanente*, presidido por el presidente de la conferencia (cf. cc. 457, 452 § 2), y una *secretaría general* (cf. c. 458).

Estos órganos permanentes, cuya composición y funciones determinarán los estatutos, mantienen la actividad de la conferencia episcopal entre asambleas plenarias. Además, está prevista la existencia de un número indeterminado de *comisiones episcopales* y otros oficios que, a juicio de la conferencia, puedan ser útiles para perseguir más eficazmente sus fines propios (cf. c. 451 *in fine*).

Además de estos órganos, el CIC menciona algunos de los oficios unipersonales de la conferencia episcopal: el *presidente*, que debe ser elegido según las normas de los estatutos, el *vicepresidente* y el *secretario general* (cf. c. 452). Los estatutos determinarán los restantes oficios.

d) *Competencias jurídicas*

La conferencia episcopal no constituye propiamente un organismo de gobierno *intermedio* entre la Sede Apostólica y cada obispo diocesano, por lo que no posee competencias jurisdiccionales de carácter general, como las de los concilios particulares. En ella los obispos, sin perjuicio de la autonomía en el gobierno de sus diócesis (*vide* XVIII, 1), ejercen conjuntamente *algunas* funciones pastorales, especialmente para coordinar y armonizar su acción pastoral, intercambiando pareceres y prestándose colaboración en virtud del *afecto colegial* que los une.

No obstante, el bien de la Iglesia reclama que, en ciertas materias y ocasiones, esa coordinación adopte también la forma de decisiones vinculantes o declaraciones doctrinales de la conferencia en cuanto tal, para que en todas las Iglesias particulares del territorio se apliquen los mismos criterios y normas. Por esto el Derecho otorga a la conferencia episcopal ciertas competencias normativas y doctrinales.

El c. 455 dispone que la conferencia episcopal puede dar *decretos generales* (cf. cc. 29-33) solo en los casos previstos por el Derecho universal o cuando reciba mandato especial de la Santa Sede (§ 1). Únicamente la *asamblea plenaria* puede dar esos decretos, que deben ser aprobados por dos tercios de los miembros con *voto deliberativo* y no obtienen fuerza obligatoria hasta que hayan recibido la *recognitio* de la Sede Apostólica (cf. §§ 2-3).

En la mayoría de los supuestos previstos por el CIC esos decretos se dan para determinar más detalladamente las disposiciones generales del Derecho universal (cf., p. ej., cc. 230 § 1, 236, 242, 284, 496, 522, 851,1.º, 1031, 1067, 1251, etc.), a fin de adaptar esas normas a las circunstancias particulares de las personas y los lugares. Se otorga, por tanto, a la conferencia episcopal un papel relevante en la unificación y armonización del Derecho particular. En las materias previstas, los decretos de la conferencia vinculan a todos sus miembros, que no pueden contravenirlos en sus diócesis respectivas (cf. c. 381 § 1); en cambio, en los asuntos en que la conferencia no tiene competencia para dar decretos gene-

rales, "permanece íntegra la competencia de cada Obispo diocesano y ni la conferencia ni su presidente pueden actuar en nombre de todos los obispos, a no ser que todos y cada uno hubieran dado su consentimiento" (c. 455 § 4).

El c. 753, por su parte, prevé que los obispos en comunión con el Colegio episcopal y su Cabeza pueden ejercer su *magisterio auténtico* (vide XX, 4-5) también unidos en conferencias episcopales.

Además de las competencias doctrinales previstas por el CIC (cf. cc. 775 § 2, 825), muchas veces conviene que la conferencia episcopal se pronuncie sobre cuestiones doctrinales y morales urgentes para los fieles de un determinado territorio (p, ej., ante ciertas reformas legislativas, etc.). Esta función doctrinal de las conferencias episcopales tiene gran importancia, ya que "la voz concorde de los Obispos de un determinado territorio cuando, en comunión con el Romano Pontífice, proclaman conjuntamente la verdad católica en materia de fe y de moral puede llegar a su pueblo con mayor eficacia y hacer más fácil la adhesión de sus fieles con asentimiento religioso del espíritu a ese magisterio" (M.p. *Apostolos suos*, 21).

Ante las incertidumbres que había suscitado esta actividad doctrinal, que no estaba regulada en su ejercicio concreto por el CIC, el M.p. *Apostolos suos* ha dado unas "Normas complementarias", que establecen para las declaraciones doctrinales unos requisitos jurídicos similares a los de los decretos generales.

"Art. 1. Para que las declaraciones doctrinales de la Conferencia de los Obispos a las que se refiere el n. 22 de la presente Carta constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la Conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los miembros Obispos o que, aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, obtengan la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica. — Art. 2. Ningún organismo de la Conferencia Episcopal, exceptuada la asamblea plenaria, tiene el poder de realizar actos de magisterio auténtico. La Conferencia Episcopal no puede conceder tal poder a las Comisiones o a otros organismos constituidos dentro de ella. — Art. 3. Para otros tipos de intervención diversos de aquellos a los que se refiere el art. 2, la Comisión doctrinal de la Conferencia de los Obispos debe ser autorizada explícitamente por el Consejo Permanente de la Conferencia" (M.p. *Apostolos suos*, IV).

El Derecho atribuye también a las conferencias episcopales algunas competencias *ejecutivas*, en virtud de las cuales podrá dar *actos administrativos* (vide VII, 4) sobre asuntos que pueden afectar a todo el territorio (cf. cc. 237 § 2; 312 § 1,2.º; 318; 322; etc.).

CAPÍTULO XX

FUNCIÓN DE ENSEÑAR Y MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

1. *La misión de la Iglesia y los «tria munera»*

La Iglesia, «constituida y ordenada en este mundo como una sociedad» (LG, 8), es una comunidad y un pueblo que surca la historia continuando la misión salvadora de Cristo. Así lo enseñó repetidamente el Concilio Vaticano II, que, al indicar las características propias de este Pueblo (*vide* VIII, 2), comenzó por aludir a su misión de orden sobrenatural (cf. LG, 1). Misión que puede resumirse diciendo que la Iglesia ha sido «enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”» (AG, 1).

Pero el Vaticano II no se limitó a formular esta doctrina en términos generales, superando así los planteamientos eclesiológicos que, como respuesta a diversas concepciones espiritualistas, se habían centrado en una visión predominantemente estática de la Iglesia; sino que especificó también las tareas mediante las que la Iglesia lleva a cabo su misión. Y para ello acudió especialmente a la distinción de la *triple función* —sacerdotal, profética y real— de Cristo, de la que participa todo el Pueblo de Dios (cf. CCE, 783-786; c. 204 § 1), que cumple de este modo el mandato recibido de su Fundador: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 19-20). Se comprende por eso que el Código, al traducir al lenguaje canónico la imagen de la Iglesia descrita por el Concilio, utilizara esta distinción en su sistemática (*vide* IV, 4, a).

La distinción de los *tria munera Christi* no es la única forma de explicar la misión de Jesucristo y de la Iglesia; pero se fundamenta en la Sagrada Escritura,

aparece en los testimonios de los Padres, continúa empleándola el Magisterio, posee una gran riqueza teológica y es muy didáctica. Esas tres funciones, por otro lado, aunque puedan distinguirse, son en realidad inseparables: «La misión del Pueblo de Dios se realiza mediante la participación en la función y en la misión del mismo Jesucristo, que —como es sabido— tiene una triple dimensión: es misión y función de Profeta, de Sacerdote y de Rey. Analizando con atención los textos conciliares, está claro que conviene hablar más bien de una triple dimensión del servicio y de la misión de Cristo que de tres funciones distintas. De hecho, están íntimamente relacionadas entre sí, se despliegan recíprocamente, se condicionan también recíprocamente y recíprocamente se iluminan» (Juan Pablo II, Carta *Novo incipiente*, 8.IV.1979, n. 3).

2. El «*munus docendi*»

El *munus docendi* puede definirse como la función que Jesucristo encomendó a su Iglesia de anunciar el Evangelio a todas las gentes, para acercar a la fe a quienes todavía no la han recibido, mantener y robustecer en ella a los que forman ya parte del Pueblo de Dios, y mostrar la perfección de todo lo humano en Cristo (Fuentes); es decir, la función de evangelizar, de comunicar a todos la Buena Nueva, para conducirlos a la vida sobrenatural e iluminar su entera existencia.

La Iglesia ha dado siempre mucha importancia al anuncio de la Palabra, en el que tanto se centrarían después las Iglesias y Comunidades eclesiales surgidas de la Reforma. Incluso el Concilio de Trento, a pesar de dedicarse principalmente a clarificar las controversias con los protestantes, y de hacer para eso más hincapié en la doctrina sobre la justificación y sobre los sacramentos, no dejó de atender a esta cuestión. Pero es cierto que el Concilio Vaticano II ha dado un particular realce a la función de enseñar. Con todo, si sus documentos suelen mencionarla en primer lugar no es porque olviden que la función santificadora o sacerdotal, en la vida de Cristo y en la misión de la Iglesia, es ontológicamente la primacial, sino porque, en un orden lógico, la vida cristiana se inicia con la transmisión de la fe, hecha posible por el anuncio del Evangelio, se desarrolla por los sacramentos y los demás medios de santificación, y se expresa en un efectivo vivir cristiano, digno del Reino de Dios, a cuyo servicio se ordena la acción pastoral (Illanes; cf. CL, 33).

La función evangelizadora de la Iglesia se desarrolla por medio de múltiples actividades (enseñanzas magisteriales, predicación, catequesis, educación católica, profundización teológica, testimonio cristiano, etc.), que giran en torno al anuncio de la Palabra y se complementan con la administración de los sacramentos.

«Nunca se insistirá bastante en el hecho de que la evangelización no se agota con la predicación y la enseñanza de la doctrina. Porque aquélla debe conducir a la vida: a la vida natural a la que da un sentido nuevo gracias a las perspectivas evangélicas que le abre, a la vida sobrenatural, que no es una negación, sino purificación y elevación de la vida natural», y que «encuentra su expresión viva en los siete sacramentos y en la admirable fecundidad de gracia y santidad que contienen» (Pablo VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8.XII.1975, n. 47).

No es correcto, pues, disociar Palabra y sacramentos, *evangelización* y *donación de la vida sacramental*, *munus docendi* y *munus sanctificandi*; como tampoco lo es «suponer que al *munus docendi* le está reservado el dar la fe, como si éste fuera el medio de alcanzarla y el *munus sanctificandi* de manifestarla. Sino que se deben entender ambos *munera* como instrumentos de la actuación de Dios en las almas» (Fuentes).

3. Participación de toda la Iglesia en la función de enseñar

El c. 747 § 1 del CIC, con el que se inicia su Libro III, *De Ecclesiae munere docendi*, señala que Cristo Nuestro Señor encomendó a la Iglesia el depósito de la fe, «para que, con la asistencia del Espíritu Santo, custodiase santamente la verdad revelada, profundizase en ella y la anunciase y expusiese fielmente»; de ahí que la Iglesia «tenga el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes, utilizando incluso sus propios medios de comunicación social».

El canon resume así, mediante cuatro verbos (custodiar, profundizar, anunciar y exponer), la amplia gama de tareas que comporta la evangelización. Al anteponer el deber al derecho (en contraste con su precedente, el c. 1322 del CIC 17, cuyo modo de enfocar esta materia era más apologético), expresa mejor el carácter de misión o envío que supone el don de la fe. Y al no aparecer ya bajo el epígrafe *De magisterio ecclesiastico* (como sucedía con ésta y las demás prescripciones sobre la función de enseñar del Código anterior), la atención deja de centrarse en los Pastores, para subrayar que toda la Iglesia es depositaria del mensaje de Cristo y responsable de su difusión.

La Iglesia entera, en efecto, ha sido enviada al mundo para transmitir el Evangelio, en cuanto comunidad formada por diversos miembros que, cada uno a su modo, participan de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y están llamados a intervenir activamente en la misión común (cf. c. 204 § 1; *vide* VIII, 4; IX, 1). Y todos los fieles tienen por eso el deber y el derecho de evangelizar:

«de trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero» (c. 211).

En coherencia con esto, el Código ha abandonado la distinción entre una *Iglesia docente*, a la que corresponde enseñar, y una *Iglesia discente*, que es enseñada; pues «toda la Iglesia es, en realidad, Iglesia discente, Iglesia que escucha el anuncio del Evangelio y se deja medir y enseñar por él, y, a la vez e inseparablemente — aunque en formas y con características diversas — Iglesia docente, Iglesia que, habiendo recibido la palabra divina, tiene misión y capacidad de transmitirla» (Illanes).

Pero la participación de todos los fieles en la función de enseñar no significa que desarrollen idéntico cometido, pues la diversidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo (cf. cc. 204 § 1 y 208; *vide* X, 1) se refleja también en su actividad evangelizadora. Y en este sentido, aunque pueda considerarse superada la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente, existe una diversidad constitucional entre el oficio de enseñar de los Pastores sagrados y el de los demás fieles. Diversidad que se expresa en algunas obligaciones y derechos de todos los fieles (cf., p. ej., cc. 212 § 1 y 213); en las funciones, deberes y derechos que son propios de los ministros sagrados (cf., p. ej., en relación con los obispos, c. 375 § 1; con el Obispo diocesano, c. 386; y con el párroco, c. 528 § 1); y que está institucionalizada además, por Derecho divino, en el sagrado Magisterio.

4. El Magisterio de la Iglesia

Se denomina Magisterio eclesiástico al *oficio conferido por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores de custodiar, interpretar y proponer la verdad revelada con su autoridad y en su nombre*; también se emplea el mismo término para referirse a los sujetos que desempeñan ese oficio, o a las enseñanzas propuestas con esa autoridad.

La institución divina del Magisterio puede explicarse por la necesidad que tiene la palabra, y el propio hombre, de una *voz autorizada* a la hora de conservar, interpretar y exponer el depósito de la fe; de modo que puede afirmarse que la función del Magisterio no es una realidad extrínseca a la Revelación, sino «que nace de la economía de la fe misma» (cf. CDF, Instr. *Donum veritatis*, 24.III.1990, n. 14).

El Magisterio de la Iglesia se llama *auténtico* porque ha sido instituido por Cristo, Maestro auténtico enviado por el Padre para revelar los misterios salvíficos, y es ejercido por quienes están do-

tados de su autoridad. Y se califica también como *vivo* porque está animado en todo momento por la asistencia del Espíritu Santo.

En efecto, para cumplir este oficio Jesucristo prometió a los Pastores de la Iglesia la asistencia del Espíritu Santo, y los dotó, en particular, del *carisma de la infalibilidad*, que no debe confundirse con el *sentido sobrenatural de la fe* (*sensus fidei*, o *sensus fidelium*), por el que la totalidad de los fieles, bajo la guía del Magisterio vivo de la Iglesia, no puede equivocarse al creer (cf. LG, 12).

El *carisma de infalibilidad* de los Pastores (infalibilidad *activa* o *in docendo*), con el que cuentan el Romano Pontífice y el Colegio episcopal, y cuyo ejercicio reviste diversas modalidades, es una particular asistencia divina para ser preservados de error al enseñar lo referente a la fe y a las costumbres contenidas en el depósito de la Revelación. Por su parte, el *sensus fidei* (infalibilidad *pasiva* o *in credendo*) es una propiedad de la fe teologal que hace adherirse personalmente a la Verdad sin poder engañarse (cf. Instr. *Donum veritatis*, n. 35). Pero así como el *sensus fidei* permite al Pueblo de Dios reconocer fácilmente la Verdad en las enseñanzas del Magisterio, también mueve frecuentemente a éste a tener en cuenta el sentir de los fieles a la hora de proponer infaliblemente una doctrina.

La *potestad de magisterio*, o Magisterio en sentido estricto, que implica la autoridad y el poder de vincular a los fieles con sus enseñanzas, recae por Derecho divino sobre el Romano Pontífice y los obispos en comunión con él; y en diversa medida, por Derecho eclesiástico, sobre aquellos Pastores sagrados que, aun sin ser obispos, ostentan la capitalidad de una circunscripción eclesiástica.

«El Romano Pontífice cumple su misión universal con la ayuda de los organismos de la Curia Romana, y en particular de la Congregación para la Doctrina de la Fe por lo que respecta a la doctrina acerca de la fe y de la moral. De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el Papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro» (Instr. *Donum veritatis*, n. 18).

La *función magisterial*, que está al servicio de la palabra de Dios (cf. DV, 10) y supone una especial configuración con el Maestro (sin implicar de por sí un poder vinculante), corresponde a cuantos están autorizados para enseñar públicamente en nombre de Cristo y de la Iglesia, es decir, a los ministros sagrados, «consagrados y destinados a apacentar el pueblo de Dios según el grado de cada uno, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y regir» (c. 1008), en la medida en que el ordenamiento canónico les legitime para enseñar públicamente.

Solo en este sentido puede hacerse recaer la función magisterial en toda la Jerarquía.

En esta función no cabe incluir, en cambio, a los laicos que ejercen un ministerio de suplencia en la predicación (cf. c. 766); pues, aun realizando una función pública, no lo hacen en la persona de Cristo Cabeza, ni se da entonces la relación maestro-discípulo que deriva de ello y es característica de la actuación magisterial.

5. *Extensión y modalidades de ejercicio de Magisterio*

Según su modo o forma de ejercicio, el Magisterio eclesiástico puede ser: *solemne*, cuando se realiza mediante formas o modos solemnes — como las enseñanzas del Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra* (cf. Conc. Vaticano I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, 4), o las de un concilio ecuménico —, o bien *ordinario*, cuando enseña a los fieles mediante formas y medios habituales (p. ej., la predicación, los diversos tipos de cartas y escritos pastorales, etc.).

Según su extensión, el Magisterio puede ser *universal* o *particular*. Es Magisterio universal el que se sostiene con un consentimiento *moralmente unánime* (no es necesaria la unanimidad física o numérica) en toda la Iglesia, no solo de manera *sincrónica* (esto es, en un momento histórico concreto), sino también *diacrónica* (en continuidad con el Magisterio de todas las épocas y en plena fidelidad a la tradición recibida de los Apóstoles).

Para evitar confusiones, conviene tener presente que la universalidad no se refiere tanto a una *convergencia de actos* de Magisterio, cuanto a una *convergencia de convicción* de todo el cuerpo magisterial (sincrónica y diacrónicamente) en un sentido moral.

Según el grado de autoridad que asumen las enseñanzas, el Magisterio puede ser *meramente auténtico*, o *auténtico infalible*. Es *Magisterio auténtico* el de los Pastores cuando actúan estrictamente como tales; no la actividad doctrinal que realizan los obispos fuera del ámbito de su jurisdicción, o cuando intervienen como doctores privados que aconsejan, cuestionan u opinan; ni, por supuesto, la de quienes no guardan la comunión y enseñan en oposición al Romano Pontífice. Es *Magisterio infalible* el magisterio *solemne* — pontificio o conciliar — en aquellas verdades referentes a la fe o a la moral que pretende *definir*. Es también infalible el Magisterio *ordinario* y *universal* cuando conserva o transmite la certeza de esas

doctrinas; es decir, cuando estando los obispos «dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando de modo auténtico junto con el mismo Romano Pontífice las materias de fe y costumbres, concuerdan en que una opinión debe sostenerse como definitiva» (c. 749 § 2). Y esta forma de infalibilidad se da no solo cuando se propone una verdad de manera *explícita*, sino también cuando se enseña como doctrina contenida *implícitamente* en una praxis de fe de la Iglesia. Pero ninguna doctrina ha de considerarse definida infaliblemente «si no consta así de modo manifiesto» (c. 749 § 3).

El Vaticano II, pese a no haber utilizado fórmulas definitorias como otros Concilios, es también infalible en la medida en que recoge Magisterio infalible anterior. Lo mismo sucede con buena parte del Magisterio ordinario del Romano Pontífice.

6. Asistencia divina y objeto de las intervenciones del Magisterio

La infalibilidad de los Pastores alcanza a aquellas verdades referentes a la fe o a las costumbres que están contenidas explícita o implícitamente en el depósito de la Revelación, o que resultan necesarias para custodiarlo y exponerlo fielmente, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio como formalmente reveladas.

Entre ellas figuran, en primer lugar, las verdades *de fe divina y católica*, que se encuentran contenidas en el depósito de la fe y que la Iglesia propone como divina y formalmente reveladas.

A este grupo de verdades pertenecen, p. ej., los artículos del Credo, o el conjunto de dogmas cristológicos y marianos. Las verdades concernientes a la moral pueden, asimismo, ser objeto de este Magisterio infalible, porque el Evangelio, que es palabra de vida, inspira y dirige todo el campo del obrar humano. En este ámbito, la competencia del Magisterio se extiende también a la ley moral natural, pues la Revelación «contiene enseñanzas morales que, de suyo, podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio» (Instr. *Donum veritatis*, n. 16). Un ejemplo de estas verdades es la doctrina acerca de la grave inmoralidad de la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente (cf. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25.III.1995, n. 57).

La misión del Magisterio implica, además, por su misma naturaleza, que éste pueda proclamar *de modo definitivo* enunciados que, aunque no hayan sido revelados o no se hayan propuesto aún

como formalmente revelados, están necesariamente relacionados con el depósito de la fe, ya sea por conexión lógica con él o por razones históricas (cf. Juan Pablo II, M.p. *Ad tuendam fidem*, 18.V.1998, n. 3).

La doctrina teológica ha hablado de una *infallibilidad secundaria* para este tipo de pronunciamientos. Entre ellos se encontraba la doctrina de la infalibilidad del Romano Pontífice, antes de que el Concilio Vaticano I la definiera como dogma (revelado); y en la actualidad pueden mencionarse entre estas verdades *de doctrina católica, por relación lógica con la Revelación*, la enseñanza sobre la reserva a varones del orden sacerdotal, diversas doctrinas morales (como la ilicitud de la eutanasia), o los principios de razón vinculados a verdades de fe; y *por razón de necesidad histórica*, los juicios sobre hechos dogmáticos, como la legitimidad de la elección de un Romano Pontífice o de la celebración de un concilio ecuménico, o las canonizaciones.

La asistencia divina a los sucesores de los Apóstoles que enseñan en comunión con el sucesor de Pedro, y en particular la que recibe el Romano Pontífice, se da también en todas las doctrinas que, sin llegar a proponerse como infalibles, se presentan al menos como seguras para alcanzar una mejor comprensión de la Revelación en materia de fe o de moral (cf. CCE, 892).

Por último, las intervenciones del Magisterio en el ámbito *disciplinar* (cuyo objeto directo no es exponer una verdad, sino pedir una determinada conducta en relación con ella), aunque no estén garantizadas por el carisma de infalibilidad, no carecen de una asistencia divina.

7. Vinculación y deberes del fiel en relación con el Magisterio. La profesión de fe

La vinculación del fiel a los dictados del Magisterio dependerá de la medida en que esté implicada su autoridad y del objeto propio de sus intervenciones, como queda expresado en los cc. 750-754 y en la fórmula de la *Profesión de fe* elaborada por la CDF en 1989.

Cuando el Magisterio enseña (infalliblemente) que una doctrina es «de fe divina y católica», se pide al fiel una *adhesión de fe teológica*, que se basa directamente en la fe en la autoridad de la palabra de Dios. Por ello, los fieles están obligados a evitar cualquier doctrina contraria (cf. c. 750 § 1), e incurriría en *herejía* quien, des-

pués de recibido el bautismo, negara alguna de estas verdades o dudara pertinazmente de ella (cf. c. 751).

Cuando el Magisterio enseña *de manera definitiva* doctrinas concernientes a la fe y a las costumbres que, aunque no se propongan como formalmente reveladas, se requieren para custodiar santamente y exponer fielmente el depósito de la fe, los fieles están obligados a *abrazar y retener firmemente* esas proposiciones; de modo que se opondría a la doctrina de la Iglesia católica quien las rechazara (cf. c. 750 § 2). Y si una vez amonestado por la Sede Apostólica o por el Ordinario, a causa de ese rechazo, el fiel no se retractara, debería ser castigado con una pena justa (cf. c. 1371,1.º).

Aunque no se hable en estos casos de *asentimiento de fe* (porque el objeto de esta virtud, como enseñó el Concilio Vaticano I, son las verdades que Dios ha revelado: cf. DS 1789), ni su rechazo constituya consiguientemente herejía, este tipo de adhesión, plena e irrevocable, solo se diferencia del anterior en que no depende directamente de la fe en la palabra de Dios que revela (verdades *de fide credenda*), sino de la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio y en la doctrina católica de la infalibilidad de dicho Magisterio (verdades *de fide tenenda* o *de fide ecclesiastica*). Y los fieles pueden estar también seguros de la inmunidad de error de tales enunciados.

A las doctrinas acerca de la fe y de las costumbres que el Sumo Pontífice o el Colegio episcopal enseñan en el ejercicio de su *magisterio auténtico* (sin comprometer la infalibilidad), los fieles han de prestar un *asentimiento religioso* de la voluntad y de la inteligencia, evitando lo que no sea congruente con esas enseñanzas (cf. c. 752). Y si alguno enseñara una doctrina contraria y, amonestado por la Sede Apostólica o por el Ordinario, no se retractara, debería ser castigado también con una pena justa (cf. c. 1371,1.º).

Este tipo de asentimiento, aunque distinto del asentimiento de fe, es una prolongación de él (cf. CCE, 892); un acto de verdadero culto a Dios —es decir, de la virtud de la *religión*— y no algo puramente exterior y disciplinar. Y debe prestarse teniendo en cuenta la intención y voluntad con que se manifiestan esas doctrinas, que se deducen principalmente del tipo de documento empleado, de la insistencia en proponerlas o de las fórmulas que se utilizan (cf. LG, 25).

Los fieles han de prestar ese mismo asentimiento religioso al Magisterio auténtico de sus Obispos (realizado en comunión con la Cabeza y con los demás miembros del Colegio); tanto si lo ejercen individualmente, como reunidos en conferencias episcopales o en concilios particulares (cf. c. 753; *vide* XIX, 5 y 6).

Junto con estas formas de adhesión a las enseñanzas del Magisterio, los fieles están obligados a «observar las constituciones y decretos promulgados por la legítima autoridad de la Iglesia para proponer la doctrina y rechazar las opiniones erróneas, y de manera especial las que promulga el Romano Pontífice o el Colegio de los Obispos» (c. 754).

Esta *observancia* ha de vivirse con espíritu de obediencia cristiana (cf. LG, 37; c. 212 § 1), cumpliendo con exactitud y puntualidad lo que se manda.

Hay ocasiones en que los fieles deben manifestar públicamente su fe y adhesión a la doctrina católica. Todo bautizado (cf. LG, 11), por Derecho divino (cf. Mt 10, 32-33; Lc 9, 26), está obligado a confesar la fe siempre que lo contrario suponga negarla, o implique desprecio de la religión, ofensa a Dios o escándalo del prójimo (cf. CIC 17, c. 1325). La Iglesia ha prescrito además, desde antiguo, que quienes van a recibir los sacramentos del bautismo o del orden, o van a ser recibidos en la plena comunión con la Iglesia, hagan antes una profesión de fe. Aparte de estos casos, la profesión de fe está exigida jurídicamente solo en determinados supuestos, relacionados habitualmente con el acceso a cargos o funciones que entrañan una misión docente y de carácter público.

Son los supuestos que recoge el c. 833 (participantes en un concilio o sínodo, quienes son nombrados cardenales, obispos o equiparados, sus vicarios, párrocos, profesores de materias relacionadas con la fe o las costumbres, etc.); o los que puedan establecer las normas particulares. En esos casos la profesión de fe ha de hacerse oralmente, según la fórmula aprobada por la Santa Sede y ante la autoridad prevista en las normas respectivas.

8. Magisterio y Teología. Examen y juicio de doctrinas

La actividad teológica, en cuanto *búsqueda creyente de la inteligencia de la fe*, está exigida por la naturaleza racional del hombre y constituye un servicio irrenunciable a la función de enseñar de la Iglesia.

Por eso, entre las vocaciones suscitadas por el Espíritu en la Iglesia «se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia» (cf. Instr. *Donum veritatis*, n. 6), contribuyendo así al progreso doctrinal y a la evangelización.

El teólogo, para realizar su tarea con competencia y genuino sentido eclesial, debe adquirir la necesaria preparación científica y tener una intensa vida de fe; y, sin renunciar a la justa libertad de investigación en estas materias (cf. c. 218; *vide* IX, 3, j), ha de seguir fielmente las enseñanzas e indicaciones del Magisterio.

En efecto, así como el Magisterio de la Iglesia necesita de la Teología para que sus enseñanzas tengan forma orgánica y sistemática, y respondan mejor a los interrogantes que se planteen, la Teología necesita del Magisterio para facilitar su trabajo y preservarlo de posibles desviaciones.

La misión del Magisterio de conservar y proponer con autoridad la verdad revelada lleva consigo, entre otros, el deber de los Pastores de examinar y juzgar los escritos y las opiniones que se divulgan, para mantener fielmente el depósito de la Revelación y orientar a los fieles, tutelando así el derecho del pueblo de Dios «a recibir el mensaje de la Iglesia en su pureza e integridad y, por consiguiente, a no ser desconcertado por una opinión particular peligrosa» (cf. Instr. *Donum veritatis*, n. 37).

Este deber y función de los Pastores sagrados se lleva a cabo haciendo juicios de comparación entre las diversas doctrinas y el magisterio auténtico de la Iglesia; y compete originariamente al Romano Pontífice y a los obispos. Para cumplirlo de modo adecuado, el Papa se sirve habitualmente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Los obispos, por su parte, además de poder dirigirse a dicho dicasterio cuando resulte necesario u oportuno, suelen contar con la ayuda de las comisiones doctrinales constituidas en el seno de las respectivas conferencias episcopales.

El *Reglamento para el examen de las doctrinas* que sigue la CDF, aprobado en forma específica por Juan Pablo II el 29.VI.1997, contiene un procedimiento *ordinario* y otro *urgente*, según lo reclame el caso. Se trata siempre de un procedimiento administrativo, en el que no hay partes enfrentadas. El juicio de la autoridad, al final de un examen serio y después de que el interesado haya podido explicar y aclarar su pensamiento, no recae sobre la persona misma del autor, sino sobre sus posiciones intelectuales expresadas públicamente. En caso de reprobación, la autoridad de la Iglesia decide también la publicidad que debe darse a esa reprobación, en dependencia de la alcanzada por el error. Solo si el autor no corrigiera satisfactoriamente y con la publicidad adecuada los errores señalados, se le aplicarían las sanciones canónicas pertinentes (declaración o imposición de una censura, retirarle el *mandato* de enseñar que se le había confiado, etc.).

El teólogo, como cualquier otro fiel, tiene derecho a esa orientación doctrinal y, en su caso, a la corrección. Lo que no tiene es un hipotético *derecho al disenso* (a manifestarse en contradicción con el Magisterio auténtico), que atenta contra el principio de comunión (*vide IX, 3, j*).

9. Juicios de la Jerarquía sobre cuestiones temporales

La justa *autonomía del orden temporal* (*vide XXXVII, 2, 3*) no es óbice para que la Iglesia preste atención a esta materia, a la que también debe llegar la luz del Evangelio para que las realidades temporales se ordenen según Dios. De ahí que compete siempre y en todo lugar a la Iglesia «proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas» (c. 747 § 2).

La *doctrina social de la Iglesia*, y las actuaciones más concretas de la Jerarquía en favor de la paz, la solidaridad y el respeto a la justicia y a los derechos humanos, testimonian la importancia de este aspecto de la misión de la Iglesia.

El carácter de las intervenciones de la Jerarquía sobre estas cuestiones es el de principios o juicios «morales»; es decir, no se trata de concretas propuestas o soluciones políticas, económicas o técnicas. Por esta razón, se dirigen no solo a los fieles —que deben prestarles, lógicamente, una particular atención—, sino a todos los hombres de buena voluntad.

Con ello, la Jerarquía no pretende inmiscuirse en el gobierno directo de la ciudad terrena. Por el contrario, lo que procura es iluminar las conciencias para que cada cual, en ejercicio de su libertad, actúe en los asuntos temporales buscando el verdadero bien de la sociedad (*vide XXXVII, 4*). Los sagrados Pastores no pueden inhibirse de esa grave responsabilidad, que es parte integrante de la misión que Cristo, Redentor del hombre, ha confiado a su Iglesia.

CAPÍTULO XXI

LA ACTIVIDAD EVANGELIZADORA

1. Aspectos de la actividad evangelizadora y modos de participación

La *actividad evangelizadora* es aquella por la que la Iglesia anuncia el Evangelio a todos los pueblos, instruyéndoles en la Palabra eterna de Dios vivo, que es Cristo, «luz de las gentes» (LG, 1). En esta actividad es tradicional distinguir tres *aspectos*, según quiénes sean sus destinatarios: el *ministerio de la palabra divina*, que se ejerce en favor de quienes ya pertenecen a la Iglesia y están en plena comunión con ella; la *actividad ecuménica*, que se refiere a los demás cristianos; y la *actividad misionera* o *kerigmática*, que se dirige a los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo o en los que la Iglesia aún no está arraigada.

En realidad, toda la actividad evangelizadora de la Iglesia es en cierto modo *kerigmática*, pues los contenidos fundamentales de la fe deben recordarse siempre, también a los fieles católicos.

La actividad evangelizadora es tarea del entero Pueblo de Dios (cf. c. 747 § 1). «Ningún creyente en Cristo, ninguna institución de la Iglesia puede eludir este deber supremo: anunciar a Cristo a todos los pueblos» (Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 7.XII.1990). Pero la manera de ejercer esta responsabilidad común no es idéntica en todos sus miembros (*vide* XX, 3), ya que el cometido de cada uno, dentro de la comunión eclesial —que «se configura como comunión “orgánica”, análoga a la de un cuerpo vivo y operante» (CL, 20)—, está determinado por el principio jerárquico (*vide* XIII, 1), y depende también de los oficios o funciones específicas que tengan los fieles, así como de los carismas peculiares que hayan recibido.

De acuerdo con esto, los cc. 756-759 distinguen diversos modos de participar en el anuncio del Evangelio. Aunque estas prescripciones se encuentren bajo el título «*De divini verbi ministerio*», y se refieran directamente a él, contienen nociones teológicas que pueden aplicarse a todos los aspectos de la actividad evangelizadora de la Iglesia.

La función de *anunciar el Evangelio* compete principalmente, en la Iglesia universal, al *Romano Pontífice* y al *Colegio episcopal*; y en las Iglesias particulares que les han sido confiadas, a sus respectivos *obispos*, que son los moderadores de todo el ministerio de la palabra, y pueden ejercer esta función junto con otros obispos, en relación a varias Iglesias, según la norma del Derecho (cf. c. 756).

Asimismo, anunciar el Evangelio es propio de los *presbíteros*, como cooperadores de los obispos; y esta obligación afecta sobre todo al párroco y a los demás sacerdotes que tienen cura de almas respecto al pueblo que se les ha confiado. A los *diáconos*, por su parte, les corresponde también *servir al pueblo de Dios en el ministerio de la palabra*, en comunión con el Obispo y su presbiterio (cf. c. 757).

La expresión teológica «anunciar el Evangelio», que se predica aquí de los obispos y presbíteros, puesta en contraste con las que utilizan los cc. 758 y 759 para caracterizar la actividad evangelizadora de los demás fieles, resalta su modo esencialmente distinto de participar en el único sacerdocio de Cristo, y la capacidad que tienen los sacerdotes de desempeñar en la persona de Cristo Cabeza la función de enseñar (*vide X, 2, a; XIII, 3*).

Los *miembros de institutos de vida consagrada*, en virtud de su especial consagración a Dios, *dan testimonio del Evangelio de manera peculiar*, y es conveniente que el Obispo los tome como ayuda para anunciar el Evangelio (cf. c. 758).

Y los *fieles laicos*, por razón del bautismo y la confirmación, son *testigos del anuncio evangélico* mediante su palabra y el ejemplo de su vida cristiana; y pueden ser llamados a cooperar con el Obispo y con los presbíteros en el ejercicio del ministerio de la palabra (cf. c. 759).

Lo característico de la vocación de los laicos en la Iglesia es su vida cristiana en el mundo; así es como desarrollan la parte más sustancial de su misión eclesial (*vide X, 4, a*). Pero esto no quiere decir que no sea propio de ellos colaborar con la Jerarquía en actividades internas de la Iglesia, generalmente en la parroquia (*vide X, 4, b y c*), o cumplir en ocasiones algunas funciones para suplir la ausencia o escasez de ministros sagrados (*vide infra: 3, b*).

2. *El ministerio de la palabra divina*

Ministerium verbi es una noción *técnica* que abarca principalmente la *predicación* y la *catequesis*; si bien, en un sentido más amplio, incluye también las demás formas de instrucción cristiana (cf. DV, 24). Esta función se desarrolla a través de actividades tanto de naturaleza *pública* como *privada* (p. ej., catequesis familiares).

El título del CIC sobre el *ministerio de la palabra* dedica sus dos capítulos a la predicación y a la catequesis; aunque advierte antes (en sus *normas comunes*) que para el anuncio de la doctrina cristiana deben emplearse todos los medios disponibles, como la enseñanza de la doctrina en escuelas, reuniones, etc., o su difusión a través de los medios de comunicación social (cf. c. 761). Por otro lado, cualquiera que sea el medio empleado, quienes desempeñan el ministerio de la palabra deben hacerlo proponiendo íntegra y fielmente el misterio de Cristo, sin omisiones ni adulteraciones, fundándolo en la Sagrada Escritura, en la Tradición, en la liturgia y en la vida de la Iglesia (cf. c. 760).

3. *La predicación de la palabra de Dios*

Por *predicación*, en sentido estricto, se entiende en las normas del Código un *acto de enseñanza pública de la doctrina cristiana, hecho en nombre de la Iglesia, por los ministros sagrados o por otros sujetos especialmente autorizados, ante los fieles convocados, para instruirlos y confirmarlos en la fe.*

La predicación tiene siempre un carácter *público* (quien predica lo hace en nombre de la Iglesia), y esto la distingue del apostolado personal que puede y debe hacer cualquier fiel (cf. c. 211; *vide* IX, 3, c). Su objeto es exponer algún aspecto concreto del mensaje evangélico, moviendo la voluntad de los fieles a adherirse al Señor y a vivir cristianamente. Además, tradicionalmente se ha considerado propio del concepto estricto de predicación que tenga lugar dentro de una celebración litúrgica (*vide* XXIII, 2), y de ordinario en un lugar sagrado (*vide* XXXII, 2). De hecho, aunque el CIC 83 no exija expresamente esto último, el sentido general de sus normas así lo sugiere.

«Entre las formas de predicación destaca la *homilía*, que es parte de la misma liturgia», y en la que «durante el curso del año litúrgico, a partir del texto sagrado, se exponen los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana» (c. 767 § 1; cf. SC, 52).

Refiriéndose a la homilía de la Misa, la Instr. *Inter Oecumenici* (26.IX.1964) especifica: «Bajo el nombre de homilía, que ha de hacerse sobre un texto sagrado, se entiende la explicación, bien sea de algún aspecto de las lecciones de la Sagrada Escritura bien sea de otro texto tomado del ordinario o del propio de la

Misa del día, teniendo en cuenta tanto el misterio que se celebra como las necesidades peculiares de los oyentes». El c. 770 menciona otras formas tradicionales de predicación, como los *ejercicios espirituales* y las *misiones sagradas* (dirigidas a católicos). Tanto en ellas como en las homilias interesará tener siempre en cuenta los *contenidos fundamentales* en los que debe incidir la predicación: en primer lugar, «aquello que se debe creer y hacer para la gloria de Dios y la salvación de los hombres»; y también lo que propone el Magisterio en relación con el orden natural: la dignidad y libertad de la persona, el matrimonio y la familia, las obligaciones sociales, y la ordenación según Dios de los asuntos temporales (cf. c. 768). En todo caso, la predicación habrá de acomodarse a la condición de los oyentes y a las necesidades de cada época (cf. c. 769).

a) *Habilidad de los ministros sagrados para predicar*

Todos los ministros sagrados son *hábiles* para predicar, es decir, el Derecho les reconoce una aptitud para ello; pero esta habilidad depende necesariamente del ministerio de los obispos, que tienen como una de sus funciones principales el anuncio del Evangelio (cf. LG, 25), «son doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado» (c. 753), y, en la Iglesia particular que les ha sido confiada, son los moderadores de todo el ministerio de la palabra (cf. c. 756).

Se entiende, por eso, que los *obispos* tengan *derecho* a predicar la palabra de Dios en cualquier lugar, a no ser que en algún caso particular el Obispo del lugar se opusiera expresamente (cf. c. 763). Mientras que los *presbíteros* y *diáconos* tienen *facultad* de predicar en todas partes, salvo que les hubiera sido restringida o quitada por el Ordinario competente, o que por ley particular se requiera licencia expresa; y esta facultad que les otorga el Derecho han de ejercerla con el consentimiento al menos presunto del rector de la Iglesia (cf. c. 764); o, cuando se trate de predicar a religiosos en sus iglesias u oratorios, con licencia del superior competente a tenor de sus constituciones (cf. c. 765).

La habilidad de los ministros sagrados para predicar puede explicarse por su participación en la función magisterial, en virtud del orden sagrado; cosa que no se da en los demás fieles (*vide* XX, 4).

b) *Carácter supletorio de la predicación realizada por laicos*

El CIC 17 prohibía totalmente la predicación por parte de cualquier fiel no ordenado, aunque fuera religioso; en tanto que el

c. 766 del nuevo Código establece que los laicos «pueden ser admitidos a predicar en una iglesia u oratorio, si en determinadas circunstancias hay necesidad de ello, o en casos particulares lo aconseja la utilidad, según las prescripciones de la Conferencia Episcopal y sin perjuicio del c. 767 § 1», que reserva la homilía *dentro de la Misa* al sacerdote o al diácono (*vide infra*: 3, c).

Para facilitar la correcta aplicación de esta norma, la Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de mysterio* explica que la misma expresión *admitti possunt*, utilizada en el canon, «resalta que en ningún caso se trata de un derecho propio, como el específico de los obispos, o de una facultad como la de los presbíteros o los diáconos», sino de una función de carácter supletorio y habitualmente excepcional, según lo evidencian los requisitos que se piden. Y, tras reconocer que, por la escasez de ministros sagrados «en determinadas zonas, pueden presentarse casos en los que se den permanentemente situaciones objetivas de necesidad o de utilidad, tales como para sugerir la admisión de fieles no ordenados a la predicación», la instrucción advierte que el que éstos prediquen en iglesias u oratorios no deja de concederse «en *suplencia* de los ministros sagrados o por especiales razones de utilidad en los casos particulares previstos por la legislación universal de la Iglesia o de las Conferencias Episcopales, y por tanto no se puede convertir en un hecho ordinario, ni puede ser entendido como auténtica promoción del laicado» (cf. art. 2 §§ 3-4).

c) *Disciplina sobre la homilía*

La homilía durante la celebración de la Eucaristía *está reservada al sacerdote o al diácono* (cf. c. 767 § 1), hasta el punto de que una interpretación auténtica ha aclarado que el Obispo diocesano no puede dispensar de esta norma. Y la razón parece indicarla el propio canon: porque la homilía «es parte de la misma liturgia» (cf. SC, 52), de manera que su predicación por un laico podría llevar a separar el binomio palabra-sacramento en la celebración eucarística, o a oscurecer el carácter propio del ministerio ordenado.

«No se trata, en efecto — como explica la Instr. *Ecclesiae de mysterio* —, de una eventual mayor capacidad expositiva o preparación teológica, sino de una función reservada a aquel que es consagrado con el sacramento del orden, por lo que ni siquiera el Obispo diocesano puede dispensar de la norma del canon, dado que no se trata de una ley meramente disciplinar, sino de una ley que afecta a las funciones de enseñanza y santificación, estrechamente unidas entre sí» (art. 3 § 1). Por tanto — continúa detallando la instrucción —, no puede admitirse la praxis de confiar la predicación homilética a seminaristas (no ordenados). Puede haber un *comentador* que haga una breve monición para facilitar la comprensión de los ritos litúrgicos (y ejerciendo su función desde un lugar diferente al de la liturgia de la palabra, como señala IGMR, 105). Es lícito tam-

bién que un fiel no ordenado aporte algún *testimonio* con ocasión de jornadas particulares, si se considera conveniente como ilustrativo de la homilía pronunciada por el sacerdote celebrante, y siempre según las normas litúrgicas. La posibilidad del *diálogo* en la homilía (p. ej. en ciertas Misas para niños) puede ser usada prudentemente alguna vez por el ministro celebrante como medio expositivo, sin delegar con ello a otros el deber de predicación (cf. art. 3 §§ 1-3). Y la homilía fuera de la Misa «puede ser pronunciada por fieles no ordenados según lo establecido por el Derecho o las normas litúrgicas y observando las cláusulas allí contenidas» (art. 3 § 4). Pero la homilía no podrá confiarse, en ningún caso, a sacerdotes o diáconos que han perdido el estado clerical o que han abandonado el ejercicio del sagrado ministerio (cf. art. 3 § 5).

En todas las Misas de los domingos y fiestas de precepto que se celebran con participación de pueblo debe predicarse homilía, salvo que lo excuse una causa grave (cf. c. 767 § 2); y es muy aconsejable predicarla también en otras ocasiones, de acuerdo con lo dispuesto en el c. 767 § 3.

Por último, a propósito de la homilía, el c. 767 § 4 establece que corresponde al párroco o rector de la iglesia «cuidar que estas prescripciones se cumplan fielmente».

4. La formación catequética

La *catequesis* es la *enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático, con miras a la iniciación en la plenitud de la vida cristiana* (cf. Exh. Ap. *Catechesi tradendae*, n. 18). No se trata, por tanto, de una mera transmisión de contenidos objetivos, sino de una actividad dirigida a «que la fe de los fieles, mediante la enseñanza de la doctrina y la práctica de la vida cristiana, se haga viva, explícita y operativa» (c. 773).

Las normas codiciales sobre esta materia, además de indicar la autoridad eclesiástica a la que compete su regulación, se ocupan sobre todo de señalar las diversas responsabilidades de los fieles en la formación catequética, y del régimen de aprobación y uso de los catecismos y demás textos catequéticos.

a) Regulación y fuentes normativas

La tarea de dirigir y moderar la catequesis en la Iglesia universal —quedando a salvo la competencia principal del Romano Pontífice y del Colegio episcopal en todo lo referente al anuncio del Evangelio (cf. c. 756 § 1)— corresponde a la Sede Apostólica

(cf. c. 361). En la Iglesia latina, estas funciones están asignadas a la Congregación para el Clero (cf. PB, art. 94).

Las principales *fuentes normativas* sobre catequesis, aparte del *Código*, son: el *Ritual de iniciación cristiana de adultos* (1972); la Exh. Ap. de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* (8.XII.1975), la Exh. Ap. de Juan Pablo II *Catechesi tradendae* (16.X.1979); dos *Respuestas* de la CDF de 7.VII.1983, que determinaron más exactamente las responsabilidades de los Pastores y de los demás fieles en la aprobación y uso de los catecismos; el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que ha de tenerse «como instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y como norma segura para la enseñanza de la fe» (Juan Pablo II, Const. Ap. *Depositum fidei*, 11.X.1992, n. 4); y el *Directorio General para la Catequesis* (1997).

En la Iglesia particular que se le ha confiado, corresponde al Obispo diocesano dictar normas sobre la catequesis, observando las prescripciones de la Sede Apostólica (cf. c. 775 § 1).

b) *Responsabilidades de los fieles*

La enseñanza catequética es un deber y un derecho irrenunciable de la Iglesia y de cada uno de los fieles. Todos, bajo la dirección de la legítima autoridad eclesiástica, han de empeñarse solícitamente en esta tarea, de acuerdo con su función (cf. c. 774 § 1).

El cuidado de la *catequesis del pueblo cristiano* es un deber propio y grave sobre todo de los *pastores de almas* (cf. c. 773). Por su parte, es obligación de los *padres*, antes que nadie, formar a sus *hijos* en la fe y en la práctica de la vida cristiana, mediante la palabra y el ejemplo; y tienen una obligación semejante quienes hacen las veces de padres, y los padrinos (cf. cc. 774 § 2, 226 § 2).

El *Obispo diocesano* es el responsable inmediato de dirigir y fomentar la catequesis en su diócesis. Y al *Ordinario del lugar* le corresponde, concretamente, una especial responsabilidad en la formación de los catequistas (cf. c. 780).

Para auxiliar al Obispo en este ámbito, el *Directorio General para la Catequesis* (nn. 265-267) prescribe la creación de un secretariado u *oficio catequético* en cada diócesis. Las *conferencias episcopales* tienen un papel subsidiario; a ellas compete tanto procurar la edición de catecismos para su territorio, si se considera útil (cf. c. 775 § 2), como constituir en su seno un departamento catequético, con el cometido principal de ayudar a cada diócesis en esta materia (cf. c. 775 § 3).

El *párroco*, en virtud de su oficio, debe cuidar la formación catequética de todos cuantos tiene confiados, sirviéndose de «la colaboración de los clérigos adscritos a la parroquia, de los miembros

de institutos de vida consagrada y de sociedades de vida apostólica, teniendo en cuenta la índole de cada instituto, y también de los fieles laicos, sobre todo de los catequistas» (c. 776). Tan importante es esta tarea que el mismo canon añade: «todos éstos, si no se encuentran legítimamente impedidos, no rehúsen prestar su ayuda de buen grado». Y como la acción catequética que realizan privadamente las *iglesias domésticas* no es menos esencial que esa catequesis pública, el c. 776 termina pidiendo al párroco: «Promueva y fomente el deber de los padres en la catequesis familiar a la que se refiere el c. 774 § 2» (cf. CCE, 2226).

El c. 777 detalla incluso los diversos *tipos de catequesis que conviene impartir en las parroquias*, teniendo en cuenta las normas dictadas por el Obispo diocesano: catequesis para la celebración de los sacramentos (bautismo, matrimonio, etc.); catequesis con los niños, para prepararles a recibir por primera vez la penitencia y la santísima Eucaristía, así como la confirmación; catequesis de postcomunión, que ha de ser más amplia y profunda; catequesis a los disminuidos psíquicos o físicos, en la medida en que sea posible; y formación cristiana de jóvenes y adultos.

Los *superiores* religiosos y de sociedades de vida apostólica, finalmente, cuidarán de que se imparta diligentemente la formación catequética en aquellos lugares y labores (iglesias, colegios, etc.) que tienen encomendados (cf. c. 778).

c) Régimen de aprobación y uso de los textos catequéticos

Si en todo el ministerio de la palabra «ha de proponerse íntegra y fielmente el misterio de Cristo» (c. 760), esto se exige de modo particular en la formación catequética, entre cuyos instrumentos más eficaces se cuentan los *catecismos*, que son síntesis de todas las principales verdades de la doctrina católica, expuestas de forma *sencilla, orgánica y sistemática*, y con formulaciones que resulten *inequívocas*.

En el ámbito universal, las competencias para la aprobación y uso de los catecismos y demás instrumentos catequéticos corresponden a la Sede Apostólica.

La Congregación para el Clero es la que «concede la aprobación de la Santa Sede requerida para los catecismos y otros escritos referidos a la formación catequética, con el consentimiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe» (PB, art. 94).

Los catecismos nacionales deben ser aprobados por las conferencias episcopales, y no por los organismos que de ellas dependen —que sí pueden ayudar en su confección—; y han de contar además con la aprobación previa de la Santa Sede (cf. c. 775 § 2).

En ningún caso pueden aprobarse para su publicación catecismos nacionales *ad experimentum*, por la naturaleza segura y estable que ha de tener todo catecismo (cf. CDF, *Respuesta a la Cong. para el Clero*, 7. VII.1983).

Estas mismas competencias corresponden primordialmente al Obispo diocesano en el ámbito de su Iglesia particular. El Ordinario del lugar puede aprobar la edición de catecismos y libros catequéticos (cf. c. 827 § 1), pero el Obispo diocesano es quien puede establecer el uso de alguno determinado, e incluso promover su elaboración (cf. c. 775 § 1).

En las catequesis oficiales que se desarrollan en las parroquias y escuelas, bajo la autoridad del Obispo, deben emplearse esos catecismos, y esto aunque exista un catecismo nacional diferente; los demás catecismos aprobados podrán utilizarse solo como textos subsidiarios. En las catequesis no oficiales (p. ej., catequesis familiares) podrá usarse cualquier catecismo debidamente aprobado. En todo caso, el *Catecismo de la Iglesia Católica* será el texto de referencia universal; y habrá de tenerse en cuenta lo prescrito en el c. 779: usar los medios «más eficaces para que los fieles, de manera adaptada a su modo de ser, capacidad, edad y condiciones de vida, puedan aprender la doctrina católica de modo más completo y llevarla mejor a la práctica».

5. La actividad ecuménica

El *ecumenismo* es la misión que la Iglesia tiene respecto de los cristianos separados de su estructura visible, con objeto de restablecer la plena comunión. Por *movimiento ecuménico* se entiende el conjunto de «actividades e iniciativas que, según las diferentes necesidades de la Iglesia y las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a fomentar la unidad de los cristianos» (UR, 4).

La Iglesia ha tenido siempre una solicitud especial por la unidad, que es la primera de sus notas, y por la que Cristo rogó (cf. Jn 17, 11 y 21), y no cesa de pedir al Padre (cf. CCE, 820). Sin embargo, en el camino ecuménico destacan algunos hitos fundamentales, como los Concilios unionistas II de Lyon (a. 1274) y de Florencia (a. 1439); los esfuerzos de León XIII y de todos los Romanos Pontífices más recientes; y el Concilio Vaticano II, que tuvo como uno de sus fines principales «promover el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos» (UR, 1). Los *principios generales* sobre ecumenismo propuestos por el

Concilio se encuentran en la Const. *Lumen gentium*, en el Decr. *Orientalium Ecclesiarum* y, sobre todo, en el Decr. *Unitatis redintegratio*. Del Magisterio posterior destaca la Enc. *Ut unum sint* (25.V.1995), en la que Juan Pablo II —cuyo pontificado sobresale notablemente en el empeño ecuménico— asume y desarrolla la doctrina conciliar. Las *normas universales* vigentes sobre ecumenismo son las contenidas en el CIC 83, en el CCEO, en el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (23.III.1993), y las demás normas que vaya dando el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

Por ser el ecumenismo un aspecto de la actividad evangelizadora de la Iglesia, el Libro III del Código se refiere expresamente a él en su c. 755 (el último de sus *normas generales*), en el que señala que, en primer lugar, a todo el *Colegio episcopal* y a la *Sede Apostólica* corresponde *fomentar y dirigir* entre los católicos el movimiento ecuménico (cf. § 1); y que a los obispos y, conforme a la norma del Derecho, a las conferencias episcopales, compete asimismo promover la unidad y establecer normas prácticas, teniendo en cuenta las disposiciones dictadas por la autoridad suprema de la Iglesia (cf. § 2). La *solicitud ecuménica*, sin embargo, «es cosa de toda la Iglesia, tanto de los fieles como de los pastores» (UR, 5).

El CIC 83 no se extiende tanto como el CCEO (cc. 902-908) en el tratamiento de esta materia, pero contiene bastantes normas dispersas en relación con el ecumenismo y el movimiento ecuménico: p. ej., el c. 256 (sobre la formación de los seminaristas), el c. 364 (sobre las funciones del Nuncio), el c. 383 § 3 (sobre la función pastoral del Obispo diocesano), el c. 463 § 3 (sobre el sínodo diocesano); o el c. 844 y los otros referentes a la *communicatio in sacris*, que explicaremos en su momento (*vide* XXIII, 8-9).

6. La actividad misional

La *actividad misional*, propiamente dicha, es el medio por el que se lleva a cabo «la evangelización y la implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en los que no ha arraigado aún» (AG, 6). Consiguientemente, se consideran *lugares de misión* todos aquellos que todavía no están provistos de fuerzas y medios suficientes para realizar por sí mismos la tarea de evangelizar, hasta que las nuevas Iglesias queden plenamente constituidas (cf. c. 786).

El Código dedica a la actividad misional el Tít. II de su Libro III (cc. 781-792), que comienza tratando de los diversos modos de participar en esta actividad, para referirse luego a la forma en que se realiza la labor misional y se colabora con ella desde todas las diócesis. Pero existen también otras normas so-

bre las misiones fuera del Código, pues es lógico que los territorios de misión reclamen un régimen especial, tanto en lo referente a su organización (*vide* XV, 3) como en otros aspectos; aunque desde el siglo XIX, y sobre todo desde el Concilio Vaticano II, el *Derecho misional* tienda a aproximarse al Derecho común.

Puesto que la Iglesia entera, por su misma naturaleza, es misionera (cf. AG, 2), *todos los fieles* son responsables de esta actividad, cada uno según su función (cf. cc. 781, 211).

La mayor parte de los fieles participarán ordinariamente en la acción misionera con su ayuda espiritual y material a las misiones, y con el apostolado *ad fidem* que pueden realizar en un mundo cada vez más *globalizado*. Pero algunos, con independencia de su condición, pueden intervenir también en esta labor en los lugares de misión como *misioneros* o *catequistas* (*vide infra*: 6, b).

La suprema dirección y coordinación de la actividad misional corresponde al *Romano Pontífice* y al *Colegio episcopal* (cf. c. 782 § 1). Cada *obispo*, a su vez, en cuanto es también responsable de la Iglesia universal y de todas las Iglesias, ha de mostrar una solicitud peculiar por esta labor, «sobre todo suscitando, fomentando y sosteniendo iniciativas misionales en su propia Iglesia particular» (c. 782 § 2).

Los *miembros de los institutos de vida consagrada*, que por su misma consagración están dedicados al servicio de la Iglesia, tienen también una especial obligación de contribuir a la tarea misional, según el modo propio de cada instituto (cf. c. 783). Así, entre los *institutos misioneros* (instituciones y asociaciones de diverso género que trabajan para las misiones) se han contado tradicionalmente muchos institutos religiosos; y no menos importante es el papel que cumplen los institutos de vida puramente contemplativa en la actividad misionera.

Los artífices principales e inmediatos de la labor evangelizadora en los lugares de misión son los *misioneros*, elegidos y enviados por la autoridad eclesiástica competente para realizar la actividad misional (cf. cc. 784 y 787), y los *catequistas* que ellos dirigen (cf. c. 785), que han de estar convenientemente instruidos y destacar por su vida cristiana (cf. c. 786).

Como fruto de esta labor, en la que ha de conjuntarse el celo apostólico con el máximo respeto a la libertad del acto de fe (cf. c. 787), quienes hayan manifestado su voluntad de abrazar la fe en Cristo, una vez cumplido el tiempo de precatumenado, serán admitidos al *catecumenado*. Las prescripciones codiciales sobre el catecumenado y los *catecúmenos* (cf. c. 788; *vide* VIII, 8), así como sobre los *neófitos* (cf. c. 789), son aplicables también fuera de los territorios de misión.

El Código, después de señalar algunas competencias del Obispo diocesano en territorios de misión (cf. c. 790), concluye el tratamiento de esta materia concretando algunas manifestaciones de la promoción de las misiones desde todas las diócesis: fomento de las vocaciones misioneras, celebración del día a favor de las misiones, etc. (cf. c. 791); y asimismo, desde las conferencias episcopales (cf. c. 792).

CAPÍTULO XXII

EDUCACIÓN CATÓLICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

1. *Noción de educación católica*

Desde una perspectiva pedagógica general, *educar* es el *proceso con el que se ayuda a la persona humana – niños y jóvenes sobre todo – a desarrollarse y perfeccionarse en los diversos aspectos de su ser, para dirigirse mejor hacia su fin propio.*

El proceso educativo exige la participación activa tanto del educador como del educando; y, de acuerdo con la propia etimología del término, proveniente del latín *educare*, relacionado a su vez con *educere* («conducir» de un lugar a otro, «sacar afuera»), supone un itinerario en el que se van obteniendo resultados a partir de las virtualidades contenidas, como en semilla, en el sujeto.

Educación no es solo *informar*; implica también *formar, instruir*. Es una tarea por la que se van transmitiendo, junto con nuevos conocimientos, criterios de razonamiento y actuación; y todo ello en conformidad con la naturaleza de la persona humana: ser racional, libre, social y trascendente.

La verdadera *educación* –como señala la Decl. *Gravissimum educationis*– implica «la formación integral de la persona humana, en orden a su fin último y, simultáneamente, al bien común de la sociedad»; por eso, «los niños y los jóvenes han de ser educados de manera que puedan desarrollar armónicamente sus dotes físicas, morales e intelectuales, adquieran un sentido más perfecto de la responsabilidad y un uso recto de la libertad, y se preparen a participar activamente en la vida social» (c. 795; cf. GE, 1).

La *educación cristiana*, además de procurar la madurez de la persona, se caracteriza por ofrecer a ésta una visión cristiana de la realidad, ayudándole a desarrollar toda su vida en Cristo, sin lagunas ni quiebras.

La educación cristiana, a la que todos los fieles tienen derecho (cf. c. 217; *vide* IX, 3, i), busca también «que los bautizados, mientras se inician gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación», de acuerdo con su misión y con la triple función de la que son partícipes (cf. c. 204), «sean cada vez más conscientes del don recibido de la fe; aprendan a adorar a Dios Padre en espíritu y en verdad (cf. Jn 4, 23), sobre todo en la acción litúrgica; se dispongan a vivir según el hombre nuevo en justicia y santidad verdaderas (Ef 4, 22-24); lleguen así al hombre perfecto a la medida de la plenitud de Cristo (cf. Ef 4, 13), y colaboren en el crecimiento del Cuerpo místico» (GE, 2). Y todo ello de tal modo que la «educación cristiana» no se yuxtaponga simplemente a la «educación humana», sino que constituya con ésta un único proceso educativo, que debe ser plenamente cristiano tanto en los aspectos humanos como en los específicamente religiosos (Bonnet).

La educación cristiana puede denominarse *católica* en cuanto sus contenidos y fines son acordes con la doctrina de la Iglesia.

El Libro III del Código dedica su título III a la educación católica, de la que trata sobre todo desde dos aspectos: determinar a quiénes incumben y en qué consisten las exigencias jurídicas relacionadas con la misión de educar católicamente (cánones preliminares); y concretar la organización y régimen de los instrumentos de los que dispone la Iglesia para cumplir con esta misión: *escuelas católicas* (cap. I), *universidades católicas* y otros *institutos de estudios superiores* (cap. II) y *universidades y facultades eclesiásticas* (cap. III).

2. Responsabilidad y libertad de los padres y de la Iglesia en la educación

Los padres, como principales y primeros educadores de sus hijos (cf. GE, 3; c. 226 § 2) —y de modo similar quienes hacen sus veces—, tienen, como católicos, en virtud de su obligación y derecho de educar a la prole, «la obligación y el derecho de elegir los medios e instituciones mediante los cuales, según las circunstancias de cada lugar, puedan proveer mejor a la educación católica de sus hijos» (c. 793 § 1). Y este deber-derecho implica también el derecho, ante la sociedad civil, a recibir las ayudas que necesiten para facilitar a sus hijos esa educación (cf. c. 793 § 2; CCE, 2229).

El deber-derecho de los padres de educar a sus hijos tiene como límites intrínsecos, por un lado, el derecho de los hijos a que esa educación respete su dignidad y sea auténtica; y por otro, el creciente protagonismo de los hijos, conforme se van haciendo mayores, en su propio proceso educativo (Cito). Pero una vez asegurado esto, el Estado debe respetar el derecho de los padres a elegir para sus hijos las escuelas y demás medios educativos que correspondan a sus propias convicciones, sin pretender imponer a todos un tipo concreto de educación, que siempre tendrá alguna orientación ideológica o ética; y no debe

negarles las ayudas necesarias para el ejercicio de ese derecho. «Por parte del Estado constituiría una grave reducción, tanto del principio de subsidiariedad, como de la justicia distributiva, negar estas ayudas, invocando el derecho a un monopolio que no le pertenece o bien el principio de separación entre Iglesia y Estado, completamente fuera de lugar, dado que se trata, no de una prerrogativa de las comunidades confesionales, sino de un derecho fundamental de los padres, fundado en su dignidad personal y en la de sus hijos» (Gerosa; cf. GE, 6; c. 797).

La Iglesia tiene el deber y el derecho de educar por un doble título: porque es capaz de educar, como otros grupos humanos; y, de modo singular, porque «Dios le ha confiado la misión de ayudar a los hombres para que puedan llegar a la plenitud de la vida cristiana» (cf. c. 794 § 1; GE, 3). *Los pastores de almas* tienen por ello, y en virtud de sus responsabilidades ministeriales (cf. cc. 213, 217; vide IX, 3, e, i), «el deber de disponer lo necesario para que todos los fieles reciban educación católica» (cf. c. 794 § 2).

Entre los *medios aptos* para realizar la tarea educativa, la Iglesia «se ocupa principalmente de los que le son propios, el primero de los cuales es la instrucción catequética» (vide XXI, 4); pero también «valora y tiende a penetrar con su espíritu y a elevar los demás medios que pertenecen al patrimonio común de la humanidad (...), como son los medios de comunicación social, las múltiples agrupaciones culturales y deportivas, las asociaciones juveniles, y en primer lugar las escuelas» (GE, 4).

3. Las escuelas católicas

Por *escuela* suele entenderse aquel *establecimiento en el que se realiza una labor de enseñanza, especialmente de grado primario y medio*. Bajo este concepto pueden incluirse también las escuelas profesionales, técnicas y de educación especial (cf. GE, 9).

Las escuelas constituyen una *ayuda primordial*, difícilmente sustituible, para el cumplimiento del deber de educar que corresponde a los padres; esto explica que hayan de tenerse en mucho estos centros, así como la vocación de quienes en ellos enseñan (cf. c. 796 § 1; GE, 5).

En la actividad y provecho de las escuelas confluyen las familias, los maestros y el conjunto de la sociedad (cf. GE, 5). Para que esta labor sea más eficaz —como advierte el c. 796 § 2, fruto de la amplia experiencia educativa de la Iglesia— conviene que haya una estrecha cooperación entre los padres y los maestros, y que los profesores escuchen de buen grado a los padres, cuyas asociaciones o reuniones se recomienda organizar y que sean muy apreciadas.

Siempre que sea posible, los padres han de confiar sus hijos a escuelas en las que se imparta una educación católica; y en caso de que no lo sea, tienen la obligación de procurar que se organice su debida educación católica fuera de las escuelas (cf. c. 798).

Tan importante es este deber, que el Derecho vigente considera delictivos ciertos comportamientos contrarios a él. En concreto, los padres, o quienes hacen sus veces, que entreguen a sus hijos para que sean bautizados o educados en una religión acatólica, deben ser castigados con una censura (*vide* XXXIV, 3, a) u otra pena justa (cf. c. 1366).

Con objeto de facilitar a los padres el cumplimiento del deber anterior, y proveer en general a la educación católica en las escuelas, los mismos padres, u otras personas o entidades —como los institutos religiosos dedicados a la enseñanza (cf. c. 801)—, pueden promover instituciones escolares imbuidas del espíritu cristiano. Pero si el empeño de los fieles no alcanzara a lograr la creación de esas escuelas, o fueran insuficientes, el Obispo diocesano debería procurar subsidiariamente su creación (cf. c. 802).

El derecho de la Iglesia «a establecer y dirigir escuelas de cualquier materia, género y grado» (c. 800 § 1) no solo atañe a la Iglesia como institución, sino también a la comunidad de los fieles, que son corresponsables de la misión de la Iglesia y tienen, en cuanto fieles, el derecho a emprender este tipo de iniciativas (cf. c. 216; *vide* IX, 3, h).

Escuelas católicas, en sentido material o sustancial, son aquellas en las que se imparte una educación católica, con independencia de otras condiciones. Pero *en sentido formal o técnico*, se considera escuela católica: a) la que está *dirigida por la autoridad eclesiástica competente*; b) la que está *dirigida por una persona jurídica eclesiástica pública* (*vide* V, 6, c); o c) la que ha sido *reconocida como tal por la autoridad eclesiástica mediante documento escrito* (cf. c. 803 § 1). En cualquier caso, ninguna escuela, aunque en realidad sea católica, podrá «adoptar el nombre de “escuela católica” sin el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente» (c. 803 § 3; cf. c. 216).

Las escuelas *formalmente católicas* han de ajustarse ejemplarmente a su identidad católica; de manera que todo su proyecto educativo, además de facilitar una formación científica de calidad (cf. c. 806 § 2), «debe fundarse en los principios de la doctrina católica; y los profesores han de destacar por su recta doctrina e integridad de vida» (c. 803 § 2). Los fieles, por su parte, deben prestar un apoyo especial a estas escuelas (cf. c. 800 § 2); apoyo que puede extenderse, por

la misma razón de fondo, a las demás escuelas en las que se dé una educación católica, puesto que sustancialmente son también escuelas católicas.

Las escuelas *formalmente católicas* tienen siempre cierta dependencia de la Jerarquía, para garantizar que respondan a su propia índole. Esa dependencia se concreta básicamente en el derecho del Obispo diocesano de vigilar y visitar las escuelas católicas de su territorio, y en su competencia para dar normas sobre la organización general de éstas (cf. c. 806 § 1).

4. La enseñanza religiosa católica

Enseñar la verdad revelada es una misión que el Señor ha confiado a su Iglesia. Por eso, la *educación religiosa católica*, que se concreta en la *asignatura de religión* y en el *servicio de asistencia religiosa* de los centros docentes, depende de la autoridad de la Iglesia no solo en las escuelas católicas —en las que debe ser el centro—, sino también en las demás instituciones donde se imparta esa enseñanza o educación religiosa.

A la *conferencia episcopal* le corresponde dar normas generales sobre enseñanza religiosa en su territorio; y al *Obispo diocesano*, organizar esta actividad y ejercer vigilancia sobre ella (cf. c. 804 § 1). El *Ordinario del lugar*, además de cuidar que los profesores de religión de cualesquiera escuelas «destaquen por su buena doctrina, por el testimonio de su vida cristiana y por su aptitud pedagógica» (c. 804 § 2), «tiene el derecho de nombrar o aprobar a los profesores de religión, así como de removerlos o exigir que sean removidos cuando así lo requiera una razón de religión o de moral» (c. 805).

Este derecho del Ordinario del lugar está supuestamente garantizado en las escuelas formalmente católicas; pero la Iglesia procura salvaguardarlo también en los demás casos, mediante acuerdos con los Estados. Por lo demás, es natural que la Iglesia pida ciertas condiciones de idoneidad y de coherencia de vida cristiana a quienes enseñan la religión católica; de otro modo, quedaría desvirtuada esa labor por su escasa solidez científica o por la desedificación que supone la vida del profesor. En cuanto a los contenidos de esta enseñanza, el ordenamiento canónico exige —como veremos más adelante— que los manuales de religión o de moral católicas que vayan a emplearse como libros de texto en las escuelas cuenten con la aprobación de la autoridad eclesiástica competente (cf. c. 827 § 2; *vide infra*: 8).

5. Universidades católicas y otros institutos de estudios superiores

Las *universidades* son centros de estudios superiores dedicados a la investigación, enseñanza y formación en los diversos campos del saber. E interesan directamente a la Iglesia por dos motivos principales: por la importancia de iluminar las tareas universitarias con la luz del Evangelio, respetando su natural y legítima autonomía científica; y porque el ordenamiento canónico ha de garantizar que las universidades católicas respondan efectivamente a su condición.

Si la tarea educativa escolar, animada por el mensaje cristiano, ha supuesto una ayuda considerable tanto para el desarrollo cultural y social de los pueblos como para la actividad evangelizadora de la Iglesia, algo parecido puede decirse de la institución universitaria, nacida al calor de la Iglesia como conjunto de maestros y estudiantes (*universitas magistrorum et scholarium*) reunidos para profundizar y ser foco de irradiación de los diversos aspectos de la verdad, con la certeza de conocer ya su fuente.

Al igual que sucede con las escuelas (cf. c. 800 § 1; *vide supra*: 3), la Iglesia tiene «derecho a erigir y dirigir universidades que contribuyan al incremento de la cultura y a la promoción más plena de la persona humana, así como al cumplimiento de la función de enseñar de la misma Iglesia» (c. 807).

En el CIC no hay una norma concreta que defina los elementos sustanciales y formales de las universidades católicas, como la que existe para las escuelas católicas (c. 803 §§ 1 y 2); pero la Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15.VIII.1990), que desarrolla la legislación codicial sobre las universidades católicas y demás institutos de estudios superiores (cc. 807-814), permite delimitar con claridad esos elementos.

Universidad católica, desde un punto de vista sustancial, puede decirse que es toda aquella que se proponga realizar sus tareas iluminada por el Evangelio y en conformidad con la doctrina católica, con independencia de cuál sea su configuración jurídica o canónica. En sentido *formal*, sin embargo, solo se considera universidad católica: *a*) la que ha sido *erigida por la propia autoridad eclesiástica* (la Santa Sede, una conferencia episcopal u otra asamblea de la Jerarquía católica, o un Obispo diocesano); *b*) la que ha sido *constituida por un instituto religioso u otra persona jurídica eclesiástica pública*, con el consentimiento del Obispo diocesano; o *c*) la que, habiendo sido constituida por otras personas eclesiásticas o por fieles laicos, *cuenta con el consentimiento de la autoridad eclesiástica*

competente para usar el título de «universidad católica» (cf. c. 808). La gama es, por tanto, muy amplia.

Dentro del marco general ofrecido por el CIC y por la Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae*, las universidades y facultades erigidas o aprobadas por la autoridad de la Iglesia —que tienen *ipso iure* la condición de católicas— estarán sujetas a la autoridad eclesiástica a tenor de su acto de erección o de aprobación y de lo dispuesto en sus estatutos; y las del tercer grupo citado, de acuerdo con sus estatutos y con las condiciones que se establezcan cuando se les autoriza a utilizar el nombre de “católicas”. La Congregación para la Educación Católica (de los Seminarios e Institutos de Estudios) es la que ejerce las competencias de la Santa Sede sobre estas universidades (cf. PB, art. 116 § 4).

Para enseñar *disciplinas teológicas* (entendidas aquí como aquéllas que requieren la luz de la fe) en cualquier universidad o en cualquier otro instituto de estudios superiores se precisa, además de la debida competencia e idoneidad, el *mandato* o encargo de la autoridad eclesiástica competente (cf. c. 812).

La exigencia de este *mandato* se explica por la competencia que tiene la Iglesia sobre la enseñanza de la verdad revelada (*vide supra*: 4); y aunque no implica que el profesor represente oficialmente a la Iglesia, ayuda a garantizar y a manifestar que enseña en comunión con la Iglesia y en conformidad con su Magisterio. En este aspecto, también las universidades no formalmente católicas, dependientes sólo de la regulación civil, estarían sujetas a la autoridad eclesiástica, en la medida que lo garanticen los acuerdos de la Iglesia con el Estado, o las leyes civiles. En los demás ámbitos, la autoridad eclesiástica solo podrá actuar pronunciando juicios de conformidad evangélica, o interviniendo ante las autoridades académicas de esas universidades.

6. Universidades y facultades eclesiásticas

Las *universidades y facultades eclesiásticas* son las que se ocupan específicamente de las ciencias sagradas y de las otras ciencias relacionadas con ellas (cf. c. 815). Estos centros académicos han de ser erigidos por la Sede Apostólica o han de contar con su aprobación, si los promovió otra entidad eclesiástica; y compete siempre a la Santa Sede su suprema dirección, así como aprobar sus estatutos y planes de estudio (cf. cc. 815-816). Las universidades y facultades eclesiásticas son las únicas que pueden otorgar títulos académicos con validez en la Iglesia (cf. c. 817).

Lo más habitual es que, en un centro ya existente (universidad católica, instituto de estudios superiores, seminario, etc.), la Santa Sede vaya erigiendo o aprobando facultades eclesiásticas una a una (las clásicas son Filosofía, Teolo-

gía y Derecho canónico); y que, cuando haya varias en funcionamiento, se erija o apruebe la universidad eclesíastica. Las normas comunes para estas universidades y facultades se encuentran en el CIC (específicamente en los cc. 815-821), y se desarrollan más en la Const. Ap. *Sapientia christiana* (15.IV.1979). Las competencias sobre estos centros que el CIC atribuye a la Santa Sede recaen en la Congregación para la Educación Católica (cf. PB, art. 116, § 2). Al *Gran Canciller*, como representante institucional de la Santa Sede, le corresponde parte de su dirección suprema, y es también el Prelado Ordinario del que dependen, salvo que se haya establecido otra cosa. Si no coincide con el Ordinario del lugar, se dictarán normas para el cumplimiento concorde de sus misiones. Todos los que impartan enseñanzas que afecten a la fe y a la moral deben recibir *mandato* del Gran Canciller o de su delegado.

La conferencia episcopal o el Obispo diocesano han de proveer en lo posible a la creación de *institutos superiores de ciencias religiosas*, para la enseñanza de las disciplinas teológicas y aquellas que pertenecen a la cultura cristiana (cf. c. 821), teniendo en cuenta que la praxis actual es que sean erigidos o aprobados por la Santa Sede.

7. Instrumentos de comunicación social

Los medios de comunicación social constituyen por sí mismos un indudable factor de progreso, y pueden aprovecharse también como eficaces instrumentos para la evangelización — «areópagos» (cf. Hch 17, 16-34) de los tiempos modernos— y para la propagación del Reino de Dios. De ahí que el primer canon del título codicial «De los instrumentos de comunicación social y especialmente de los libros», comience exhortando a los Pastores a utilizar tales medios, como «un derecho propio de la Iglesia y en cumplimiento de su deber» (c. 822 § 1; cf. c. 747 § 1).

La actitud eminentemente positiva de la Iglesia ante estos medios —a los que el Concilio Vaticano II dedicó el Decr. *Inter mirifica*— se refleja, mejor que en el CIC, en el capítulo correspondiente del CCEO (cc. 651-666); y está ampliamente atestiguada por la actuación de la comunidad eclesial en el ámbito de las publicaciones (importante incluso históricamente), en el mundo de la radio, etc. Dentro de la Santa Sede, el *Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales* —que obra en estrecha conexión con la *Secretaría de Estado*—, tiene asignada esta materia (cf. PB, arts. 169-170).

Como el trabajo de los fieles —sobre todo de los laicos— en este campo es uno de los aspectos más importantes en la animación cristiana de las realidades temporales (Errázuriz; cf. CL, 44),

los Pastores han de procurar «que se instruya a los fieles acerca del deber que tienen de cooperar para que el uso de los instrumentos de comunicación social esté vivificado por el espíritu humano y cristiano» (c. 822 § 2). Y todos, especialmente quienes intervienen en estos medios, facilitarán que la Iglesia pueda servirse de ellos en su acción pastoral, para realizar su misión más eficazmente (cf. § 3).

Respecto a esto último, piénsese, p. ej., en la eficacia evangelizadora de difundir así las enseñanzas del Magisterio, de los programas religiosos rectamente orientados, de la transmisión radiotelevisiva de la Santa Misa, etc.

Por otra parte, es fácil advertir que el mal uso de estos instrumentos, infringiendo las normas morales por las que se rigen, puede causar graves daños. Es necesario, por eso, conocer y recordar esas normas (cf. IM, 2 y 4); y que los pastores de la Iglesia ejerzan su «deber y derecho de velar para que ni los escritos ni la utilización de los medios de comunicación social dañen la fe y las costumbres de los fieles; así como de exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o las costumbres; y también de reprobar los escritos nocivos para la rectitud de la fe o para las buenas costumbres» (c. 823 § 1).

En efecto, si bien desde 1966 han sido revocadas en el Derecho común las prohibiciones jurídicas que afectaban a una serie de libros, no ha desaparecido la posibilidad de que la autoridad eclesiástica repruebe ciertos escritos, ni la obligación de atenerse a sus mandatos legítimos. Pero sin descuidar estos deberes, la misma autoridad tendrá presente que más eficaz que esto es promover buenas iniciativas, alabando y bendiciendo sobre todo los buenos libros (cf. CCEO, c. 652).

Los anteriores deberes y derechos corresponden «a los Obispos, tanto individualmente como reunidos en concilios particulares o en conferencias episcopales, respecto a los fieles que se les encomiendan; y a la autoridad suprema de la Iglesia respecto a todo el pueblo de Dios» (c. 823 § 2).

8. *Exigencias canónicas para la publicación o uso de escritos*

Según las diversas clases de escritos, o el uso que se quiera hacer de ellos, el CIC requiere unas veces la *licencia*, habitualmente del Ordinario local (cf. c. 824 § 1), y otras la *aprobación* de la autoridad eclesiástica competente. La *licencia* eclesiástica para la publica-

ción — que supone el *nihil obstat* previo de un *ensor* (cf. c. 830)—, se expresa tradicionalmente mediante el término *imprimatur* (*imprímase, o puede imprimirse*), y significa que la obra está libre de errores sobre la fe católica o las costumbres. La *aprobación*, por su parte, manifiesta que el texto es aceptado por la Iglesia o que la obra es conforme con su doctrina auténtica; y puede concederse a un libro ya publicado, con objeto de autorizarlo para un determinado uso (cf., p. ej., cc. 827 §§ 2 y 4).

Un catecismo, p. ej., requiere *aprobación*, porque no basta que esté libre de errores, sino que es necesario también que no tenga omisiones ni deficiencias considerables en otros aspectos.

Los principales tipos de publicaciones a los que hace referencia el CIC en este contexto son: *a)* Los *libros de la Sagrada Escritura*, que deben ser *aprobados* por la Sede Apostólica o por las conferencias episcopales; *sus traducciones*, con las notas aclaratorias necesarias y suficientes, que precisan la misma *aprobación*; y las denominadas *versiones ecuménicas*, para las que basta la *licencia* de la conferencia episcopal (cf. c. 825). *b)* Los *libros litúrgicos*, que han de ser *editados* por la Sede Apostólica (contando, por tanto, con su *aprobación*); y *sus traducciones* a las lenguas vernáculas, que deben ser *preparadas y editadas* por las conferencias episcopales, tras ser *revisadas* por la Sede Apostólica (cf. c. 838). *c)* Los *catecismos*, que han de ser *aprobados* por la autoridad competente, según el ámbito al que vayan dirigidos (*vide* XXI, 4, c; cf. cc. 775 § 2 y 827 § 1); e igualmente los *libros de texto para la enseñanza de materias religiosas o morales* (cf. c. 827 § 2). *d)* Los *libros de oraciones* es suficiente que cuenten con la *licencia* del Ordinario local (cf. c. 826 § 3); y también los *libros de religión o de costumbres que se exponen o suministran en iglesias y oratorios* (cf. c. 827 § 4). *e)* Y cualquier escrito que contenga algo que afecte de manera peculiar a la religión o a la integridad de las costumbres, *se recomienda que se someta al juicio del Ordinario local* (cf. c. 827 § 3).

Otras normas relativas a esta materia son: los cc. 828 (sobre la reedición de colecciones de decretos o actos publicados por una autoridad eclesiástica); 829 (según el cual, la *aprobación* o *licencia* de un texto no vale para sucesivas ediciones o traducciones); 831 (sobre la colaboración de fieles en publicaciones periódicas que suelen atacar a la religión católica); y 832 (sobre las publicaciones de los miembros de institutos religiosos). Conforme al c. 823 § 1, el Derecho particular podría establecer también otras disposiciones sobre estas materias.

CAPÍTULO XXIII

FUNCIÓN DE SANTIFICAR, LITURGIA Y SACRAMENTOS

1. El "*munus sanctificandi*" en el Código

La evangelización no se lleva a cabo solo con el anuncio de la Palabra (*vide* XX, 2). La Iglesia debe cumplir esta tarea *realizando* también la salvación que proclama «mediante el Sacrificio y los Sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (SC, 6). De ahí que el Código, inmediatamente después de referirse a la función de enseñar, dedique su Libro IV a la función de santificar, deteniéndose especialmente en la liturgia y los sacramentos.

El CIC 83, al emplear la doctrina de los *tria munera*, y abandonar la tradicional división tripartita, que situaba esta materia entre las *cosas* (*vide* IV, 4, a), ofrece una perspectiva más cristológica de todo lo relativo a la misión de la Iglesia. Además, la sistemática del actual Libro IV (que trata sucesivamente «De los sacramentos», «De los demás actos del culto divino», y «De los lugares y tiempos sagrados»), a diferencia de la que utilizaba el CIC 17 (sacramentos, lugares y tiempos sagrados, y culto divino), no separa ya la dimensión cultural de la actividad sacramental; sino que, en consonancia con el sentido de la renovación litúrgica conciliar — como señala Rincón-Pérez —, «parte del presupuesto doctrinal según el cual la liturgia, en cuyo centro están los sacramentos, es a la vez acto de culto y de santificación; por ella "Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados" (SC, 7)».

La liturgia y los sacramentos son estudiados por ciencias teológicas como la Teología Sacramentaria, la Moral, la Litúrgica o la Pastoral, desde sus respectivas formalidades o puntos de vista. Por otro lado, los *ordines* o rituales, y los demás textos litúrgicos, contienen normas de índole estrictamente litúrgica que regulan lo referente a las ceremonias y ritos sagrados. Pero el Derecho canónico se ocupa de estas cuestiones en lo que le corresponde como

ordenamiento: determinar y tutelar los aspectos jurídicos más básicos, ya sean de Derecho divino o meramente eclesiástico, del *munus sanctificandi* y de la disciplina litúrgico-sacramental.

La ordenación jurídica de esta materia opera en tres grandes líneas: *a*) indicar los principios doctrinales sobre los que se asienta (cf., p. ej., cc. 834-837, 838 § 1, 839 § 1, 840, etc.); *b*) establecer las normas que salvaguardan el valor de estos bienes salvíficos, entre las que destacan las exigencias de validez y de licitud, y a veces también de fructuosidad, para la celebración de los sacramentos (cf. p. ej., cc. 842 § 1, 847 § 1, 850, etc.); y *c*) definir las relaciones entre los fieles en orden a la administración de los medios de santificación (cf., p. ej., cc. 843 § 1, 867 § 1, 885, etc.). El Código no determina ordinariamente, en cambio, los *ritos* que han de observarse en la celebración de las acciones litúrgicas, por lo que las *leyes litúrgicas* anteriores a él permanecen vigentes, salvo que alguna de ellas fuera contraria a los cánones del CIC, en cuyo caso éstos prevalecen (cf. c. 2). La normativa canónica constituye, así, una especie de *Código litúrgico fundamental*, al que debe acomodarse todo el *Derecho litúrgico*.

2. *Función de santificar y sagrada liturgia*

La Iglesia, unida a Cristo, por Él y en Él (cf. CCE, 824), cumple su *función santificadora* comunicando a los hombres los bienes divinos por los que se confiere y aumenta la santidad, principalmente mediante la sagrada liturgia.

La función de santificar puede realizarse de diversas formas, como son las oraciones, las obras de penitencia y de caridad, u otras prácticas piadosas y sagradas del pueblo cristiano (novenas, procesiones, peregrinaciones, etc.) que conviene también fomentar, y que los ordinarios locales han de procurar que «estén en plena conformidad con las normas de la Iglesia» (c. 839). En realidad, todo cuanto contribuye a la santificación, a vivir según el Espíritu una vida de fe, esperanza y caridad, se relaciona con esta función. Pero entre todos los medios por los que la Iglesia realiza su función santificadora en el nombre de Cristo destaca la liturgia, que «es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC, 10).

El c. 834 § 1 describe la naturaleza y fines de la *sagrada liturgia*, después de resaltar su valor peculiar, señalando que «con razón se considera como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo, en la cual se significa la santificación de los hombres por signos sensibles y se realiza según la manera propia a cada uno de ellos, a la vez que se ejerce íntegro el culto público a Dios por parte del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y los miembros».

Este texto está inspirado en el n. 6 de la Enc. *Mediator Dei* y en SC, 7, y posee una gran riqueza teológica. Presenta la liturgia como el ejercicio actual de la función sacerdotal de Jesucristo, con dos dimensiones inseparables: su eficacia de santificar a los hombres (dimensión *descendente*, que el CIC 17 pasaba por alto); y el ejercicio del culto público a Dios por parte de todo el Cuerpo místico de Cristo (dimensión *ascendente*). De este modo, «toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo Sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, por el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC, 7).

Para que el culto pueda considerarse *litúrgico* (la palabra *liturgia* significa originariamente «obra o quehacer público»; cf. CCE, 1069), es necesario que se cumplan los tres requisitos mencionados en el c. 834 § 2: *a)* que sea *ofrecido en nombre de la Iglesia*, no a título propio; *b)* *por personas legítimamente designadas*, según el Derecho divino y eclesiástico; y *c)* *mediante actos aprobados por la autoridad de la Iglesia* (p. ej., los que determinan el modo de celebrar los sacramentos). Un acto de *culto cristiano* (culto al que todos los fieles están destinados por su sacerdocio común) no será *litúrgico* si falta alguna de estas exigencias.

La principal clasificación de las acciones litúrgicas es la que distingue entre *liturgia sacramental*, para la celebración de los siete sacramentos, y *liturgia no sacramental*, con la que se celebran los *sacramentales* y otros actos de culto (*vide XXXII*).

3. *Formas de participar en la función santificadora*

La función de santificar y tributar culto a Dios (recuérdese que culto y santificación son como *dos vertientes* de una misma realidad) corresponde a toda la Iglesia, y en ella participa cada uno de sus miembros, como sucede en la función de enseñar (*vide XX*, 3). Pero también aquí la participación está modalizada por la diversidad funcional del Pueblo de Dios (cf. cc. 204, 208), y en particular, por los modos esencialmente distintos de participar en el único sacerdocio de Cristo que suponen el *sacerdocio ministerial* o *jerárquico* de los obispos y presbíteros, y el *sacerdocio común* de todos los fieles (cf. LG, 10; CCE, 1142, 1546-1547; *vide X*, 1).

Según estos presupuestos, el c. 835 distingue cuatro formas de ejercer la función de santificar en el ámbito litúrgico: *a)* la de *los obispos*, «que al tener la plenitud del sacerdocio, son los principales dispensadores de los misterios de Dios y, en la Iglesia a ellos con-

fiada, los moderadores, promotores y custodios de toda la vida litúrgica» (§ 1); *b*) la de *los presbíteros*, que al participar también «del sacerdocio de Cristo, como ministros suyos, se consagran a la celebración del culto divino y a la santificación del pueblo bajo la autoridad del Obispo» (§ 2); *c*) la de *los diáconos*, «a quienes se imponen las manos no para el sacerdocio, sino para el ministerio» (LG, 29), y que sirven al Pueblo de Dios en la celebración del culto divino «según las disposiciones del Derecho» (§ 3); y *d*) la de *los demás fieles*, a quienes corresponde «participar activamente, según su modo propio, en las celebraciones litúrgicas y especialmente en la Eucaristía» (§ 4).

Pero la sagrada liturgia no agota toda la acción de la Iglesia (cf. SC, 9), ni toda la función santificadora de los fieles (cf. LG, 10), que ejercitan también este oficio mientras corresponden a su específica vocación cristiana: los ministros sagrados, cumpliendo fielmente su ministerio (cf. PO, 12); los consagrados, conformándose con Cristo, virgen, pobre y obediente (cf. VC, 31); y los laicos, al santificar el mundo como desde dentro (cf. LG, 31). En efecto, el propio c. 835 alude a este aspecto de la función de santificar, al añadir que «en la misma función participan de modo peculiar los padres, impregnando de espíritu cristiano la vida conyugal y procurando la educación cristiana de sus hijos» (§ 4).

A este respecto, es ilustrativo recordar que Juan Pablo II, al tratar sobre la vocación y misión de los laicos, ha advertido que prestar una atención tan fuerte a los servicios y funciones eclesiales, que vaya en detrimento de sus específicas responsabilidades en el mundo profesional, social, económico, cultural y político, es una tentación a la que no siempre han sabido sustraerse los laicos en la etapa postconciliar (cf. CL, 2). Una tentación bien ajena a la doctrina del Concilio, cuyas enseñanzas dejan patente que «el oficio sacerdotal del laico al que Cristo le asocia, además de su participación activa en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la Eucaristía, consiste fundamentalmente en consagrar el mundo a Dios, puesto que "todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo, si son hechas en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales aceptables a Dios por Jesucristo (1 Pt 2, 5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del Cuerpo del Señor" (LG, 34)» (Rincón-Pérez).

4. *Participación en las celebraciones litúrgicas*

«Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, es decir, pueblo santo, congregado y ordenado bajo los Obispos. Por tanto, pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero afectan a cada miembro de ese cuerpo de manera distinta, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual» (SC, 26; cf. c. 837 § 1).

El que las acciones litúrgicas pertenezcan a toda la Iglesia no significa que sean confiadas de modo universal y genérico a la comunidad, ni que todos sus miembros tengan en ellas la misma función (*vide supra*: 3), ni que los ministros sagrados actúen en la celebración como *representantes* de los fieles. Los ministros ordenados han sido capacitados por el Espíritu Santo «para actuar en representación de Cristo-Cabeza para el servicio de todos los miembros de la Iglesia» (CCE, 1142); y en la acción litúrgica «debe aparecer claramente la unión ordenada del pueblo de Dios en su condición jerárquica y comunitaria» (Tejero).

Teniendo en cuenta lo anterior, aunque las acciones litúrgicas tengan un carácter público por su propia índole (*vide supra*: 2), incluso cuando se celebran sin participación de pueblo, es importante que, «en la medida en que su propia naturaleza postule una celebración comunitaria y donde pueda hacerse así, se celebren con la asistencia y participación activa de los fieles» (c. 837 § 2; cf. SC, 27; CCE, 1140-1142). Y los pastores sagrados deben tener cuidado no solo de que se observen las leyes para su celebración válida y lícita, sino también de que los fieles participen en ellas *consciente, activa y fructuosamente* (cf. SC, 11 y 14).

5. *Ordenación de la sagrada liturgia*

«La ordenación de la sagrada liturgia depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia, que reside en la Sede Apostólica y, según las normas del Derecho, en el Obispo diocesano» (c. 838 § 1).

Esta competencia exclusiva de la autoridad eclesíástica se explica por varias razones: *a*) por el carácter público de las celebraciones litúrgicas, que «no son acciones privadas, sino celebraciones de la misma Iglesia» (c. 837 § 1; cf. c. 834); *b*) por su íntima conexión con la fe —según expresa el adagio: «*lex orandi, lex credendi*»—, que exige garantizar la ortodoxia de las formulas litúrgicas; *c*) por su importancia como factor de comunión eclesial, manifestado particularmente en la liturgia eucarística (cf. EDE, cap. IV), y que debe salvaguardarse siempre;

y *d*) porque los signos sensibles por los que se expresan las acciones litúrgicas, si se abandonaran a la arbitrariedad, podrían dejar de reconocerse como tales y perder su valor.

El CIC 17 reservaba a la Sede Apostólica ordenar la sagrada liturgia y aprobar los libros litúrgicos (cf. c. 1257). El CIC 83, en conformidad con la reforma conciliar (cf. SC, 37-40), atribuye ciertas competencias a las conferencias episcopales y a los obispos; y, evitando imponer una rígida uniformidad, facilita una adecuada «inculturación», o aceptación de las culturas de los pueblos en todo aquello que, siendo compatible con el Evangelio y no contradiciendo la comunión con la Iglesia universal, sirva para expresar mejor las inagotables riquezas de Cristo (cf. FC, 10).

El procedimiento que ha de seguirse en estos casos —previsto ya en sus líneas generales en SC, 40, y en el que han de intervenir la Santa Sede y los obispos del territorio, en estrecha colaboración—, se desarrolla actualmente en la Instr. *Varietates legitimae* (25.I.1994), de la CCDDDS.

En el Derecho vigente, es competencia de la *Sede Apostólica* (cf. c. 361) «ordenar la sagrada liturgia de la Iglesia universal, editar los libros litúrgicos, revisar sus traducciones a lenguas vernáculas y vigilar para que las normas litúrgicas se cumplan fielmente en todas partes» (c. 838 § 2).

Estas competencias atañen ordinariamente a la CCDDDS; aparte de lo que recaiga en la CDF por sus implicaciones dogmáticas (cf. PB, 62-70).

Corresponde ordinariamente a las *conferencias episcopales* «preparar las traducciones de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas, adaptándolas de manera conveniente dentro de los límites establecidos en los mismos libros litúrgicos, y editarlas con la revisión previa de la Santa Sede» (c. 838 § 3).

La Instrucción *Liturgiam authenticam* (28.III.2001), de la CCDDDS, establece la forma de proceder en la traducción de los textos de la Liturgia Romana a las lenguas vernáculas.

En cuanto al *Obispo diocesano*, «en la Iglesia a él confiada y dentro de los límites de su competencia, le corresponde dar normas obligatorias para todos sobre materia litúrgica» (c. 838 § 4).

Algunos cánones establecen competencias concretas del Obispo diocesano (cf. p. ej. , cc. 843 § 2, 860 § 2, 874 § 1, 2.º, etc.), sin perjuicio de la más general — y no poco importante— de *promover la disciplina común y vigilar para que no se introduzcan abusos* (cf. c. 392).

6. Celebración fiel de la liturgia

Al celebrar las acciones litúrgicas, los ministros sagrados deben atenerse fielmente a las normas y a los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente. «Ningún otro, aunque sea sacerdote, debe añadir, suprimir o cambiar cosa alguna por propia iniciativa en la liturgia» (SC, 22).

Esta disposición conciliar, que reproduce casi literalmente el c. 846 § 1 al hablar de la celebración de los sacramentos, «no es un retroceso al pasado ni una concesión a los sectores más tradicionales de la Iglesia» (Manzanares), sino consecuencia directa de la naturaleza de la sagrada liturgia, lo mismo que la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica para regularla (*vide supra*: 5).

Con todo, la observancia fiel de las normas litúrgicas, sin modificaciones arbitrarias, no implica uniformidad monótona ni falta de iniciativa. Por el contrario, al disponer la celebración litúrgica, teniendo en cuenta su naturaleza, la condición de la asamblea, etc., el celebrante ha de aprovechar la pluralidad de formas y los ámbitos de ordenada creatividad previstos en los libros litúrgicos, para favorecer al máximo la participación activa y plena de los fieles.

7. Los sacramentos

«Toda la vida litúrgica gravita en torno al sacrificio eucarístico y los sacramentos» (CCE, 1113; cf. SC, 6). Y a ellos dedica el Libro IV del CIC su Parte primera y más extensa, que comienza con unos cánones preliminares, en los que se recogen algunos principios y normas comunes (cc. 840-848), a los que siguen siete títulos, uno para cada sacramento (cc. 849-1165).

El CIC estudia los siete sacramentos siguiendo el mismo orden tradicional que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, pero sin agruparlos — como éste — en tres categorías, según los momentos de la vida espiritual del cristiano a que corresponden: sacramentos *de la iniciación cristiana* (bautismo, confirmación y Eucaristía); sacramentos *de la curación* (penitencia y unción de los enfermos); y sacramentos *al servicio de la comunión y misión de los fieles* (orden sagrado y matrimonio). La normativa canónica sobre los sacramentos trata principalmente de aspectos disciplinares (*vide supra*: 1), y no pretende explicar su intervención en la edificación y estructuración jurídica de la Iglesia (*vide* II, 2, c), aunque algunas afirmaciones de sus cánones se refieran indudablemente a ello (cf., p. ej., cc. 840, 849, 897, etc.).

a) *Naturaleza y efectos*

El c. 840 (inspirado sobre todo en SC, 7 y 59) ofrece un denso resumen de la doctrina sobre la naturaleza y eficacia de los sacramentos, que sirve de base para las ulteriores disposiciones normativas. Los sacramentos: *a)* han sido «instituidos por Cristo y encomendados a la Iglesia»; *b)* como *núcleo* de la liturgia, «son acciones de Cristo y de la Iglesia» y «signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres»; *c)* por esa estrecha relación con los *vínculos de comunión* (cf. LG, 14), «contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial»; *d)* y por todo ello, «tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia al celebrarlos».

Los cánones introductorios del Libro IV se refieren también al *carácter* que imprimen algunos sacramentos (bautismo, confirmación y orden); razón por la que no pueden reiterarse, y deben administrarse *sub condicione* (bajo condición) cuando se dude prudentemente de que hayan sido real o válidamente recibidos (cf. c. 845). Pero el CIC no se detiene en otros presupuestos doctrinales, que de un modo u otro maneja, como las nociones de *ministro* (administrador) y *sujeto* (receptor) del sacramento; la noción de *signo sacramental*, integrado por las acciones (*materia*, en la terminología clásica) y las palabras (*forma*) que determinan su significado sacramental; o la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, por la que «siempre que un sacramento es celebrado conforme a la intención de la Iglesia, el poder de Cristo y de su Espíritu actúa en él y por él, independientemente de la santidad del ministro»; y que se conjuga con la eficacia *ex opere operantis*, pues «los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe» (CCE, 1128).

b) *Regulación canónica de la liturgia sacramental*

Puesto que los sacramentos «son los mismos para toda la Iglesia y pertenecen al depósito divino, corresponde exclusivamente a la autoridad suprema de la Iglesia aprobar o definir lo que se requiere para su validez, y a ella misma o a otra autoridad competente, de acuerdo con el c. 838 §§ 3 y 4, corresponde establecer lo que se refiere a su celebración, administración y recepción lícita, así como también el ritual que debe observarse en su celebración» (c. 841).

Las conferencias episcopales pueden introducir algunas variaciones al traducir los libros litúrgicos, con la revisión previa de la Santa Sede (cf. c. 838 § 3),

y establecer también algunas determinaciones para la celebración, administración y recepción lícita de ciertos sacramentos (cf., p. ej., cc. 851,1.º, 854, 891, etc.); y competencias similares corresponden a los obispos diocesanos (*vide supra*: 5). Pero solo la autoridad suprema de la Iglesia (*vide XIV, 1, a*) puede aprobar o definir lo que se requiere *para la validez* de los sacramentos, sin que en esto quepa pluralidad de regulaciones (p. ej., para los sacramentos en los que se emplean los santos óleos debe utilizarse aceite *de oliva o de otras plantas*: cf. c. 847). Y ni siquiera esta autoridad puede cambiar lo que Cristo ha establecido sobre ellos: debe regularlos siempre *salva eorum substantia*, como enseñó el Concilio de Trento (Sess. XXI, c. 2).

c) *Exigencias de justicia en la celebración y administración de los sacramentos*

La actividad sacramental comporta *relaciones de justicia*, tanto en lo referente a la *celebración* de los sacramentos — que ha de hacerse de acuerdo con las normas y libros litúrgicos (*vide supra*: 6) y según el rito propio del ministro (cf. c. 846 § 2), por razones también de fidelidad en su realización —, como en lo que respecta a su *administración*.

En efecto, recibir de los pastores sagrados la ayuda de los sacramentos constituye uno de los *derechos fundamentales* de los fieles (cf. c. 213), quizá el de mayor trascendencia, del que derivan múltiples exigencias de justicia (*vide IX, 3, e*). Una de ellas, de índole general, es la que se recoge en el c. 843 § 1, conforme al cual los ministros sagrados no pueden negar los sacramentos a quienes: *a*) «los pidan de modo oportuno» (en razón de las circunstancias de tiempo, lugar, etc.); *b*) «estén bien dispuestos» (según lo que se reclame para cada sacramento); y *c*) no les sea «prohibido por el Derecho recibirlos» (p. ej., por una pena canónica).

Algunos de estos requisitos, que condicionan el derecho de los fieles a recibir los sacramentos — o el de los no bautizados a recibir el bautismo (*vide XXIV, 1*)— y el correlativo deber de los pastores sagrados, provienen del Derecho divino: p. ej., no se puede absolver a quien no está arrepentido, o dar la comunión a quien obstinadamente persista en un manifiesto pecado grave (cf. c. 915). Respecto a la condición de estar *bien dispuestos*, el c. 843 § 2 señala que los pastores de almas y los demás fieles, cada uno según su función (párroco, padres, catequistas, etc.), deben procurar que quienes piden los sacramentos reciban la *preparación conveniente*. Finalmente, el c. 848 dispone que se administren estos bienes espirituales sin reclamar nada a cambio, fuera de las ofrendas determinadas por la autoridad competente (*vide XXXIII, 2, c*); y que el ministro procure

siempre «que los necesitados no queden privados de la ayuda de los sacramentos por razón de su pobreza».

8. La «*communicatio in spiritualibus*» con los cristianos no católicos

El bautismo válido establece un *vínculo sacramental de unidad* entre todos los cristianos (cf. UR, 22), incluso con los que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica (*vide* XXIV, 3), que hace posible cierta *comunicación en los bienes espirituales*, aunque esté condicionada por unas exigencias irrenunciables.

Desde el punto de vista canónico, la *communicatio in spiritualibus* entre católicos y otros cristianos incluye la oración en común, el uso común de cosas o lugares sagrados, y la *communicatio in sacris*, es decir, la participación en común en el culto litúrgico y los sacramentos.

La disciplina antigua restringía mucho la *communicatio in spiritualibus*, y prohibía *de modo absoluto* la comunicación en los sacramentos entre los católicos y los demás cristianos (cf. CIC 17, cc. 731 § 2 y 1258). Pero esta materia recibió un nuevo enfoque sobre todo desde el Concilio Vaticano II.

De la *oración en común*, fomentada por el propio Concilio (cf. UR, 8), nada se dice en el Código; pero el nuevo *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, de 25.III.1993, la recomienda en general vivamente (cf. DE, 108-115), al igual que la Enc. *Ut unum sint* (25.V.1995), nn. 21-28.

Respecto al *uso común de cosas y lugares sagrados*, el c. 933 permite al sacerdote católico, con justa causa, evitando el escándalo y con licencia expresa del Ordinario del lugar, celebrar la Eucaristía en el templo de una Iglesia o Comunidad eclesial no católica. Y en la situación inversa, el Obispo diocesano podría permitir a otros cristianos el uso de una iglesia, edificio católico o cementerio, así como de capillas de escuelas u hospitales (cf. DE, 137-142).

Parece lógico que se aplique también a estos casos de *communicatio in spiritualibus* el principio fundamental según el cual «está prohibida por ley divina la *communicatio in sacris* que dañe la unidad de la Iglesia, o lleve consigo adhesión formal al error, o peligro de desviación en la fe, de escándalo o de indiferentismo» (OE, 26), es decir, de llegar a pensar que la diferencia entre estar o no en plena comunión con la Iglesia católica sería meramente *accidental* o anecdótica.

En cuanto a la *communicatio in sacris*, ante todo debe tenerse en cuenta —como señala UR, 8— que no es lícito considerarla como

un *medio que pueda usarse indiscriminadamente* para restablecer la unidad de los cristianos, y que el recurso a ella depende fundamentalmente de dos principios: «de la necesaria significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación; la necesidad de la gracia algunas veces la recomienda». Veamos con más detalle las normas que la rigen.

9. Aspectos de la «*communicatio in sacris*»

a) *Comunicación en el culto litúrgico no sacramental*

El c. 1183 § 3 da la posibilidad de conceder exequias eclesiásticas (*vide* XXXII, 1, c) a los bautizados no católicos, según el prudente juicio del Ordinario del lugar, siempre que no conste la voluntad contraria de éstos y no pueda celebrar las exequias su propio ministro. Y el c. 1170 señala que pueden impartirse bendiciones (*vide* XXXII, 1, a) a los no católicos (incluidos, por tanto, los no cristianos), si no obsta una prohibición de la Iglesia.

Para los demás supuestos de comunicación en el culto no sacramental habrá que acudir a las normas de DE, 117-121. En este y en los restantes aspectos de la *communicatio in sacris*, se entiende por *culto litúrgico* el «realizado según los libros, normas y costumbres de una Iglesia o Comunidad eclesial, y presidido por un ministro o delegado de esa Iglesia o Comunidad» (DE, 116).

b) *Comunicación en los sacramentos*

La disciplina sobre esta materia, que contempla la posibilidad de poder compartir, en ciertos casos, los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y la unción de los enfermos, se contiene en el c. 844:

1.º) Como *regla general*, los ministros católicos administran los sacramentos lícitamente solo a los fieles católicos, los cuales, a su vez, los reciben lícitamente solo de los ministros católicos (§ 1).

Las *excepciones* a este principio se recogen en los §§ 2-4 de este mismo canon, y en el c. 861 § 2 (sobre la administración del bautismo en caso de necesidad).

2.º) Los *fieles católicos* pueden recibir lícitamente los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y la unción de los enfermos

— y solo estos — *de un ministro no católico* en cuya Iglesia sean *válidos* esos sacramentos (lo que exige que esa comunidad no carezca del válido sacramento del orden) si se dan las siguientes condiciones: *a)* que lo exija la necesidad o lo aconseje una verdadera utilidad espiritual; *b)* que no pueda acudir a un ministro católico, por imposibilidad física o moral; y *c)* que se evite en todo caso el peligro de error o indiferentismo (§ 2).

3.º) Los *ministros católicos* pueden administrar lícitamente esos mismos sacramentos *a miembros de las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica, o de otras Iglesias asimiladas a ellas a juicio de la Santa Sede* (como, p. ej., los *viejos católicos*), siempre que esos sujetos: *a)* los pidan *espontáneamente*; y *b)* estén *bien dispuestos* — como también lo ha de estar un católico — (§ 3).

El requisito de pedir espontáneamente esos sacramentos tiende a evitar que esta praxis dé ocasión a situaciones de *proselitismo reprochable*, que supondrían un obstáculo en el camino hacia la unidad.

4.º) Y como supuesto *más excepcional*, los *ministros católicos* podrían administrar lícitamente esos tres sacramentos *a los demás cristianos que no están en comunión plena con la Iglesia católica* si esos sujetos, además de: *a)* pedirlos espontáneamente; y *b)* estar bien dispuestos; *c)* no pueden acudir a un ministro de su propia comunidad; *d)* profesan *la fe católica* (*vide infra*: 9, c) respecto a dichos sacramentos (lo que se da por supuesto en los miembros de Iglesias orientales no católicas o asimiladas); y *e)* se encuentran en una situación de *peligro de muerte* o en la que urja otra *grave necesidad*, de cuya existencia debe juzgar el Obispo diocesano o la conferencia episcopal (§ 4).

Como *cautela ecuménica*, se exige además la consulta a la autoridad, al menos local, de la Iglesia o Comunidad cristiana de que se trate, cuando el Obispo diocesano o la conferencia episcopal quieran dar normas particulares sobre estos supuestos excepcionales de *communicatio in sacris* (§ 5).

c) *La intercomuni3n eucarística*

Las posibilidades que da el c. 844 en relaci3n con la administraci3n de la comuni3n eucarística no deben confundirse con la praxis ilegítima de la denominada *intercomuni3n u hospitalidad eucarística*, que concibe la Eucaristía en com3n, vulnerando los límites establecidos, como un *medio* para lograr la unidad; cuando en

realidad es la *meta final* a la que se encamina todo verdadero ecumenismo.

Esta praxis abusiva —explica Rincón-Pérez— fue justificada a veces por una interpretación errónea del anterior directorio ecuménico (1967), que condicionaba la administración de la Eucaristía a un cristiano no católico a la exigencia de que profesara respecto a ella una fe *conforme (consentaneam)* con la fe de la Iglesia Católica. El c. 844 § 4, al exigir que se profese *la fe católica* respecto a esos sacramentos, ha dejado claro que la fe ha de ser *idéntica*: creer, por tanto, en la Eucaristía como sacrificio, comunión y presencia real de Cristo. La fe en la Eucaristía, por tanto, no ha de ser parcial, sino *completa*; lo cual incluye implícitamente la fe en muchas otras verdades (como, p. ej., el sacramento del orden).

Precisamente porque la unidad de la Iglesia, que la Eucaristía realiza y manifiesta, exige la plena comunión también en los vínculos de la profesión de fe y del gobierno eclesiástico, no es posible concelebrar la liturgia eucarística con otros cristianos mientras no se restablezca la integridad de dichos vínculos (cf. cc. 908 y 1365; Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17.IV.2003, nn. 35 y 38).

«Una concelebración sin estas condiciones no sería un medio válido, y podría revelarse más bien *un obstáculo a la consecución de la plena comunión*, encubriendo el sentido de la distancia que queda hasta llegar a la meta e introduciendo o respaldando ambigüedades sobre una u otra verdad de fe [...] Sin embargo, tenemos el ardiente deseo de celebrar juntos la única Eucaristía del Señor, y este deseo es ya una alabanza común, una misma imploración. Juntos nos dirigimos al Padre y lo hacemos cada vez más “con un mismo corazón”» (EDE, 44).

10. *Fe, culto cristiano y sacramentos*

El c. 836 subraya la importancia de la fe en los actos de culto y santificación, al recordar que el culto cristiano, en el que se ejerce el sacerdocio común de los fieles, «es una obra que procede de la fe y en ella se apoya», y al pedir, en consecuencia, a los ministros sagrados que procuren diligentemente «suscitar e ilustrar la fe, especialmente con el ministerio de la palabra, por la cual nace la fe y se alimenta».

Como señala Manzanares, se trata de un principio programático, que resume algunas enseñanzas del Vaticano II (cf. SC, 9 y 59), llamado a confirmar y suscitar múltiples acciones pastorales. Guarda relación con este principio, p. ej., la obligación de preparar convenientemente a los que han de recibir los sacramentos, sobre todo los que suponen un nuevo paso en la iniciación cristiana o implican un nuevo estado de vida (cf., p. ej., cc. 851, 889-890, 914, 1063).

Cualquier celebración litúrgico-sacramental se desarrolla en el marco de la fe. Al menos está presente siempre la fe de la Iglesia, como ocurre en el bautismo administrado por un no cristiano, o recibido por un neonato. Ahora bien, ¿en qué medida es necesaria la fe en el ministro o en el sujeto que recibe un sacramento? Para responder a esta pregunta es preciso distinguir –como explica Rincón-Pérez– la administración (o recepción) *válida*, de la *lícita* y *fructuosa*.

Por parte del ministro, la fe no es nunca exigencia de validez, salvo que su carencia provoque falta de la *intención* de conferir el sacramento. Mientras el ministro quiera *hacer lo que hace la Iglesia* (lo cual puede implicar una cierta fe) y cumpla las condiciones requeridas para la validez, la administración del sacramento es válida.

Respecto al sujeto que recibe el sacramento, la fe sólo está implicada en la validez del sacramento de la penitencia; pues el arrepentimiento forma parte del signo sacramental, y «debe estar inspirado en motivaciones que brotan de la fe» (CCE, 1492). En cuanto a los restantes sacramentos, con tal que se cumplan las condiciones exigidas, operan incluso con ausencia o defecto de fe por parte del sujeto; aunque esto no deje de ser algo profundamente anómalo y contrario al bien mismo del sacramento.

Así, la recepción *infructuosa* del bautismo, de la confirmación o del orden sagrado, por no estar el sujeto bien dispuesto, no impide los efectos *ex opere operato* de estos sacramentos; por lo que el sujeto quedará realmente bautizado, confirmado o consagrado como ministro. Se trata de una eficacia objetiva fundada en los méritos de Cristo, y no del ministro (que actúa sólo como causa instrumental en la realización del signo sacramental) o del sujeto (que puede obstaculizar la eficacia causativa de la gracia, pero no el entero despliegue sacramental). Y algo semejante ocurre con el sacramento del matrimonio, en el que la falta de fe de los contrayentes no constituye, por principio, un factor de nulidad del vínculo sacramental. En efecto, como ha hecho ver Juan Pablo II, supeditar la celebración del matrimonio al grado de fe de los contrayentes comporta muchos riesgos. Salvo cuando éstos, a pesar de los esfuerzos hechos, dieran muestras de rechazar de manera explícita lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de los bautizados, en cuyo caso el pastor de almas no podría admitirlos a la celebración (cf. FC, 68). Pero ese rechazo se justificaría entonces, no por la simple falta de fe, sino por la falta de intención de contraer verdadero matrimonio.

Por lo demás, la fe del sujeto es requisito de *licitud* —excepto en el bautismo o confirmación de los niños—, y opera como un importante factor para la recepción *fructuosa* de los sacramentos.

CAPÍTULO XXIV

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

1. *Importancia y necesidad del bautismo*

El bautismo, primer sacramento de la iniciación cristiana, tiene una importancia peculiar. En efecto, este sacramento, que imprime carácter, es el fundamento de toda la vida cristiana y la puerta que abre el acceso a los demás sacramentos, el medio por el que el hombre se incorpora a la Iglesia y se hace partícipe de su misión; y su recepción «de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación» (cf. c. 849, que introduce el título sobre el bautismo, con un resumen de la naturaleza, estructura y efectos de este sacramento).

La necesidad del bautismo para la salvación fue afirmada por el mismo Cristo (cf. Jn 3, 5), y es explicada por el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el sentido de que «el Bautismo es necesario para la salvación en aquellos a los que el Evangelio ha sido anunciado y han tenido la posibilidad de pedir este sacramento» (CCE, 1257; cf. Mc 16, 16).

La Iglesia ha tenido siempre la firme convicción de que el *bautismo de sangre* (es decir, el martirio) y el *deseo del bautismo* producen los frutos del bautismo sin ser sacramento. Y enseña también que pueden ser salvados quienes, desconociendo el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan la verdad y hacen la voluntad de Dios según la conocen, ya que puede suponerse que tales personas habrían deseado explícitamente el bautismo si hubieran conocido su necesidad. En cuanto a los niños muertos sin bautizar, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina. La gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tm. 2, 4), y la ternura de Jesús con los niños (Mc 10, 14), nos permiten esperar que haya también un camino de salvación para ellos (cf. CCE, 1258-1261).

La *particular necesidad del bautismo*, relacionada con la necesidad de la incorporación a la Iglesia, es uno de los principios teológicos sobre los que se funda el derecho de todo hombre convenientemente dispuesto a recibir este sacramento.

En efecto, si se tiene en cuenta la voluntad salvífica universal de Dios, unida al hecho de que «Cristo es el único Mediador y camino de salvación que se nos hace presente en su Cuerpo, en la Iglesia, (...) en la que entran los hombres por el bautismo como por una puerta» (LG, 14); y que el mismo Señor mandó a sus discípulos a anunciar el Evangelio y bautizar a todas las naciones (cf. Mt 28, 19-20), se comprende no solo el deber de la Iglesia de acercarse a todos los hombres a la fe y a este sacramento, sino también que exista un derecho a recibir la oportuna instrucción catequética y, en su momento, a ser bautizado.

Esa necesidad actúa, además, como *principio canónico* en el que se inspiran muchos aspectos de la disciplina bautismal, como la práctica tradicional del bautismo de niños, la obligación y el derecho de que los hijos sean bautizados pronto, las excepciones disciplinares para casos de necesidad, las especiales cautelas para asegurar la validez, y hasta la sencillez del signo sacramental.

2. El signo sacramental del bautismo

El bautismo «se confiere válidamente sólo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida fórmula verbal» (c. 849).

La *ablución*, o aplicación del agua sobre el cuerpo del sujeto, puede hacerse en la Iglesia latina por *inmersión* o por *infusión*. «El Bautismo es realizado de la manera más significativa mediante la triple inmersión en el agua bautismal (acción que significa mejor la muerte y resurrección de Cristo, y que se corresponde con el sentido original del término *bautizar*). Pero desde la antigüedad puede también conferirse derramando tres veces agua sobre la cabeza del candidato» (CCE, 1239). El uso de una u otra modalidad dependerá de lo que determine la correspondiente conferencia episcopal, teniendo en cuenta las tradiciones y circunstancias que concurren (cf. c. 854). Lo más común es el bautismo por infusión.

La «*debida fórmula verbal*» es la prescrita en los libros litúrgicos. Su parte esencial son las palabras que el ministro pronuncia con intención sacramental durante la ablución, en las que deben expresarse: el ministro, el sujeto, la acción de bautizar, la unidad de la naturaleza divina y el misterio de la Santísima Trinidad. En la Iglesia latina, estas palabras son: «(N.), yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Además, para la licitud del bautismo, fuera del caso de necesidad debe usarse agua bendecida según las prescripciones de los libros litúrgicos (cf. c. 853); y la celebración ha de seguir el ritual prescrito en dichos libros, «excepto en caso de necesidad urgente, en el cual deben cumplirse sólo aquellas cosas que son necesarias para la validez del sacramento» (c. 850).

El Concilio Vaticano II ordenó redactar un rito más breve para ser utilizado, «sobre todo en tierras de misión, por los catequistas, y en peligro de muerte, en general por los fieles, cuando está ausente el sacerdote o diácono» (SC, 68). La edición típica del *Ordo Baptismi parvulorum* contiene por eso un rito del bautismo «in periculo vel in articulo mortis», y otro algo más extenso para ser usado habitualmente por los catequistas en lugares de misión.

3. Relevancia canónica del bautismo

El c. 849 resume los efectos del bautismo, significados por sus elementos sensibles, a través de cuatro enunciados: *a)* Por el bautismo los hombres son «liberados de los pecados», es decir, del pecado original, de los pecados personales (si los hubiera) y de todas las penas debidas por ellos; *b)* son «reengendrados como hijos de Dios», y hechos así partícipes de la naturaleza divina, recibiendo de la Santísima Trinidad la gracia santificante, con las virtudes y dones que ésta comporta; *c)* son «configurados con Cristo por el carácter indeleble»; y *d)* son «incorporados a la Iglesia».

Siempre que el sacramento sea válido, queda impreso en el sujeto el *carácter bautismal*, en el que radican importantes consecuencias canónicas:

El hombre adquiere la condición de fiel (cf. c. 204; *vide* VIII, 4), con la igualdad fundamental y el conjunto de obligaciones y derechos que le son propios (cf. cc. 208-223; *vide* IX); obligaciones y derechos cuyo ejercicio depende, entre otros factores, de que se encuentre en plena comunión con la Iglesia (cf. c. 96; *vide* V, 5).

Queda capacitado y destinado, por su sacerdocio real, para el culto de la religión cristiana (cf. LG, 11; CCE, 1262-1268), y con ello, para poder ser admitido válidamente a los demás sacramentos (cf. cc. 842 § 1, 849).

Y, si ha sido bautizado en la Iglesia católica o ha sido recibido en ella (tras su bautismo válido en otra Iglesia o Comunidad ecle-

sial separada), *pasa a ser sujeto pasivo de las leyes meramente eclesiásticas*, siempre que cumpla las demás condiciones del c. 11 (*vide* VI, 2, c).

El bautismo constituye, además, el fundamento de la comunión existente entre todos los cristianos; y establece un *vínculo sacramental de unidad* incluso con los que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica (cf. CCE, 1271).

4. Sujeto del bautismo

«Es capaz de recibir el bautismo todo ser humano aún no bautizado, y sólo él» (c. 864). Más allá de estas dos exigencias de capacidad (ser persona humana y sin bautizar), en toda la disciplina sobre el bautismo es importante la distinción entre *niños* y *adultos*, que condiciona tanto los requisitos de validez y de licitud en su administración, como la preparación y el desarrollo mismo de la ceremonia bautismal.

Con relación al bautismo, se considera *adulto* aquel que ha pasado la infancia (7 años) y tiene uso de razón; mientras que se considera niño al *infante*, y se asimila a éste quien, por cualquier motivo, no tenga uso de razón (cf. c. 852).

a) Bautismo de adultos

Para bautizar a un adulto se requiere, ante todo, *su intención o voluntad de recibir el bautismo*, pues cuando el hombre es capaz de decisiones libres —como enseñó el Concilio de Trento—, su justificación tiene lugar por medio de la voluntaria aceptación de la gracia, de modo que ni la fe ni el bautismo se pueden imponer contra la voluntad del sujeto.

Para asegurar la validez del bautismo no es necesaria la voluntad actual ni la virtual, basta con la *habitual*: la que alguna vez se tuvo y no ha sido retractada. Y en caso de necesidad (pérdida del conocimiento, perturbación mental), puede administrarse el bautismo si existen razones fundadas para admitir que el sujeto, antes de esa situación, tenía un deseo al menos implícito de recibir el sacramento (*intención interpretativa*).

La *fe* y la *penitencia* (arrepentimiento de los pecados) se precisan, en cambio, solo para la *licitud* (cf. Instr. del Santo Oficio, 3.VIII.1860: DS, 2836). Sin olvidar que «la fe que se requiere para el Bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse» (CCE, 1253); y que la penitencia in-

cluye el propósito, al menos implícito, de llevar una vida conforme a los mandamientos de la religión cristiana.

Los anteriores requisitos (de validez y de licitud) son garantizados a través de las *condiciones* canónicas, externamente objetivables, exigidas por el CIC para los distintos supuestos.

En circunstancias normales, se pide que el sujeto: *a)* haya manifestado su voluntad de recibir el sacramento; *b)* esté suficientemente instruido sobre las verdades de la fe y las obligaciones cristianas; y *c)* haya sido probado en la vida cristiana mediante el *catecumenado*; además, se le ha de exhortar a que tenga dolor de sus pecados (cf. c. 865 § 1).

El catecumenado, por el que la Iglesia institucionalizó desde antiguo la preparación previa al bautismo, ha sido vigorizado tras el Vaticano II, e incorporado a la disciplina codicial. El adulto se considera catecúmeno desde el momento en que, movido por el Espíritu Santo, solicita explícitamente su incorporación a la Iglesia (cf. c. 206). Pero antes de recibir el bautismo, normalmente «ha de ser admitido al catecumenado y, en la medida de lo posible, ser llevado por pasos sucesivos a la iniciación sacramental, según el ritual de iniciación adaptado por la conferencia episcopal, y atendiendo a las normas peculiares dictadas por ella» (c. 851,1.º).

En peligro de muerte, solo se exige que el sujeto: *a)* haya manifestado de cualquier modo su intención de recibir el bautismo (p. ej., por señas, o en un momento anterior); *b)* tenga algún conocimiento sobre las verdades principales de la fe (al menos de aquellas verdades necesarias con *necesidad de medio*: la existencia de Dios, su condición de remunerador y también, muy probablemente, alguna noticia de la Encarnación y de la Santísima Trinidad; cf. Respuesta del Santo Oficio, 25.I.1703: DS, 2380); y *c)* prometa observar los mandamientos de la religión cristiana (cf. c. 865 § 2). Con estos tres requisitos puede presumirse que el bautizando tendrá en estos casos, además de la intención requerida, la fe y penitencia mínimas para la licitud.

Para quienes estuvieran en peligro próximo o en el momento de la muerte y recobran después la salud, el *Ordo initiationis christianae adultorum* pide que «sean instruidos con la debida catequesis y que, recibidos en la iglesia en el tiempo oportuno, se les den los otros sacramentos de la iniciación» (n. 282).

El adulto, inmediatamente después del bautismo, ha de recibir también los otros dos sacramentos de la iniciación cristiana (debe ser confirmado y participar en la celebración y comunión eucarís-

tica), salvo que lo impida una causa grave (cf. c. 866). El c. 863 prescribe que se ofrezca al Obispo «el bautismo de los adultos, por lo menos el de aquellos que han cumplido catorce años, para que lo administre él mismo, si lo considera conveniente».

Si el que bautiza es un presbítero, que lo hace por razón de su oficio, por mandato del Obispo diocesano, o en peligro de muerte, tiene *ipso iure* la facultad de confirmar al neófito (cf. c. 883; *vide* XXV, 4).

b) *Bautismo de niños*

La práctica de bautizar a los niños es una tradición inmemorial de la Iglesia, surgida muy posiblemente en los inicios de la predicación apostólica, cuando «casas» enteras recibieron el bautismo (cf. Hch 16, 15.33; 18, 8; 1 Co 1, 16), y atestiguada explícitamente desde el siglo II.

Orígenes, San Cipriano y San Agustín invocaron esta costumbre como prueba de la fe de la Iglesia en la existencia del pecado original; lo cual, a su vez, hacía aún más evidente la necesidad del bautismo de niños. Y el Magisterio pontificio y conciliar se apoyó desde antiguo en ambas razones (la existencia del pecado original y la necesidad del bautismo) para explicar esta práctica y recordar a los padres cristianos el deber que tienen de hacer bautizar a sus hijos.

Pero el rechazo o dilación del bautismo de niños, en años recientes, obligó a la Cong. para la Doctrina de la Fe a recordar una vez más «los principios esenciales de la doctrina de la Iglesia en este campo, que justifican la praxis constante de la Iglesia a lo largo de los siglos, y que demuestran su valor permanente, a pesar de las dificultades surgidas actualmente» (Instr. *Pastoralis actio*, 20.X.1980, n. 3).

Las objeciones más frecuentes a esta costumbre han sido las de apelar a la fe y la libertad como exigencias previas a la recepción de la gracia bautismal. Si el bautismo es sacramento de la fe, ¿no debería diferirse hasta que el niño pueda profesarla personalmente, tras una etapa de catecumenado? Y puesto que el bautismo comporta una serie de obligaciones para la vida entera, que el niño podría más adelante rechazar, ¿no sería mejor esperar a que alcance una edad suficiente para decidir por sí mismo? Bautizarlo antes, ¿no supondría un atentado contra su libertad y su conciencia? Tales planteamientos, sin embargo, aparte de que pueden llegar a comprometer —como observa Rincón-Pérez— algunos principios dogmáticos (la existencia del pecado original, la virtualidad *ex opere operato* de los sacramentos, y la salvación como don de Dios, no como

una conquista del hombre), denotan una comprensión inexacta del papel de la fe y de la libertad humana en el nacimiento a la vida sobrenatural.

En efecto, el bautismo es, ciertamente, *sacramento de la fe*, pero también es su *causa*; de ahí que la liturgia bizantina lo llame «sacramento de la iluminación». Por otro lado, el hecho de que los niños no puedan profesar aún la fe personalmente, no impide que la Iglesia los bautice en su propia fe, como se expresa en el Ritual. Incluso en el bautismo de adultos, la fe de éstos «tiene necesidad de la comunidad de los creyentes. Sólo en la fe de la Iglesia puede creer cada uno de los fieles» (CCE, 1253). Y por lo que se refiere a la *libertad*, conviene comenzar advirtiendo que no existe la pura libertad humana, exenta de todo condicionamiento. Ya en el plano natural, los padres han de tomar por sus hijos opciones indispensables para su vida y su orientación hacia los verdaderos valores. Una supuesta actitud «neutra» ante la vida religiosa del niño sería en realidad una opción negativa, que le privaría de un bien esencial. Si a nadie le parece mal alimentar, curar o instruir a los niños, sin esperar a que ellos lo pidan, y se entiende que estos son deberes de los padres, ¿por qué habría de considerarse un abuso proveer a su salud eterna, que es algo mucho más valioso? Más bien puede decirse que, cuando los padres o tutores, a pesar de ser cristianos, omiten bautizar al niño poco después de su nacimiento, y esperan a que éste pueda elegir por sí mismo (a menudo se despreocupan de que pueda bautizarse entonces), descuidan uno de sus principales deberes y atentan contra la libertad que tratan de defender, al privar al niño de un don tan inestimable. Sin olvidar que el Nuevo Testamento presenta la entrada en la vida cristiana, no como una servidumbre o coacción, sino como el acceso a la verdadera libertad. Y que la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: «Dejad que los niños vengan a mí y no se lo impidáis» (Mc 10, 14), hace «más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Jesús por el don del santo Bautismo» (CCE, 1261).

Toda la disciplina del bautismo de niños depende de tres principios: *a)* la necesidad del bautismo, medio de salvación instituido por Cristo para todos los hombres, y don que de suyo no debería aplazarse; *b)* el respeto del derecho natural de los padres sobre sus hijos, que dependen en todo de ellos mientras no puedan hacer uso de su libre arbitrio, con la consideración del derecho de libertad religiosa; y *c)* la exigencia de unas garantías serias — proporcionadas normalmente por los padres o la familia próxima — de que los niños serán educados en la fe y en la vida cristiana, para asegurar los frutos del sacramento. La regulación canónica procura armonizar estos principios en los diferentes casos.

En circunstancias normales, para bautizar lícitamente a un niño se requiere: *a)* que consientan sus padres, al menos uno de ellos, o quienes legítimamente hacen sus veces; *b)* que haya esperanza fundada de que el niño será educado en la religión católica, de

modo que si faltara por completo esa esperanza, «debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular, haciendo saber la razón a sus padres» (c. 868 § 1); y *c)* que los padres y padrinos sean convenientemente ilustrados sobre el significado de este sacramento y las obligaciones que lleva consigo (cf. c. 851,2.º).

Los padres tienen obligación de procurar que sus hijos sean bautizados «en las primeras semanas»; por eso se les advierte que, «cuanto antes después del nacimiento e incluso antes de él, acudan al párroco para pedir el sacramento para su hijo y prepararse debidamente» (c. 867 § 1). Esta obligación de los padres opera también como un derecho ante el párroco; y sería injusto, en consecuencia, que éste dilatará el bautismo del niño más allá de ese plazo sin un motivo grave.

El descenso generalizado de la mortalidad infantil y la conveniencia de que la madre asista al bautismo de su hijo explican que el nuevo Código no pida ya bautizar a los infantes «cuanto antes» (cf. CIC 17, c. 770). Pero la expresión «primeras semanas» no debe considerarse sinónima, evidentemente, de primeros meses. Cuando los padres dan su consentimiento y se trata de familias cristianas, no hay razón para retrasar el bautismo del niño; y esto aunque la mayoría de las familias en esa región sean poco creyentes o no cristianas. En cuanto a los hijos de padres no creyentes, no practicantes o casados solo civilmente, mientras éstos consientan en el bautismo y haya suficientes garantías de su educación cristiana (p. ej., por algún pariente cercano, por los padrinos o la propia comunidad de fieles), tampoco debería rehusarse o diferirse el sacramento. Pero si esas garantías fueran insuficientes, estaría justificado un retraso prudente, poniendo los medios oportunos para alcanzar las condiciones requeridas. Y es tarea también de los pastores, en estos casos, aprovechar la petición del sacramento para acercar a los padres a la fe y ayudarles a regularizar su situación (cf. Instr. *Pastoralis actio*, nn. 17-33).

En peligro de muerte, dejan de obligar las anteriores condiciones de licitud, pues prevalece entonces la exigencia de asegurar la salvación eterna del niño, y no hay lugar ya para temer su futuro apartamiento de la Iglesia. De modo que, cuando un peligro cierto haga previsible su muerte, el niño de padres católicos, e incluso el de no católicos, «puede lícitamente ser bautizado, aun contra la voluntad de sus padres» (c. 868 § 2); y si prudentemente se decide esto, ha de ser bautizado sin demora (cf. c. 867 § 2).

En la medida de lo posible, deben bautizarse también los fetos abortivos, si viven (cf. c. 871); y si se duda que estén vivos, se les bautizará *sub condicione*.

Finalmente, dos supuestos peculiares en relación con el bautismo de niños son el de quienes se volvieron *amentes* después del uso de razón, que podrían equipararse a los *infantes*, y el de los *menores* que hayan superado la edad de la discreción, que teóricamente deberían tratarse como *adultos* (*vide* V, 5).

Respecto a los *amentes*, el c. 754 del CIC 17 señalaba que solo debían ser bautizados si antes de haber sufrido la amencia, o en algún intervalo de lucidez, manifestaron su deseo del bautismo; y prescribía, además, que se les bautizara cuando estuvieran en su sano juicio o se encontraran en peligro de muerte. Pero el CIC 83 no recoge estas restricciones; de ahí que, teniendo en cuenta la equiparación de los *amentes* a los niños, parezca lícito tratarles siempre como a éstos; al menos cuando con anterioridad a ese estado no constara su negativa a ser bautizados. En cuanto al bautismo de un niño «en edad catequética», el *Ordo initiationis christianae adultorum* exige el permiso de sus padres o tutores; y esto no solo por respeto a los derechos de éstos, sino también para evitar un conflicto que perjudicaría a su relación con la Iglesia y a la educación cristiana del niño. El límite de la «edad catequética» para el que se exige el consentimiento de los padres podría situarse en 14 años, edad establecida en el CIC para situaciones análogas (cf. c. 111 § 2); aunque, mientras falte ese permiso, la prudencia pastoral podría aconsejar diferir el bautismo algún tiempo más.

5. Ministro, lugar y día del bautismo

Cualquier persona humana que realice el signo sacramental con la debida intención puede bautizar válidamente. Las normas siguientes, por tanto, se refieren solo a la licitud.

En la Iglesia latina son *ministros ordinarios* del bautismo el obispo, el presbítero y el diácono (en las Iglesias orientales bautiza ordinariamente el sacerdote, que confiere el santo *myron* — la confirmación — en la misma ceremonia, salvo caso de verdadera necesidad). No obstante, por razones de orden pastoral y práctico, la administración del bautismo es una función «especialmente encomendada» al párroco (cf. c. 861), que en lo posible cumplirá personalmente; y que al menos debe realizarse de acuerdo con él y bajo su vigilancia.

Al párroco, como hemos visto, han de acudir cuanto antes los padres «para pedir el sacramento para su hijo y prepararse debidamente» (c. 867 § 1). A él le corresponde el deber de procurar, personalmente o por medio de otros, que los padres y padrinos sean oportunamente instruidos sobre el significado del bautismo y las obligaciones que lleva consigo (cf. c. 851,2.º); y de cuidar que en su parroquia se imparta «una catequesis adecuada para la celebración de los sacramentos» (c. 777,1.º). Con los padres y padrinos, el párroco ha de evitar que

se imponga al niño un nombre «ajeno al sentir cristiano» (c. 855); sí pueden imponerse nombres usados en la región que admitan un sentido cristiano. Y él es el responsable último de registrar el bautismo conferido (cf. c. 877). Exceptuado el caso de necesidad, «a nadie es lícito bautizar en territorio ajeno sin la debida licencia, ni siquiera a sus súbditos» (c. 862), aunque dicha licencia (para bautizar, p. ej., a un familiar) no parece que deba negarse sin graves motivos.

Si está ausente o impedido el ministro ordinario, puede bautizar «un catequista u otro destinado para esta función por el Ordinario del lugar y, en caso de necesidad, cualquier persona que tenga la debida intención» (c. 861 § 2). Para ello — como señala el mismo canon — «han de procurar los pastores de almas, especialmente el párroco, que los fieles sepan bautizar debidamente» (sobre todo si son médicos, enfermeras o comadronas). Y quien bautice usará entonces, siempre que sea posible, el rito prescrito en los libros litúrgicos, y no solo el rito esencial (la fórmula bautismal trinitaria con la necesaria intención de *querer hacer lo que hace la Iglesia al bautizar*).

Con respecto a las situaciones de *ausencia* o *impedimento* del ministro ordinario que harían lícito confiar a fieles no ordenados la administración del bautismo, la Santa Sede ha señalado que «no pueden asimilarse a circunstancias de excesivo trabajo del ministro ordinario, a su no residencia en el territorio de la parroquia, ni a su no disponibilidad para el día previsto por la familia. Tales motivos no constituyen razones suficientes» (EdM, art. 11).

El *lugar propio* para el bautismo, fuera del caso de necesidad, es una iglesia u oratorio (cf. c. 857 § 1). Y también aquí determina el Código — por la relevancia eclesial de este sacramento y por razones de buena administración — que la pastoral bautismal se centre de modo especial (aunque no exclusivo) en el ámbito parroquial, y bajo la guía del párroco. Como regla general, el adulto debe bautizarse en la iglesia parroquial propia, y el niño en la de sus padres, a no ser que una causa justa aconseje otra cosa (cf. c. 857 § 2). Toda iglesia parroquial ha de disponer, por ello, de un baptisterio; aunque, para comodidad de los fieles, el Ordinario del lugar puede permitir que haya también pila bautismal en otra iglesia u oratorio dentro de los límites de la parroquia (cf. cc. 857-858).

Además del caso de necesidad, en el que puede bautizarse en cualquier lugar, las excepciones a la regla general anterior son variadas. Por la lejanía u otras circunstancias, «puede y debe conferirse el bautismo en otra iglesia u oratorio más cercanos, o en otro lugar decente» (c. 859); pero, para administrar el bautismo en casas particulares se necesita, junto a una «causa grave», el per-

miso del Ordinario del lugar. Y en principio, tampoco es lícito celebrar ordinariamente el bautismo en clínicas u hospitales, a no ser que exista una normativa particular al respecto (cf. c. 860).

En cuanto al *día* del bautismo, el c. 856 señala que, aunque puede celebrarse cualquier día, es aconsejable administrarlo de ordinario en domingo o, si es posible, en la Vigilia Pascual.

Esta recomendación está encaminada, ante todo, a poner de manifiesto la inserción del bautizado en el misterio pascual de Cristo; y a ella podrá ajustarse casi siempre el bautismo de adultos.

6. Los padrinos

En la medida de lo posible, quien va a recibir el bautismo ha de tener *padrino* —o *madrina*, o *padrino y madrina* (cf. c. 873)—, cuya función es, en el caso de los adultos, *ayudarles en su iniciación cristiana* (al menos en la última fase de preparación para el sacramento), y *procurar después que perseveren en la fe y en la vida cristiana*; y en el caso de los niños, *presentarlos al bautismo* juntamente con sus padres, y *ayudarles a vivir cristianamente* (cf. c. 872).

Los requisitos que deben reunir los padrinos —que no pueden ser los padres del bautizando— son: *a)* tener capacidad e intención de cumplir esta misión, y haber sido elegidos por quien va a ser bautizado, por sus padres o quienes ocupan su lugar o, en su defecto, por el párroco o ministro; *b)* haber cumplido 16 años, salvo que el Obispo diocesano establezca otra edad o que, por justa causa, el párroco o ministro considere admisible una excepción; *c)* ser católicos, estar confirmados, haber recibido ya la sagrada Eucaristía, y llevar una vida congruente con la fe y la misión que van a asumir; y *d)* no estar afectados por una pena canónica legítimamente impuesta o declarada (cf. c. 874 § 1).

Conforme al c. 874 § 2, los bautizados que pertenecen a una comunidad eclesial no católica solo pueden ser admitidos como *testigos* junto con un padrino católico. Pero el nuevo *Directorio Ecuménico* (n. 98), teniendo en cuenta la historia redaccional del canon y la peculiar cercanía de las Iglesias ortodoxas con la Iglesia católica, permite que un fiel de esas Iglesias, por una causa justa, sea admitido como padrino o madrina, junto con un padrino o madrina católicos, «a condición de que se haya provisto de modo suficiente a la educación del bautizado y que sea reconocida la idoneidad del padrino».

7. Anotación y prueba del bautismo. El bautismo bajo condición

El párroco del lugar donde se celebra el bautismo, por la trascendencia canónica de este sacramento, debe registrarlo diligentemente y sin demora en el *libro de bautismos* que ha de tener toda parroquia, anotando los nombres del bautizado, del ministro, de los padres, padrinos y testigos, e indicando el lugar y día en que se administró, y el día y lugar del nacimiento (cf. c. 877 § 1).

Si se trata de un hijo de madre soltera, para la inscripción han de seguirse las pautas del c. 877 § 2; y, en el caso de un hijo adoptivo, las del c. 877 § 3. Si el bautismo fue administrado sin estar presente el párroco del lugar, quien bautizó debe informar a éste, para que haga la correspondiente anotación (cf. c. 878).

Cuando falten documentos fehacientes del bautismo conferido (el certificado o partida de bautismo), se consideran pruebas suficientes, si no se causa perjuicio a nadie, «la declaración de un solo testigo inmune de toda sospecha, o el juramento del mismo bautizado, si recibió el sacramento siendo ya adulto» (c. 876). Como regla cautelar, quien administra el bautismo ha de procurar que, en caso de faltar el padrino, haya al menos un testigo por el que pueda probarse su administración (cf. c. 875).

Si hay duda sobre el hecho del bautismo o sobre su validez, y esta duda persiste tras una investigación diligente, debe procederse al bautismo *sub condicione* (cf. c. 845 § 2), con el fin de evitar toda incertidumbre en asunto tan importante para el interesado y para la Iglesia.

Esta norma se aplica también a los bautizados en una comunidad eclesial no católica, si hubiera un motivo serio para dudar de la validez del sacramento, teniendo en cuenta las recomendaciones al respecto del *Directorio Ecuménico* (especialmente los nn. 93-95 y 99). En ambos casos, antes de conferir el bautismo *sub condicione*, ha de explicarse al sujeto —o a sus padres, si se trata de un infante— la doctrina sobre el sacramento, y los motivos que hicieron dudosa su recepción (cf. c. 869). El niño expósito o que se halló abandonado «debe ser bautizado, a no ser que conste su bautismo después de una investigación diligente» (c. 870).

CAPÍTULO XXV

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

1. *La confirmación: signo sacramental, efectos y relevancia canónica*

La nueva vida que se inicia con el bautismo está llamada a crecer continuamente por la acción santificadora del Espíritu Santo. Jesucristo instituyó además un sacramento que es *complemento, robustecimiento y plenitud* del bautismo: la confirmación, sacramento que imprime carácter y por el que los bautizados, avanzando por el camino de la iniciación cristiana, «se vinculan más perfectamente a la Iglesia, son enriquecidos con una fuerza especial del Espíritu Santo y, de esta forma, se comprometen mucho más, como auténticos testigos de Cristo, a extender y defender la fe con sus palabras y sus obras» (LG, 11; cf. c. 879).

a) *El signo sacramental y sus elementos*

Según la Const. Ap. *Divinae consortium naturae* (15.VIII.1971), de Pablo VI, a cuya doctrina se ajusta el c. 880 § 1, en la Iglesia latina el sacramento de la confirmación se administra por la unción del crisma en la frente, que se hace con imposición de la mano, y mediante las palabras: «Accipe signaculum doni Spiritus Sancti» (en la versión castellana aprobada: «Recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo»).

La *Respuesta* de 9.IV.1972 de la Comisión Pont. para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II aclaró que el rito esencial para la validez de este sacramento es la *crismación* en la frente, sin que sea necesario imponer al mismo tiempo la mano extendida sobre la cabeza. Por otro lado, aunque la imposición de manos sobre todos los confirmandos previa a la crismación no pertenezca a la esencia del rito sacramental, «hay que tenerla en gran consideración, ya que forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprensión del sacramento» (Const. Ap. *Divinae consortium naturae*).

El *crisma* que ha de usarse en la confirmación, tanto en la Iglesia latina (cf. c. 880 § 2) como en las Iglesias orientales (cf. CCEO, c. 693), debe ser consagrado por el Obispo, aun cuando sea un presbítero quien administre el sacramento, como es habitual en Oriente.

El crisma se compone de aceite de oliva (que en casos particulares puede ser sustituido por otro aceite vegetal) y de bálsamo u otra sustancia aromática, y simboliza la *fortaleza y plenitud del Espíritu Santo* que da el sacramento y el *buen olor de Cristo* que el fiel confirmado debe difundir. La consagración del crisma, realizada durante la *Misa crismal*, es un sacramental (*vide* XXXII, 1, a) que el legislador reserva al Obispo, por ser éste el ministro «originario» del sacramento (*vide infra*: 4).

b) *Eficacia propia del sacramento*

El *efecto del sacramento* de la confirmación es una efusión especial del Espíritu Santo, como la que fue concedida a los Apóstoles el día de Pentecostés (cf. CCE, 1302).

En el fiel que tiene las debidas disposiciones, este sacramento confiere *crecimiento y profundidad a la gracia bautismal*, y por ello: a) un enraizamiento *más profundo* en la filiación divina; b) su incorporación *más firme* a Cristo; c) un *incremento* de los dones del Espíritu Santo; d) el *perfeccionamiento* de su vinculación con la Iglesia; y e) una *fuerza especial* del Espíritu Santo para difundir y defender la fe (cf. CCE, 1303).

La confirmación es un *sacramento de vivos*, por lo que el bautizado no recibiría el don del Espíritu Santo, en cuanto *gracia específica* de la confirmación, mientras se hallara en pecado grave. La doctrina ha destacado siempre la especial fortaleza derivada de la confirmación. Tanto Graciano como Pedro Lombardo mencionan un antiguo texto según el cual «en el bautismo somos regenerados *ad vitam*, después del bautismo somos confirmados *ad pugnam*; en el bautismo somos lavados, después del bautismo somos fortalecidos (...)», la confirmación nos arma para las luchas y batallas de este mundo (...)». El Concilio Vaticano II, además de reiterar estas ideas, ha subrayado la *vinculación más perfecta del confirmado con la Iglesia* (cf. LG, 11), aspecto propio de la eficacia del sacramento que no se había destacado tan explícitamente en épocas anteriores.

Además, la confirmación imprime en el alma un sello espiritual indeleble, el *carácter*, que perfecciona el sacerdocio común de los fieles (cf. CCE, 1305).

Este sacramento, en efecto, no sólo perfecciona la *gracia bautismal* en quien lo recibe con las debidas disposiciones (*vide infra*: 2), sino que completa también

el *carácter* del bautismo (esto último incluso cuando se recibe sin estar en gracia): siempre que el sacramento sea válido, queda impreso en el sujeto el carácter, signo de que Jesucristo lo ha marcado con el sello de su Espíritu, dándole «el poder de confesar la fe públicamente, y como en virtud de un cargo (*quasi ex officio*)» (S. Th. III, q. 72, a. 5, ad 2).

c) *Relevancia canónica de la confirmación*

Estos efectos del sacramento de la confirmación, resumidos en el c. 879, tienen también un *reflejo canónico*. Aunque la confirmación no modifique sustancialmente la condición y misión del fiel en la Iglesia, refuerza su deber y derecho al apostolado (c. 211). Y haber recibido este sacramento es requisito habitual de licitud (no de validez) a la hora de asumir determinadas responsabilidades eclesiales: aquéllas para cuyo mejor cumplimiento son muy convenientes (no absolutamente necesarias) la madurez y fortaleza cristianas que dimanar de la confirmación.

En concreto, se pide estar confirmado: para ser padrino del bautismo y de la misma confirmación (cf. cc. 874 § 1,3.º y 893 § 1); para contraer matrimonio, si ello es posible sin grave dificultad (cf. c. 1065 § 1), ya que en este caso prevalece el *ius connubii* (*vide* XXIX, 3); y para ser admitido en el seminario mayor o en el noviciado (cf. cc. 241 § 2 y 645 § 1). Finalmente, la confirmación es exigencia absoluta de licitud para acceder al sacramento del orden (cf. cc. 1033 y 1050,3.º). De ahí la importancia de inscribir los nombres de los confirmados en los correspondientes libros de registro (cf. c. 895; *vide infra*: 5).

2. *Sujeto de la confirmación*

«Todo bautizado aún no confirmado puede y debe recibir el sacramento de la Confirmación» (CCE, 1306; cf. c. 889 § 1). Junto a estas dos condiciones de capacidad (estar bautizado y aún no confirmado), si se alcanzó ya el uso de razón es necesario también, para la *validez* de la celebración, tener alguna intención de ser confirmado, y que en ningún caso opere una *voluntad contraria* al sacramento (*vide* XXV, 5, a).

De acuerdo con el c. 889 § 2, los requisitos para recibir *lícitamente* la confirmación, cuando se goza de uso de razón y fuera de peligro de muerte, son: a) estar *convenientemente instruido* (en lo referente a la doctrina y vida cristianas, y a la sustancia y efectos del sacramento); b) estar *bien dispuesto* (lo cual exige el estado de gracia, y la intención al menos virtual de confirmarse); y c) *poder*

renovar las promesas bautismales (que no deben repetirse cuando el adulto recibe la confirmación inmediatamente después del bautismo).

Ninguno de los tres requisitos citados afecta, lógicamente, a quienes carecen del uso de razón; pero ello no impide que los disminuidos psíquicos puedan prepararse para la confirmación con una catequesis adecuada (cf. c. 777). Respecto a los que se encuentran en peligro de muerte, aunque el Código tampoco exija las anteriores condiciones para confirmarlos lícitamente, no ha de olvidarse que deben hallarse en estado de gracia (cf. CCE, 1310).

La tarea de *concretar mejor* estos requisitos, teniendo en cuenta lo que indican sobre ellos los nn. 1309 y 1310 del CCE, compete primordialmente al legislador particular; y su *discernimiento*, en el caso concreto, corresponderá a los pastores de almas encargados de preparar y admitir —con la oportuna flexibilidad— a los bautizados que acceden a este sacramento.

3. *Obligatoriedad de la confirmación y edad oportuna para recibirla*

a) *La obligación de recibir el sacramento*

Según el c. 890, «los fieles están obligados a recibir este sacramento en el tiempo oportuno». Se trata de una obligación positiva, en el sentido de que, si bien la confirmación no es necesaria *con necesidad de medio* para salvarse, los fieles tienen el deber de esforzarse en recibirla, y no solo de no rechazarla cuando se les presente la ocasión oportuna, lo cual sería claramente ilícito.

Aunque esta obligación sea sobre todo moral, y estar confirmado sólo se requiera jurídicamente en determinados casos (*vide supra*: 1, c), el deber general de confirmarse no deja de ser importante, «porque sin la Confirmación y la Eucaristía, el sacramento del Bautismo es ciertamente válido y eficaz, pero la iniciación cristiana queda incompleta» (CCE, 1306; cf. c. 842 § 2). Por eso, todos los bautizados «deberían ser convocados a recibir este sacramento, que no puede entenderse como un sacramento de élites o sólo para grupos selectos» (Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre algunos aspectos doctrinales del Sacramento de la Confirmación*, 24.X.1991, n. 2).

En ese sentido, el propio c. 890 pide también que «los padres y los pastores de almas, sobre todo los párrocos, procuren que los fieles sean bien preparados para recibirlo y que lo reciban en el tiempo oportuno».

b) *La edad para la confirmación*

En los primeros siglos, la confirmación se administraba generalmente con el bautismo, y formaba con éste, en expresión de San Cipriano, como un «sacramento doble». Luego, cuando la multiplicación de parroquias y de bautismos de niños hizo imposible la presencia del Obispo en todas las celebraciones, las Iglesias de Oriente continuaron administrando juntos estos dos sacramentos; práctica que destaca la unidad de la iniciación cristiana, y que pudo mantenerse porque en estas Iglesias la confirmación es conferida por el mismo presbítero que bautiza. En Occidente, en cambio, por el deseo de reservar ordinariamente al Obispo el acto que confiere la plenitud al bautismo (*vide infra*: 4), se estableció la separación temporal de ambos sacramentos.

El Código de 1917 determinaba que el momento más conveniente para recibir la confirmación en la Iglesia latina eran «los 7 años de edad aproximadamente», salvo que el niño se encontrara en peligro de muerte o al ministro le pareciera conveniente confirmarle por justas y graves causas. Este criterio se mantuvo hasta el Vaticano II, cuyos documentos no dijeron nada al respecto; aunque en el Aula conciliar se tocó la cuestión y se manifestaron ya dos opiniones: la de los partidarios de retrasar la confirmación hasta los 12-15 años, por motivos pastorales; y la de los que preferían mantenerla a los 7 años, por razones históricas, jurídicas e incluso teológicas, pues confirmar después de la primera comunión supone una alteración en el orden de los sacramentos de la iniciación cristiana. El *Ordo Confirmationis* de 1971, tratando de armonizar ambas posturas, al tiempo que ratificó la disciplina anterior, admitió la posibilidad de que las conferencias episcopales determinaran una edad superior para confirmarse, «de tal modo que el sacramento se confiera cuando los niños son ya algo mayores y han recibido la conveniente formación».

El c. 891, siguiendo una línea semejante a la de las disposiciones que le precedieron inmediatamente, ha establecido que la confirmación «se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la conferencia episcopal determine otra edad, o exista peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave aconseje otra cosa».

En la normativa de las diferentes conferencias episcopales se advierte una tendencia generalizada a situar la edad de la confirmación entre los 12 y los 15 años, a fin de propiciar una preparación más intensa. Así, en Italia está dispuesto que se conferiera este sacramento alrededor de los 12 años; en Portugal, en torno a los 14; y en Francia, en la etapa de la adolescencia (entendida ésta entre los 12 y los 18 años), aunque a cada Obispo le corresponde establecer después la edad concreta, tomando como referencia el margen anterior. Parti-

cularmente flexible es lo determinado en España, donde la edad para recibir la confirmación «es la situada en torno a los 14 años, salvo el derecho del Obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a la que hace referencia el canon».

La praxis de administrar la confirmación entre los 12 y los 15 años, si bien impide normalmente conservar el orden tradicional de los sacramentos de la iniciación cristiana, tiene la ventaja de permitir una catequesis más profunda que la que puede darse a los niños pequeños, y de facilitar la perseverancia en la práctica religiosa a quienes piden este sacramento. Pero estas ventajas perderían su valor si esa catequesis se descuidara, o el modo de organizarla hiciera que muchos chicos quedaran sin confirmar.

En todo caso, ha de evitarse que a través de este uso se llegue a pensar que lo más importante es la preparación, y no la eficacia propia del sacramento *ex opere operato*; o que dicha eficacia se circunscribe al momento de la celebración; o que la confirmación es sobre todo una reafirmación de los compromisos bautismales. En efecto, «el esfuerzo en la preparación no deberá oscurecer nunca, sino realzar, la primacía del don que Dios otorga con el sacramento» (*Nota sobre algunos aspectos doctrinales del Sacramento de la Confirmación, cit. supra, n. 3*).

Por lo demás, los criterios pastorales que exijan una catequesis prolongada de la confirmación convendrá aplicarlos con cierta flexibilidad, de modo que no se impida a muchachos que viven en familias cristianas, y están suficientemente preparados, poder recibir antes la ayuda de este sacramento (cf. CCE, 1308) y afrontar así mejor un período tan crítico de su vida como suele ser la pubertad (Rincón-Pérez).

4. Ministro de la confirmación

a) El obispo

En la Iglesia latina —como se ha recordado más arriba— la administración de la confirmación ha estado reservada ordinariamente a los obispos, significando con ello que este sacramento robustece el vínculo eclesial (cf. CCE, 1318).

El CIC 17 señalaba que sólo el obispo es ministro *ordinario* de la confirmación; en tanto que ministro *extraordinario* podía serlo el presbítero al que, por Derecho común o por indulto peculiar de la Sede Apostólica, se le otorgara la facultad de confirmar. Más tarde, algunos documentos pontificios fueron ampliando los casos de concesión *ipso iure* de esta facultad a presbíteros; hasta el *Ordo Confirmationis* de 1971, cuyo régimen fue asumido en sustancia por el CIC

83, con algunos matices que lo hacen todavía más favorable. En su conjunto, la disciplina vigente sobre el ministro de la confirmación se ajusta plenamente al magisterio del Vaticano II, que enseña que los obispos son los *ministros originarios* de este sacramento (LG, 26), de modo que la potestad de los presbíteros para confirmar puede considerarse participada. No obstante, el CIC 83 mantiene el término ministro *ordinario*, más conforme con la tradición canónica occidental, pues la expresión conciliar es más teológica que jurídica.

Según el Código latino, el *ministro ordinario* de la confirmación es *el obispo*, que — sea diocesano o no — confiere siempre *válidamente* este sacramento (cf. c. 882).

No obstante, el obispo sólo confirma *lícitamente*: *a)* a sus propios súbditos, dentro o fuera de su territorio; *b)* a otros fieles dentro de su territorio, si no obsta una prohibición expresa del Ordinario propio de aquellos; o *c)* a otros fieles fuera de su territorio, con licencia al menos razonablemente presunta del Obispo diocesano del lugar, y si los fieles no son de ese lugar, siempre que no obste una prohibición expresa de su Ordinario propio (cf. c. 886).

b) Otros ministros

Además del obispo, puede administrar la confirmación el presbítero dotado de facultad por el Derecho universal o por concesión peculiar de la autoridad competente (cf. c. 882).

Concretamente, tienen concedida *ipso iure* la facultad de confirmar (cf. c. 883): *a)* dentro de los límites de su jurisdicción, *quienes en el Derecho se equiparan al Obispo diocesano* (*vide XVII, 1, e*; cf. c. 427 para el administrador diocesano); *b)* el presbítero que, por razón de su oficio o por mandato del Obispo diocesano, bautiza a quien ha sobrepasado la infancia o admite en la comunión plena con la Iglesia católica a un ya bautizado (para facilitar que pueda recibir en la misma ceremonia todos los sacramentos de la iniciación cristiana; *vide XXIV, 4, a*); y *c)* para los fieles que están *en peligro de muerte*, el párroco — al que se encomienda especialmente esta función (c. 530, 2.º) — e incluso cualquier presbítero, aunque esté incurso en una censura o en otra pena canónica (a diferencia de lo establecido en el *Ordo Confirmationis*), con tal que no haya perdido el estado clerical.

En cuanto a la *concesión peculiar* de esta facultad, el c. 884 contempla dos posibilidades: *a)* si bien el Obispo diocesano (como ministro originario) debe conferir ordinariamente el sacramento por sí mismo, o procurar que lo administre otro obispo, si la nece-

sidad lo requiere puede conceder a uno o varios presbíteros determinados la facultad de confirmar; y *b) por causa grave* (como la enfermedad del ministro, o un elevado número de confirmandos), tanto el obispo como el presbítero dotado de facultad para confirmar, en casos particulares, pueden asociarse otros presbíteros que administren también el sacramento.

Para ninguna de estas dos formas de concesión se requiere ya un indulto de la Sede Apostólica, como aparece aún indicado en el *Ordo Confirmationis*; ni poseen hoy carácter preceptivo las limitaciones contenidas en él a la hora de elegir a esos presbíteros (que tengan ministerio o cargo peculiar en la diócesis, que sean párrocos del lugar o de los confirmandos, o presbíteros que han trabajado en su preparación catequética), aunque continúen siendo orientativas.

Dentro del territorio donde pueden confirmar, los ministros (obispos o presbíteros) pueden administrar este sacramento incluso en los lugares exentos (cf. c. 888). Y en el territorio que se les ha señalado, los presbíteros que gozan de esta facultad pueden administrar lícitamente la confirmación también a los extraños, a no ser que obste una prohibición de su Ordinario propio; pero no pueden conferirla válidamente a nadie en territorio ajeno, salvo que se trate de fieles en peligro de muerte (cf. c. 887).

Aun así, en caso de *error común* de hecho o de derecho, o de *duda positiva y probable* de hecho o de derecho, la Iglesia supliría (al presbítero) la facultad de confirmar (cf. c. 144 § 2; *vide* XIV, 7).

Por último, ha de tenerse en cuenta que el Obispo diocesano tiene la obligación de procurar que se administre la confirmación a sus súbditos que lo pidan debida y razonablemente; y que, asimismo, los presbíteros que gozan de esta facultad deben utilizarla con aquellos en cuyo favor se les ha concedido (cf. c. 885); todo ello, en correspondencia al derecho de los fieles a recibir este sacramento (cf. cc. 213 y 843 § 1).

5. *Padrino, anotación y prueba de la confirmación. La confirmación bajo condición*

En la medida de lo posible, cada confirmando ha de tener un padrino (o madrina), «quien corresponde procurar que se comporte como verdadero testigo de Cristo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al sacramento» (c. 892). Los requisitos que se exigen para ejercer esta función coinciden con los del padrino

del bautismo (*vide* XXIV, 6); y es conveniente que se escoja incluso a la misma persona.

La confirmación debe anotarse, de modo análogo al bautismo (*vide* XXIV, 7), en el libro de confirmaciones de la curia diocesana; o, donde así lo disponga el Obispo diocesano o la conferencia episcopal (como sucede en España), en el libro que ha de guardarse en el archivo parroquial. Además, el párroco —o, si éste no ha estado presente, el ministro, por sí mismo o por medio de otro— debe comunicar la confirmación administrada al párroco del lugar del bautismo, para que añada también la anotación pertinente en el libro de bautismos (cf. cc. 895-896).

El modo de probar la confirmación es similar al del bautismo (*vide* XXIV, 7). En la duda de si el sacramento se ha recibido realmente, o fue válido, ha de administrarse la confirmación *bajo condición* (cf. c. 845 § 2).

Como señala el *Directorio Ecuménico* (nn. 99 y 101), esto último no será necesario en el caso de los cristianos orientales, aun cuando el testimonio canónico de su bautismo no mencione la confirmación, ya que en estas Iglesias la crismación es administrada ordinariamente por el sacerdote al mismo tiempo que el bautismo; en cambio, cuando se trate de cristianos de comunidades protestantes, puesto que actualmente no existe una coincidencia con ellas sobre la significación, la naturaleza sacramental y la administración misma del sacramento, aquellos que sean recibidos en la plena comunión con la Iglesia católica deberán ser confirmados antes de acceder a la comunión eucarística.

CAPÍTULO XXVI

LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

1. *La Santísima Eucaristía en el misterio de la Iglesia*

La Eucaristía es el sacramento que culmina la iniciación cristiana, y «el corazón y la cumbre de la vida de la Iglesia» (CCE, 1407).

«La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis *el núcleo del misterio de la Iglesia*» (Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17.IV.2003, n. 1).

Los aspectos fundamentales de la fe católica sobre este sacramento, en su esencia y en su relación con la Iglesia, aparecen muy bien sintetizados en el c. 897, que sirve de marco doctrinal a todo el título codicial *De sanctissima Eucharistia* (cc. 897-958). El contenido de ese canon introductorio, inspirado directamente en las enseñanzas del Vaticano II, puede desglosarse en los siguientes puntos:

a) «El Sacramento más augusta, en el que se contiene» (Eucaristía–Presencia real), «se ofrece» (Eucaristía–Sacrificio) «y se recibe» (Eucaristía–Comunión) «al mismo Cristo Nuestro Señor, es la santísima Eucaristía, por la que la Iglesia vive y crece continuamente».

«La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la vida a los hombres por medio del Espíritu Santo» (PO, 5). Por esto, de la Eucaristía «mana hacia nosotros la gracia como de su fuente» (SC, 10).

b) «El Sacrificio eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual se perpetúa a lo largo de los siglos el Sacrificio de la cruz, es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana, por el que se significa y realiza la unidad del

pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo» (cf. LG, 11 y 17).

«No se construye ninguna comunidad cristiana si ésta no tiene su raíz y centro en la celebración de la sagrada Eucaristía» (PO, 6). De ahí que Juan Pablo II, recogiendo lo que ya expresara H. de Lubac, haya llegado a afirmar que es verdad esencial que «la Eucaristía construye la Iglesia» (Enc. *Redemptor hominis*, 4.III.1979, n. 20); verdad que ha subrayado en la Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17.IV.2003), particularmente en su cap. II (nn. 21-25).

c) «Así pues, los demás sacramentos y todas las obras eclesíásticas de apostolado se unen estrechamente a la santísima Eucaristía y a ella se ordenan» (cf. PO, 5).

La Eucaristía, además de ser la *f fuente* de la que la Iglesia recibe la fuerza espiritual para cumplir su misión, es «la *cumbre* de toda la evangelización, puesto que el objetivo de ésta es la comunión de los hombres con Cristo y, en Él, con el Padre y con el Espíritu Santo» (EDE, 23).

Por todo ello, se entiende que el c. 898 se refiera inmediatamente al deber que tienen los fieles de tributar «la máxima adoración a la santísima Eucaristía» en su triple dimensión, es decir, «tomando parte activa en la celebración del Sacrificio augustísimo, recibiendo este sacramento frecuentemente y con mucha devoción, y dándole culto con suma adoración»; y que pida a los pastores de almas que, «al exponer la doctrina sobre este sacramento, inculquen diligentemente a los fieles esta obligación».

Los anteriores principios doctrinales sirven de apoyo a toda la disciplina eucarística contenida en el Libro IV; y se reflejan también en otros lugares del CIC, como los que destacan la importancia de la Eucaristía en toda la vida del seminarista (cf. c. 246 § 1), en la constitución de la diócesis (cf. c. 369), en la vida de la comunidad parroquial (cf. c. 528 § 2), en toda casa religiosa (cf. c. 608), etc.

2. La celebración eucarística

a) El signo sacramental de la Eucaristía

El c. 899 § 1 alude al signo sacramental de la Eucaristía, al señalar que la celebración eucarística «es una acción del mismo Cristo y de la Iglesia, en la cual Cristo Nuestro Señor, substancialmente presente bajo las especies del pan y del vino, por el ministerio del sacerdote, se ofrece a sí mismo a Dios Padre, y se da como alimento espiritual a los fieles unidos a su oblación».

La *celebración eucarística* abarca la Eucaristía como sacrificio y como comunión; y sus elementos (incluida la proclamación de la Palabra) «constituyen un solo y mismo acto de culto» (CCE, 1408). De ella se trata en el primer capítulo del título codicial sobre este sacramento, que, tras el c. 899, se divide en cuatro artículos sobre el ministro de la Eucaristía, la participación en este sacramento (como comunión), los ritos y ceremonias, y el tiempo y lugar de la celebración. En estas páginas, sin embargo, por razones didácticas, seguiremos un esquema algo diferente.

El pan de trigo y el vino de vid, sobre los cuales es invocada la bendición del Espíritu Santo, junto con las palabras de la consagración pronunciadas por el sacerdote con la debida intención, constituyen los elementos esenciales e indispensables, por institución divina, para la celebración de la Eucaristía (cf. CCE, 1412).

Las palabras de la consagración (*relato de la institución*) dichas por Jesús en la Última Cena, son pronunciadas por el sacerdote *in persona Christi*, según se contienen en el ordinario de la Misa, no como un recuerdo de lo que hizo el Señor, sino con sentido de plena actualidad. Como ha enseñado Juan Pablo II, *in persona Christi* «quiere decir más que “en nombre”, o también, “en vez” de Cristo. In “*persona*”: es decir, en la identificación específica, sacramental con el “sumo y eterno Sacerdote”, que es el autor y el sujeto principal de su propio sacrificio, en el que, en verdad, no puede ser sustituido por nadie» (Carta Ap. *Dominicae Cena*, 24.II.1980, n. 8).

El pan ha de ser exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de corrupción; y el vino debe ser natural, del fruto de la vid y no corrompido (cf. c. 924). Además, en la Iglesia latina debe usarse pan ázimo (cf. c. 926), y se han de mezclar al vino unas gotas de agua (cf. c. 924 § 1).

La doctrina común ha mantenido el plazo de un mes como límite máximo entre la confección de las hostias y su consumición. No obstante, teniendo en cuenta que el legislador pide que, para poder reservar al Santísimo en un lugar, además de haber siempre alguien a su cuidado, en la medida de lo posible se celebre allí la Misa al menos dos veces al mes (cf. c. 934 § 2), podría considerarse que un plazo prudencial sería el situado en torno a los 15 días (dependiendo también de la humedad del clima). En cualquier caso, el c. 939 indica que debe «renovarse con frecuencia», consumiendo debidamente las sagradas Hostias anteriores.

Si se padece la *enfermedad celíaca*, por intolerancia al gluten (una proteína esencial del trigo con efecto aglutinante), el Ordinario del lugar puede permitir la comunión bajo la sola especie del vino a los fieles con esta enfermedad; y también puede dar licencia (a sacerdotes o a otros fieles) para utilizar pan con menos gluten, siempre que su contenido en esta sustancia sea suficiente para hacer posible la panificación sin añadir materias extrañas. El sacerdote que no

pueda comulgar bajo la especie del pan, incluido el pan con una mínima cantidad de gluten, no puede celebrar individualmente la Eucaristía ni presidir la concelebración (cf. CDF, *Carta sobre la comunión a los celíacos*, 24.VII.2003). Por otra parte, si un sacerdote padece alcoholismo u otra enfermedad que le impide tomar incluso poca cantidad de alcohol, la solución preferible es que el Ordinario del lugar le permita comulgar por intinción, aunque celebre individualmente, con tal de que el fiel que le asista a la Misa consuma el resto del cáliz; no obstante, el Ordinario podría concederle también licencia para usar mosto (zumo de uva en el que se ha detenido la fermentación sin alterar su naturaleza); y dicho sacerdote no deberá presidir ordinariamente la concelebración (cf. CDF, *Responsa ad dubia*, 29.X.1982 y Carta a las conferencias episcopales, 19.VI.1995).

El c. 927 prohíbe terminantemente, «aun en caso de extrema necesidad, consagrar una materia sin la otra, o ambas fuera de la celebración eucarística».

Si el sacerdote advirtiera, después de la consagración, que no había puesto vino en el cáliz, sino agua — contingencia que ha de evitarse con todas las precauciones —, tras depositarla en otro vaso, deberá poner vino con agua y consagrarlo diciendo la parte de la narración que corresponde a la consagración del cáliz (cf. IGMR, 324).

b) *Ministro del Sacrificio eucarístico*

«Sólo el sacerdote válidamente ordenado es ministro capaz de confeccionar la Eucaristía, actuando en la persona de Cristo» (c. 900 § 1).

En los últimos años el Magisterio ha recordado varias veces esta verdad de fe, enseñada expresamente por el Concilio Lateranense IV. Particularmente clara ha sido la Carta *Sacerdotium ministeriale* (6.VIII.1983), de la CDF, que ha advertido sobre los principales errores en esta doctrina. Y Juan Pablo II ha vuelto sobre ella: «La asamblea que se reúne para celebrar la Eucaristía necesita absolutamente, para que sea realmente asamblea eucarística, un sacerdote ordenado que la presida. Por otra parte, la comunidad no está capacitada para darse por sí sola el ministro ordenado. Éste es un don que *recibe a través de la sucesión episcopal que se remonta a los Apóstoles*. Es el Obispo quien establece un nuevo presbítero, mediante el sacramento del Orden, otorgándole el poder de consagrar la Eucaristía» (EDE, 29). Quien atenta la celebración del Sacrificio eucarístico sin haber recibido el orden sacerdotal, además de actuar *inválidamente*, incurre en las penas previstas en el c. 1378 §§ 2 y 3; y si su actuación comportara la negación pertinaz de una verdad de fe, podría incurrir también en las penas correspondientes (cf. c. 1364).

«Celebra lícitamente la Eucaristía el sacerdote no impedido por ley canónica, observando las prescripciones de los cánones que siguen» (c. 900 § 2).

El sacerdote puede estar impedido para ejercer las órdenes recibidas por alguna irregularidad o impedimento (cf. c. 1044), o por hallarse afectado por alguna pena canónica (cf. cc. 1331-1335, 1336 § 1,3.^o). La persistencia obstinada en un manifiesto pecado grave (cf. c. 915; *vide infra*: 4, b) suele acarrear, para el sacerdote, determinadas penas canónicas (cf., p. ej., c. 1394 § 1). En todo caso, aunque no esté impedido, el sacerdote debe encontrarse *rite dispositus*, de acuerdo con lo que señala el c. 916. En apartados sucesivos haremos referencia a las demás exigencias que ha de cumplir el celebrante (*vide infra*: 3 y 4).

c) *La asamblea eucarística*

La celebración eucarística, como toda acción litúrgica, es una acción del mismo Cristo y de la Iglesia (cf. c. 899 § 1; *vide* XXIII, 4). Hablando en sentido estricto, ninguna Misa es privada, sino celebración de toda la Iglesia. Por eso, aunque no sea lo ideal, incluso cuando el sacerdote celebre la Misa sin la participación de otros fieles (cf. c. 906; *vide infra*: 3, c), el sujeto de esa acción es la Iglesia (Erdö). Pero esto se manifiesta de modo apropiado cuando la asamblea de los fieles participa activa y fructuosamente en la celebración de la Eucaristía.

En la *synaxis* o asamblea eucarística, expresión visible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica (cf. CCE, 1329; CN, 11), «presidida por el Obispo, o por un presbítero bajo su autoridad, que actúan personificando a Cristo, el pueblo de Dios se reúne en unidad, y todos los fieles que asisten, tanto clérigos como laicos, concurren tomando parte activa, cada uno según su modo propio, de acuerdo con la diversidad de órdenes y de funciones litúrgicas» (c. 899 § 2).

En efecto, aunque la función del Obispo o presbítero celebrante sea esencial e insustituible, *todos* «tienen parte activa en la celebración, cada uno a su manera: los lectores, los que presentan las ofrendas, los que dan la comunión, y el pueblo entero, cuyo “Amén” manifiesta su participación» (CCE, 1348).

3. *Condiciones de la celebración eucarística que atañen al ministro*

a) *Preparación y desarrollo de la celebración*

La celebración eucarística ha de disponerse de manera que todos los que participen en ella perciban frutos abundantes (cf. c. 899 § 3; IGMR, 17-20).

Para ello, al preparar la Misa con diligencia y esmero, el sacerdote procurará que se disponga todo —según las posibilidades previstas en las leyes y libros litúrgicos— mirando más al bien común espiritual de los fieles que a sus preferencias personales (cf. IGMR, 111 y 352). Y él mismo no dejará de prepararse debidamente, y de dar gracias al terminar el Sacrificio eucarístico (cf. c. 909).

«Al celebrar y administrar la Eucaristía, los sacerdotes y los diáconos deben vestir los ornamentos sagrados prescritos por las rúbricas» (c. 929; cf. IGMR, 335-347); también en la concelebración (cf. IGMR, 114 y 209).

Sin causa justa y razonable, el sacerdote no debe celebrar la Misa sin que participe por lo menos otro fiel (cf. c. 906).

Causa justa y razonable sería, p. ej., no poder cumplir de otro modo la recomendación de su celebración diaria (cf. c. 904; *vide infra*: 3, c), a pesar de haber puesto la debida diligencia en procurar la asistencia de algún fiel. Esta disposición urgirá especialmente cuando la salud del sacerdote recomiende la asistencia de alguien para no exponer la Santa Misa al peligro de defecto de integridad.

La celebración eucarística ha de hacerse «en lengua latina o en otra lengua, con tal que los textos litúrgicos hayan sido legítimamente aprobados» (c. 928). En consonancia con las normas generales sobre la observancia fiel de la disciplina litúrgica (cf. c. 846; *vide* XXIII, 6) y sobre el modo de participar cada fiel en la celebración (cf. c. 899 § 2; *vide* XXIII, 3 y 4), no es lícito a los diáconos ni a los laicos «decir las oraciones, sobre todo la plegaria eucarística, ni realizar aquellas acciones que son propias del sacerdote celebrante» (c. 907). Por lo demás, el c. 930 recoge algunas excepciones disciplinarias para casos de ancianidad, ceguera u otra limitación del celebrante.

Por ser la Santísima Eucaristía el sacramento más augusto, todos, comenzando por los sacerdotes, habrán de esmerarse en cumplir *con gran fidelidad* las normas litúrgicas en la celebración eucarística, como ha encarecido Juan Pablo II (cf. EDE, 47-52). «El sacerdote que celebra fielmente la Misa según las normas litúrgicas y la comunidad que se adecua a ellas, demuestran de manera silenciosa pero elocuente su amor por la Iglesia» (EDE, 52).

b) *Concelebración*

La concelebración —prevista o permitida antes del Concilio Vaticano II solo para ciertas ocasiones— se facilita en la disciplina actual porque manifiesta oportunamente «la unidad del sacrificio

y del sacerdocio, así como de todo el Pueblo de Dios» (IGMR, 199; cf. SC, 57).

Esta es la razón profunda que justifica tal praxis —y no su aparente mayor solemnidad—; razón a la que puede añadirse que la concelebración significa y confirma los lazos fraternales de los presbíteros.

El c. 902 establece dos reglas generales sobre la concelebración, con sendas excepciones: *a)* generalmente se puede concelebrar, a no ser que la utilidad de los fieles requiera o aconseje otra cosa; y *b)* cada sacerdote tiene libertad para celebrar individualmente, salvo que en ese momento se esté concelebrando en la misma iglesia u oratorio.

Para juzgar sobre la oportunidad de concelebrar, la utilidad de los fieles será siempre el criterio prevalente; de ahí que aumentar sus posibilidades de participar en la Santa Misa, u otros requerimientos pastorales, puedan hacer obligada muchas veces la celebración individual. Además, debe respetarse la piedad personal del sacerdote en aquello que es como el corazón de su vida sacerdotal, dándole las facilidades oportunas para celebrar individualmente si lo desea. Pero ha de tenerse en cuenta que hay casos en los que la concelebración es *exigida* por el mismo rito (como en la Misa crismal o en la ordenación de presbíteros), y otros en los que *se recomienda* (como la Misa vespertina *in Cena Domini*, o las Misas en reuniones de sacerdotes; cf. IGMR, 199). Sin olvidar que siempre *está prohibido* concelebrar con ministros de Iglesias o comunidades eclesiales que no estén en plena comunión con la Iglesia católica (c. 908; *vide* XXIII; 9, c).

La concelebración debe realizarse con dignidad y verdadera piedad, y observando sus leyes litúrgicas (IGMR, 199-251).

Deben honrarse particularmente algunas concelebraciones, como las de los presbíteros de una diócesis con su Obispo, la de ordenación de obispos, la de la Misa *in Cena Domini*, etc. (cf. IGMR, 203). Y, por razones obvias, está prohibido que un sacerdote acceda o sea admitido a la concelebración ya iniciada (cf. IGMR, 206).

c) *Frecuencia de la celebración*

El c. 904 pide que los sacerdotes «celebren frecuentemente» el Sacrificio eucarístico, teniendo presente que en él se realiza continuamente la obra de la Redención; es más, siguiendo la doctrina conciliar (cf. PO, 13), incluso *recomienda encarecidamente su celebración diaria*, por el motivo mencionado, y porque, aunque la Misa no pueda tenerse con participación de otros fieles, «es una acción de

Cristo y de la Iglesia, con la cual cumplen los sacerdotes su principal ministerio» (cf. EDE, 31).

Ordinariamente no es lícito celebrar o concelebrar más de una vez al día la Eucaristía, excepto en los casos permitidos por el Derecho (cf. c. 905 § 1).

Las leyes litúrgicas permiten celebrar o concelebrar más de una Misa al día, siguiendo lo que en ellas se establece, en algunos casos: Navidad, Conmemoración de todos los fieles difuntos, Jueves Santo (Misa crismal y Misa vespertina *in Cena Domini*), Domingo de Resurrección (Vigilia Pascual y Misa del día de Pascua), y con motivo de ciertas concelebraciones de especial significación, que no impiden celebrar nuevamente para la utilidad de los fieles (cf. IGMR, 204).

No obstante, si hay escasez de sacerdotes, el Ordinario del lugar puede conceder que, con causa justa, los sacerdotes celebren dos veces al día y, si lo exige una necesidad pastoral, incluso tres los domingos y fiestas de precepto (cf. c. 905 § 2).

Por tanto, para que el Ordinario del lugar pueda conceder esta facultad (de modo general o solo para algunos sacerdotes, lugares o plazo), se requiere que haya escasez de sacerdotes disponibles (ya sea absoluta o relativa: en ese lugar o momento). Y para que los sacerdotes puedan utilizar esa facultad, es necesario que haya una causa justa (como la conveniencia de celebrar para un grupo de fieles); y cuando se trate de celebrar tres Misas en días de precepto, que concurra una necesidad pastoral (como el deber de atender varias parroquias).

En principio no es lícito celebrar rebasando los límites establecidos en el c. 905; salvo dispensa en un caso concreto, concedida ordinariamente por el Obispo diocesano (que no debe confundirse con *legislación particular*; vide VII, 5, c), o que se obtenga autorización de la Santa Sede.

Es ilustrativo saber que tales autorizaciones han concedido, como máximo, poder celebrar hasta una cuarta Misa el mismo día. Y es que las limitaciones del c. 905 § 2 tienen una importante razón de ser: conjugar la común atención pastoral con las desventajas que la multiplicación de celebraciones supone para el sacerdote, para la comunidad cristiana y para el decoro que reclama la celebración eucarística. Cuando la escasez de sacerdotes sea tan grave que no se consiga resolver satisfactoriamente el problema de otro modo, será de aplicación lo previsto por el c. 1248 § 2 (cf. CCDDS, *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbíteros*, 2.VI.1988).

d) *Intención y ofrendas dadas para la aplicación de la Misa*

Los sacerdotes tienen libertad para aplicar el Sacrificio eucarístico por cualquier persona viva o difunta (cf. c. 901); pero no pueden celebrar Misas exequiales en ciertos casos (cf. cc. 1184-1185; *vide* XXXII, 1, c).

Además, los domingos y fiestas de precepto están obligados a aplicar la Misa *pro populo sibi commisso*: el Obispo diocesano (cf. c. 388), los que se le equiparan (cf. c. 381 § 2), el administrador diocesano (cf. c. 429), el párroco (cf. c. 534), el administrador parroquial (cf. c. 540 § 1), y los sacerdotes que ejercen solidariamente la cura pastoral de parroquias, en el orden que ellos determinen (cf. c. 543 § 2,2.º).

Todo sacerdote que celebra o concelebra la Misa puede recibir una *ofrenda*, para que la aplique por una determinada intención; sabiendo que está recomendado encarecidamente a los sacerdotes que, aunque no reciban ofrendas, celebren Misa por las intenciones de los fieles, sobre todo de los más necesitados (cf. c. 945).

Dar *ofrendas* o *estipendios* para la celebración de la Misa (el CIC 83 ha sustituido el término clásico *stipendium* por *stips*, para evitar que suene a remuneración) es un uso tradicional aprobado por la Iglesia, cuyo origen parece relacionado con la costumbre de aportar dones durante el ofertorio. El legislador lo regula detalladamente (cf. cc. 945-958) porque, además de tratarse de un *uso saludable*, que contribuye al bien de la Iglesia, hace participar a los fieles de la solicitud por el sustento de sus ministros y actividades (cf. c. 946) e incluso puede fomentar la fe y la piedad, su ejercicio *entraña exigencias de justicia*, y la mínima apariencia de abuso podría desconcertar a los fieles y desvirtuar esta práctica.

Ordinariamente debe aplicarse *una Misa por cada intención* por la que se ha dado y aceptado una ofrenda, aunque sea pequeña (cf. cc. 948-949). El sacerdote que celebre más de una Misa el mismo día puede aplicarlas por las intenciones de quienes le han dado ofrendas, aunque quedándose sólo —salvo el día de Navidad— con la ofrenda correspondiente a una, y destinando lo demás a los fines determinados por su Ordinario (c. 951 § 1).

En cada diócesis está fijada la cuantía de la ofrenda (aunque es lícito recibir una ofrenda mayor, si el oferente la da espontáneamente, o menor: cf. c. 952). Este dato lo tendrá en cuenta el sacerdote, tanto para calcular las Misas que han de aplicarse, si el oferente no las concretó (cf. 950), como para saber la ofrenda con la que puede quedarse (cf. c. 951). Pero el sacerdote puede recibir también una retribución por un «título extrínseco» (viaje, etc.); y si *concelebra* una se-

gunda Misa el mismo día, no podrá recibir por ella ofrenda bajo ningún título (cf. c. 951 § 2).

La práctica de acumular ofrendas en *Misas pluriintencionales*, prohibida ordinariamente por el c. 948, ha sido regulada mediante un decreto de la Cong. para el Clero de 22.II.1991, aprobado específicamente por el Romano Pontífice —y por tanto con fuerza de ley (*vide* VI, 2, b)—, que dispone lo siguiente: *a*) no es lícito acumular ofrendas e intenciones en una Misa sin que los fieles lo sepan; *b*) si lo saben y aceptan libremente, se permite celebrar a lo sumo dos Misas por intenciones “colectivas” cada semana; y *c*) el celebrante se quedará únicamente con la cuantía de ofrenda fijada en su diócesis, y el resto lo entregará a su Ordinario.

Se comprende que haya surgido esta praxis por la dificultad para atender, en algunas parroquias, todas las peticiones de Misas de los fieles sin tener que rechazar muchas de ellas (cf. c. 953), a pesar de las posibilidades existentes de trasladar algunos de esos encargos a otros sacerdotes (cf. cc. 954-955). Por lo demás, el CIC prevé también, dentro de este capítulo, otras medidas (plazos, libros para anotar los encargos, vigilancia por parte del Ordinario, etc.) para garantizar el fiel cumplimiento de estos compromisos.

e) *Tiempo y lugar de la celebración*

Según el c. 931, la Eucaristía puede celebrarse y administrarse todos los días y a cualquier hora, con las excepciones que se establecen en las normas litúrgicas.

La Santa Misa no puede celebrarse el Viernes Santo, ni el Sábado Santo hasta la hora de la Vigilia Pascual. Y la sagrada comunión no puede recibirse el Viernes Santo, si no es dentro de los Oficios —salvo que se trate de enfermos, a quienes se puede llevar a cualquier hora—; ni el Sábado Santo antes de la Vigilia Pascual, salvo en forma de Viático.

La Misa debe celebrarse en un lugar sagrado, sobre un altar dedicado o bendecido; aunque en un caso particular, si lo exige la necesidad, puede celebrarse en otro lugar digno, sobre una mesa apropiada, y utilizando siempre el mantel y el corporal (cf. c. 932).

Diversas disposiciones extracodiciales indican algunos lugares que deben excluirse, como el comedor, el dormitorio, o la mesa destinada a comer. La habitación del enfermo, en cambio, no parece que esté descartada; pues se recomienda que el Viático se reciba dentro de la Misa. Por otro lado, el c. 933 señala las condiciones para poder celebrar en el templo de una Iglesia o comunidad eclesial no católica (*vide* XXIII, 8).

4. La sagrada comunión

a) Ministro de la sagrada comunión

«La eficacia salvífica del sacrificio se realiza plenamente cuando se comulga recibiendo el cuerpo y la sangre del Señor. De por sí, el sacrificio eucarístico se orienta a la íntima unión de nosotros, los fieles, con Cristo mediante la comunión» (EDE, 16).

Ministro ordinario de la comunión es el obispo, el presbítero y el diácono (cf. LG, 29); ministro extraordinario, el acólito instituido u otro fiel designado conforme al c. 230 § 3 (cf. c. 910).

La disciplina por la que un laico pueda actuar como ministro extraordinario de la sagrada comunión —sobre todo para administrarla a los enfermos y en asambleas litúrgicas particularmente numerosas— fue instaurada por la Instr. *Immensae caritatis* (29.I.1973) de la S. Cong. para la Disciplina de los Sacramentos, y actualmente se rige por los cc. 910 § 2 y 230 § 3. Para la aplicación correcta de estas normas, ha de tenerse en cuenta la interpretación auténtica del c. 910 § 2, y la Instr. interdicasterial *Ecclesiae de mysterio* (1997), que en su art. 8 explica el modo de ejercer este encargo «de suplencia y extraordinario».

El acólito instituido no necesita ninguna designación especial para actuar como ministro extraordinario de la comunión. Pero los demás fieles (varones o mujeres) deben ser delegados para esta función, habitualmente por el Obispo diocesano y utilizando la apropiada forma litúrgica de bendición, ya sea *ad actum*, *ad tempus* o de modo estable; aunque, en casos excepcionales e imprevistos, el sacerdote que preside la celebración puede conceder *ad actum* la autorización. Y todos ellos han de recibir la instrucción adecuada y deben ejercer esta función conforme a Derecho.

A tal fin, será oportuno que el Obispo diocesano dé normas particulares, en estrecha armonía con la legislación universal; y que se provea, entre otras cosas, a que esos fieles conozcan debidamente la doctrina eucarística, la índole de su servicio, las rúbricas que se deben observar y la disciplina acerca de la admisión para la comunión (cf. EdM, art. 8).

De acuerdo con el c. 230 § 3, siempre que haya ministros ordinarios que no estén impedidos de algún modo para distribuir la comunión eucarística, no es legítimo que los ministros extraordinarios —acólitos instituidos o fieles designados *ad hoc*— ejerzan esa función de suplencia.

Entre las prácticas que deben evitarse están: que los ministros extraordinarios ayuden habitualmente al celebrante a distribuir la comunión, aunque haya pocos comulgantes; que ejerzan esta función aunque haya concelebrantes o ministros ordinarios disponibles en la iglesia que podrían intervenir; o que tomen la comunión como si fueran concelebrantes.

b) *Derecho a recibir la sagrada comunión*

El c. 912, en conformidad con los cc. 213 y 843 § 1, establece que todo bautizado a quien el Derecho no se lo prohíba «puede y debe» ser admitido a la comunión eucarística.

La Eucaristía «exige que se celebre en *un contexto de integridad de los vínculos, incluso externos, de comunión*» (EDE, 38). De ahí que administrar la sagrada comunión a cristianos acatólicos solo sea legítimo en determinados supuestos (cf. c. 844; *vide* XXIII, 9, b); y que no deban ser admitidos a ella «los excomulgados y los que están en entredicho después de la imposición o declaración de la pena» (c. 915), ya que estas sanciones apartan jurídicamente de la comunión eclesial o prohíben recibir los sacramentos (*vide* XXXIV, 3, a). Tampoco pueden ser admitidos a la comunión «los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave» (c. 915).

Es el caso de los que conviven *more uxorio* (maritalmente) en *uniones libres*, de quienes se casan solo civilmente, o de los divorciados que se han vuelto a casar civilmente (cf. FC, 82-83). La CDF, en 1994, y más recientemente el Pont. Cons. para los Textos Legislativos, en su *Declaración* de 24.VI.2000, han intervenido para recordar esta disciplina y evitar desviaciones pastorales que inducen a error y confusión. La citada *Declaración*, tras señalar que la prohibición del c. 915 deriva de la ley divina y trasciende el ámbito de las leyes eclesiásticas positivas, detalla el modo correcto de interpretar la fórmula «los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave», de suyo clara. Cuando se da un *pecado grave*, entendido objetivamente (porque el ministro de la comunión no puede juzgar de su imputabilidad subjetiva), si esa situación objetiva *perdura en el tiempo*, sin que la voluntad del fiel le ponga fin, y es de carácter *manifiesto*, no se necesitan otros requisitos (actitud desafiante, advertencia previa, etc.), para que no pueda admitirse a esa persona a la sagrada comunión. Esta situación no se da en quienes, no pudiendo por serias razones (como la educación de los hijos) satisfacer la obligación de la separación, asumen el empeño de vivir en perfecta continencia (cf. FC, 84), y sobre la base de ese propósito han recibido el sacramento de la penitencia; pero al pasar esto oculto, y en cambio ser pública su condición civil, solo podrá dárseles la comunión poniendo todos los medios para evitar el escándalo (normalmente en privado o donde no sea pública su condición). Por lo demás, el sacerdote responsable de la comunidad es quien

debe discernir estos casos y dar las instrucciones convenientes a los ministros de la comunión, actuando siempre con la prudencia pastoral necesaria.

El c. 916 recoge el deber moral de no celebrar el Sacrificio eucarístico ni comulgar, si se tuviera conciencia de hallarse en pecado grave, «sin acudir antes a la confesión sacramental, a no ser que concurra un motivo grave y no haya oportunidad de confesarse; y en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes».

Este deber, fundado en el Derecho divino (cf. 1 Co 11, 27-29) y formulado por el Concilio de Trento, «estará siempre vigente en la Iglesia» (EDE, 36). Según la doctrina moral, «motivo grave» puede ser el peligro de muerte o el de infamia cierta (y grave), si no se celebra o comulga.

Se aconseja encarecidamente que los fieles reciban la comunión dentro de la celebración eucarística; pero cuando lo pidan con causa justa se les debe administrar fuera de la Misa, observando los ritos litúrgicos (cf. c. 918).

Esa «causa justa» puede ser la de no haber podido asistir a la Misa o recibir la comunión dentro de ella, y desear satisfacer la devoción, tan recomendada por la Iglesia, de comulgar diariamente.

Por otro lado, los fieles pueden participar en el Sacrificio eucarístico y recibir la sagrada comunión en cualquier rito católico (cf. c. 923), a diferencia del sacerdote celebrante, que ha de celebrar según su propio rito (cf. c. 846).

c) *La primera comunión de los niños, el precepto pascual y el Viático*

Un caso particular del derecho a la comunión (cf. c. 912) es el de la primera comunión de los niños. *Ordinariamente* se requieren dos condiciones para administrársela: que tengan «suficiente conocimiento» y que hayan recibido una «preparación cuidadosa», de modo que «puedan recibir el Cuerpo del Señor con fe y devoción». *En peligro de muerte*, sin embargo, basta con que sean capaces de distinguir el Cuerpo de Cristo del alimento común, y puedan recibir la comunión con reverencia (cf. c. 913).

Por analogía con la situación de los niños antes de alcanzar el suficiente desarrollo mental, esta disposición puede aplicarse, con la adecuada flexibilidad pastoral, a quienes padecen alguna deficiencia psíquica. Y nos parece —de acuerdo con la opinión de Herranz— que aun estando exentos de la obligación

de recibir el sacramento, en atención al particular amor de Cristo por los enfermos, se les podría administrar la sagrada comunión si cumplieran el mínimo que se exige a los niños en peligro de muerte.

El deber de preparar a los niños que han llegado al uso de razón para que puedan recibir la Eucaristía «cuanto antes, previa confesión sacramental», recae en primer lugar en los padres o en quienes hacen sus veces, y en el párroco. Y a éste le corresponde también «vigilar para que no reciban la santísima Eucaristía los niños que aún no han llegado al uso de razón, o a los que no juzgue suficientemente dispuestos» (c. 914).

El c. 914 no establece ninguna edad concreta, aunque se tendrá en cuenta que a los siete años «se presume» que el niño tiene uso de razón (cf. c. 97 § 2). La exigencia de la previa confesión sacramental — que urgía ya S. Pío X en el Decr. *Quam singulari* (8.VIII.1910)— tiende a asegurar la preparación para recibir la Eucaristía y, junto con la gracia que confiere, tiene una finalidad formativa y pastoral: pretende inculcar en los niños el justo sentido del pecado, incluso del venial, así como la reverencia debida a este sacramento, y la necesidad del conocimiento propio y de pedir perdón a Dios.

La obligación que tienen los fieles, por Derecho divino, de recibir la Eucaristía (cf. Jn 6, 54) se concreta canónicamente en el *precepto pascual* — que afecta a quienes han recibido ya la primera comunión (cf. c. 920)— y en las exigencias sobre el Viático, cuya recepción constituye también un derecho.

En peligro de muerte, cualquiera que sea su causa, todo fiel está obligado a recibir la Eucaristía como Viático. Pero el CIC sólo urge el deber de administrar éste — que alcanza también a los familiares —, sin retrasarlo demasiado, y los correspondientes deberes de los que ejercen cura de almas; y recomienda además administrar la comunión varias veces, en días distintos, mientras dure el peligro de muerte (cf. cc. 921-922).

d) *El ayuno eucarístico y la facultad de comulgar dos veces al día*

Como norma general, los fieles han de abstenerse de tomar cualquier alimento y bebida al menos desde una hora antes de la comunión, a excepción del agua y de las medicinas. Sin embargo, el sacerdote que celebre más de una Misa el mismo día (cf. c. 905) puede tomar algo antes de la segunda o tercera, aunque no medie el tiempo de una hora. Y las personas de edad avanzada o enfermas, y asimismo quienes las cuidan, pueden recibir la Eucaristía aunque hayan tomado algo durante ese tiempo (cf. c. 919).

No obstante, es lógico que estas excepciones se hagan compatibles con la piedad y reverencia al sacramento que inspira la norma general; y es aconsejable que los fieles se preparen con un cierto tiempo de recogimiento y oración.

Con anterioridad al Vaticano II los fieles podían comulgar una sola vez al día, salvo peligro de muerte, o con objeto de evitar una profanación. Pero la recomendación conciliar de comulgar del mismo Sacrificio, para tener una «participación más perfecta en la Misa» (SC, 55; cf. EDE, 16), propició la modificación posterior de esta disciplina. De acuerdo con el c. 917, quien haya recibido la Eucaristía puede recibirla una vez más el mismo día si lo hace dentro de la celebración eucarística en la que participa, y quedando a salvo la posibilidad de recibirla después como Viático.

e) *La comunión bajo las dos especies*

En la liturgia latina, lo habitual es que la sagrada comunión se administre «bajo la sola especie del pan»; aunque también puede administrarse, «de acuerdo con las leyes litúrgicas, bajo las dos especies»; y «en caso de necesidad, bajo la sola especie del vino» (c. 925).

La comunión bajo las dos especies, «manteniendo firmes los principios dogmáticos del Concilio de Trento» (Sess. XXI, cap. 1-3), fue permitida por el Vaticano II en determinados casos (cf. SC, 55), que se fueron ampliando posteriormente, hasta las leyes litúrgicas vigentes, que han simplificado esta disciplina (cf. IGMR, 281-287).

Esta forma de comunión, necesaria para el sacerdote celebrante, es la habitual en los ritos orientales, y «tiene una expresión más plena por razón del signo» (cf. IGMR, 281). Pero «la comunión bajo la sola especie de pan ya hace que se reciba todo el fruto de gracia propio de la Eucaristía»; y por razones pastorales «se ha establecido legítimamente como la más habitual en el rito latino» (CCE, 1390). Las actuales leyes litúrgicas permiten la comunión bajo las dos especies, además de en aquellos casos previstos en los libros rituales (p. ej., en la celebración del matrimonio) y en otros supuestos concretos (como el de los sacerdotes que no pueden celebrar), en los casos previstos por las normas que dé el Obispo diocesano (cf. IGMR, 283). En cuanto al modo de realizarla, se prevén solo dos formas: bebiendo directamente del cáliz o por intinción (cf. IGMR, 284-287). Y no es lícito que los comulgantes tomen el cáliz o la sagrada forma directamente del altar, ni que se lo pasen de uno a otro (cf. IGMR, 160).

5. *Reserva y veneración de la Santísima Eucaristía*

El culto que se da a la Eucaristía fuera de la Misa está estrechamente unido a la celebración del Sacrificio eucarístico, y «es de un valor inestimable en la vida de la Iglesia (...). Corresponde a los Pastores animar, incluso con el testimonio personal, el culto eucarístico, particularmente la exposición del Santísimo Sacramento y la adoración de Cristo presente bajo las especies eucarísticas» (EDE, 25).

El cap. II del título sobre la Eucaristía (cc. 934-944) se ocupa de esta materia, y comienza tratando de los lugares (iglesias, oratorios, etc.) en los que debe o puede estar reservado el Santísimo, y de los cuidados que deben adoptarse (disposición del tabernáculo o sagrario, custodia y renovación de las Hostias consagradas, etc.). Esta reserva de la Eucaristía «en un sitio dignísimo, con el máximo honor en las iglesias, conforme a las leyes litúrgicas» (Pablo VI, Enc. *Mysterium fidei*, 3.IX.1965, n. 67), tiene por objeto poder administrar la comunión a los enfermos (y fuera de la Misa) y posibilitar que los fieles puedan dar culto y hacer oración ante el Santísimo Sacramento (cf. c. 937).

El CIC 83 concede mayores facultades y facilidades en todo lo referente a la exposición y bendición con el Santísimo, para favorecer el culto eucarístico.

La exposición puede hacerse en cualquier iglesia u oratorio en que esté permitido tener reservada la Eucaristía, cumpliendo las leyes litúrgicas (*Rituale Romanum. De sacra Communionem et de cultu mysterii Eucharistici extra missam*, 1974; cf. c. 941).

Ministro de la exposición del Santísimo y de la bendición eucarística son el sacerdote y el diácono. Pero *en circunstancias peculiares*, pueden hacer la exposición y reserva del Santísimo, *sin bendición*, el acólito instituido, otro ministro extraordinario de la comunión u otra persona encargada por el Ordinario del lugar, observando las normas dictadas por el Obispo diocesano (cf. c. 943).

Finalmente, el c. 944 se refiere a las *procesiones eucarísticas*, sobre todo en la Solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo.

CAPÍTULO XXVII

LOS SACRAMENTOS DE LA CURACIÓN

1. *El sacramento de la penitencia y de la reconciliación. Estructura fundamental y efectos*

Cristo quiso que su Iglesia, con la fuerza del Espíritu Santo, continuase su obra de curación y de salvación incluso en sus propios miembros, mediante los sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos (cf. CCE, 1421).

La vida nueva recibida por los sacramentos de la iniciación cristiana no suprime la fragilidad y la debilidad de la naturaleza humana, ni exige al cristiano de la lucha por la conversión, ayudado por la gracia, para procurar la santidad. Esta *segunda conversión* es una tarea ininterrumpida para toda la Iglesia, que «recibe en su propio seno a los pecadores» y que, siendo «santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG, 8). Y uno de los auxilios divinos con los que cuenta para lograrla es el *sacramento de la penitencia* (cf. CCE, 1426-1428), cuyos elementos y efectos principales aparecen sintetizados en el c. 959, que introduce el correspondiente título codicial.

La disciplina y la celebración del sacramento de la penitencia han experimentado un desarrollo a lo largo de los siglos, pero manteniendo siempre la misma *estructura fundamental*, que comprende dos elementos igualmente esenciales: los actos del sujeto que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber: *contri-ción, confesión y satisfacción*; y la actuación del ministro —solamente el sacerdote (obispo o presbítero)— que, ejerciendo el *poder de las llaves* de la Iglesia (cf. Mt 18, 18; Jn 20, 22-23), imparte la *absolución* (cf. Conc. de Trento, Sess. XIV, *Doctrina de sacramento paenitentiae*: DS, 1673, 1704; CCE, 1448-1449, 1491).

La fórmula de absolución vigente en el rito latino, con los gestos que la acompañan, se encuentra en el *Ritual de la Penitencia* de 1973; y su parte esencial

son las palabras: «yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

El sacramento de la penitencia está configurado, según la concepción tradicional más antigua, como una especie de *acto judicial* que «se desarrolla ante un tribunal de misericordia, más que de estrecha y rigurosa justicia, de modo que no es comparable sino por analogía con los tribunales humanos». Pero la conciencia de la Iglesia descubre además en su significación «un carácter terapéutico o medicinal» (RP, 31). Todo el signo sacramental está penetrado de esta doble índole *judicial* —en el sentido indicado— y *medicinal*: los actos del penitente, la intervención del ministro, el cumplimiento de la penitencia, e incluso la exigencia divina de la confesión individual e íntegra de los pecados (*vide infra*: 2; 4, a).

«Tribunal de misericordia o lugar de curación espiritual; bajo ambos aspectos el Sacramento exige un conocimiento de lo íntimo del pecador para poder juzgarlo y absolver, para asistirlo y curarlo. Y precisamente por esto el Sacramento implica, por parte del penitente, la acusación sincera y completa de los pecados, que tiene por tanto una razón de ser inspirada no sólo por objetivos ascéticos (como el ejercicio de la humildad y de la mortificación), sino inherente a la naturaleza misma del Sacramento» (RP, 31).

El perdón de los pecados implica la *reconciliación con Dios*, que es el fin y el *efecto* de este sacramento, por la que el penitente recupera la gracia; pero los fieles obtienen al mismo tiempo, como consecuencia, la *reconciliación con la Iglesia*, a la que hirieron con sus pecados (cf. LG, 11; CCE, 1462; RP, 31).

Si el pecado menoscaba o rompe la comunión fraterna, este sacramento la repara o restaura; y tiene también un efecto vivificante sobre la vida de la Iglesia (cf. CCE, 1469). Este aspecto eclesial de la penitencia, destacado por el Vaticano II, se manifiesta en su celebración, especialmente en el *rito B* (*vide infra*: 4, a). Por lo demás, son también efectos del sacramento de la penitencia: «la remisión de la *pena eterna* contraída por los pecados mortales; la remisión, al menos en parte, de las *penas temporales*, consecuencia del pecado; la paz y la serenidad de la conciencia, y el consuelo espiritual; el acrecentamiento de las fuerzas espirituales para el combate cristiano» (CCE, 1496).

2. Sujeto del sacramento y actos del penitente

«Cristo instituyó el sacramento de la penitencia a favor de todos los miembros pecadores de su Iglesia, ante todo para los que, después del Bautismo, hayan caído en el pecado grave y así hayan

perdido la gracia bautismal y lesionado la comunión eclesial» (CCE, 1446). Este sacramento está destinado, efectivamente, a todos los fieles, que no dejan de estar necesitados de la misericordia de Dios (cf. 1 Jn 1, 8), y a quienes la confesión habitual de los pecados veniales «ayuda a formar la conciencia, a luchar contra las malas inclinaciones, a dejarse curar por Cristo, a progresar en la vida del Espíritu» (CCE, 1458).

El recurso al sacramento de la penitencia, en efecto, «no puede reducirse a la sola hipótesis del pecado grave: aparte las consideraciones de orden dogmático que se podrían hacer a este respecto, recordemos que la confesión renovada periódicamente, llamada “de devoción”, siempre ha acompañado en la Iglesia el camino de la santidad» (Juan Pablo II, *Discurso*, 30.I.1981). De ahí la recomendación de recibir frecuentemente este sacramento (cf. RP, 32; CCEO, c. 719).

Entre los actos que ha de poner el penitente «para recibir el saludable remedio del sacramento de la penitencia», aparece en primer lugar la *contrición* o rechazo de los pecados cometidos, que *incluye el propósito de enmienda* y conviene preparar mediante un examen de conciencia (cf. c. 987; CCE, 1451-1454).

El arrepentimiento o contrición es siempre un don de Dios y ha de estar inspirado en motivos que proceden de la fe (cf. CCE, 1492). Debe distinguirse: a) la *contrición perfecta*, que brota por amor de caridad hacia Dios, obtiene el perdón incluso de los pecados mortales y comprende el propósito de recurrir tan pronto sea posible a la confesión sacramental (como está prescrito, salvo causa grave, antes de comulgar: *vide* XXVI, 4, b); y b) la *atrición* o contrición imperfecta, que nace de la consideración de la fealdad del pecado o del temor a la condenación eterna y a las demás penas que amenazan al pecador, y no alcanza por sí misma el perdón de los pecados graves, aunque sí dispone a obtenerlo en el sacramento de la penitencia (cf. *De paenit.*: DS, 1678, 1705).

La *confesión*, o manifestación de los pecados al confesor, constituye una parte esencial del sacramento, y debe ser *íntegra*; lo cual exige confesar «según su especie y número todos los pecados graves cometidos después del bautismo y aún no perdonados directamente por la potestad de las llaves de la Iglesia ni acusados en confesión individual, de los cuales tenga conciencia después de un examen diligente» (cf. c. 988 § 1). Para la integridad de la confesión no es necesario, en cambio, confesar también los pecados veniales, aunque se recomienda a los fieles (cf. c. 988 § 2; cf. CCE, 1455-1458; *De paenit.*: DS, 1679-1683, 1707).

La *integridad* que reclama la confesión no es *material* (que exigiría manifestar absolutamente todos los pecados graves aún no confesados), sino *formal* (acusa-

ción de todos los pecados graves que, en ese momento y atendidas las circunstancias, se pueden y deben confesar). En este sentido, la integridad *material* de la confesión está excusada en caso de *imposibilidad física*, por alguna situación que la impide materialmente (p. ej., imposibilidad de hablar, enfermedad extrema, falta de tiempo ante un peligro grave inminente, ignorancia u olvido inculpables después de un examen diligente, etc.), o de *imposibilidad moral* (p. ej., peligro de escándalo para el penitente o el confesor, grandes escrúpulos de conciencia, peligro de infamia extrínseca a la confesión). Pero la obligación de confesar los pecados que no fue posible manifestar renace cuando desaparece la circunstancia que causó esa imposibilidad (*vide infra*: 4, b).

El tercer acto del penitente es la *satisfacción*: tener el propósito sincero de realizar la reparación (p. ej., restituir las cosas robadas, restablecer la reputación del que ha calumniado, etc.) y las obras de penitencia (oración, privaciones voluntarias, obras de misericordia, etc.) determinadas por el confesor, para remediar a través de ellas todos los desórdenes que el pecado causó y recobrar la plena salud espiritual (cf. CCE, 1459-1460, 1491).

3. *El ministro del sacramento de la penitencia*

a) *Potestad de orden y facultad de oír confesiones*

«Solo el sacerdote es ministro del sacramento de la penitencia» (c. 965). Únicamente un obispo o un presbítero pueden perdonar los pecados en nombre y en la persona de Cristo; si bien «los presbíteros, en el ejercicio de su ministerio, actúan en comunión con el Obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial» (PO, 9; cf. LG, 26).

Pero para absolver *válidamente* es necesario que el sacerdote tenga, además de la potestad de orden, «facultad de ejercerla sobre los fieles a los que da la absolución» (c. 966 § 1; *vide* XIII, 2; XIV, 6).

Al utilizar el término «facultad», en lugar de «jurisdicción» —como hacía el Código anterior—, el CIC 83 quiere significar que la absolución sacramental no es encuadrable entre los actos de la potestad de régimen. La necesidad de esta facultad puede justificarse por varias razones: a) por la *naturaleza misma del sacramento*, que fue instituido «a modo de juicio» y exige «que la sentencia sea impartida sobre los súbditos, no sobre otros» (*De paenit.*: DS, 1686), lo que se verifica cuando quien tiene jurisdicción sobre el sujeto atribuye esa facultad al ministro; b) por su *carácter eclesial*, que produce la reconciliación con Dios e, inseparablemente, con la Iglesia (cf. CCE, 1445), y exige que el sacerdote tenga el reconocimiento de ésta —que la ordenación no asegura permanentemente—

para actuar en su nombre; y c) por su *carácter pastoral*, que obliga a la Iglesia a ofrecer a los fieles, que abren su alma en este sacramento, un pastor en el que puedan confiar (Manzanares se refiere a este punto como «dimensión antropológica»). Se entiende así que la facultad para confesar sólo deba concederse cuando conste la idoneidad de los presbíteros, mediante un examen o de otro modo (cf. c. 970); que habitualmente deba darse por escrito (cf. c. 973); y las demás cautelas y disposiciones que regulan la adquisición o pérdida de esta facultad (cc. 967-975).

b) *Adquisición, extensión y pérdida de la facultad para confesar*

La facultad de recibir confesiones puede adquirirse de dos modos: en virtud del propio Derecho (*ipso iure*), o por concesión especial de la autoridad competente (cf. c. 966 § 2).

Además del *Romano Pontífice* (al que el Derecho divino atribuye esta facultad por su oficio primacial), tienen *ipso iure* la facultad de recibir confesiones de los fieles en todo el mundo los *cardenales*; y asimismo los *obispos*, que la ejercitan también lícitamente en cualquier sitio, mientras el Obispo diocesano no se oponga en un caso concreto (cf. c. 967 § 1).

Tienen también *ipso iure* esta facultad, por razón de su oficio (*vi officii*) y en el ámbito de su jurisdicción: a) *respecto a cualesquiera fieles*, el Ordinario del lugar, el canónigo penitenciario, el párroco, aquellos que ocupan su lugar (cf. c. 968 § 1) y sus equiparados, en particular el capellán (cf. c. 566; SMC, VII); y b) *respecto a sus súbditos o a aquellos que moran día y noche en sus casas*, los superiores de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica clerical de Derecho pontificio que, según sus constituciones, están dotados de potestad ejecutiva de régimen (sin embargo, estos superiores no deben oír confesiones de sus súbditos si ellos no lo piden espontáneamente: cf. c. 968 § 2).

En cuanto a la *concesión especial*, cualquier presbítero puede recibir esta facultad: a) *del Ordinario del lugar* de incardinación o del domicilio (cf. c. 967 § 2), para ejercerla *sobre cualesquiera fieles*; aunque los presbíteros que son miembros de un instituto religioso no deben usarla sin licencia, al menos presunta, de su superior (cf. c. 969 § 1); o b) *del superior* del que habla el c. 968 § 2, para ejercerla *sobre sus súbditos y aquellos otros que moren día y noche en la casa* (cf. c. 969 § 2).

Es importante saber que la facultad para confesar *se extiende* por el propio Derecho del modo siguiente: *a)* quienes la tienen *respecto a cualesquiera fieles* por razón de su oficio, por concesión del Ordinario del lugar de incardinación o del Ordinario del lugar donde tienen su domicilio, pueden ejercerla en cualquier parte, a no ser que el Ordinario de algún lugar se opusiera en un caso concreto, quedando en pie lo que prescribe el c. 974 §§ 2-3 sobre la revocación de esa facultad (cf. c. 967 § 2); y *b)* quienes la tienen en virtud de los cc. 968 § 2 y 969 § 2, pueden ejercer esa misma facultad *respecto a todos los miembros de ese instituto religioso o sociedad de vida apostólica, y sobre cuantos moran día y noche en sus casas; y la usan también lícitamente, a no ser que un superior mayor se oponga en un caso concreto respecto a sus propios súbditos* (cf. c. 967 § 3).

No obstante, quien tiene facultades otorgadas por su Ordinario del lugar de incardinación, si cambia de domicilio de modo estable, es lógico que pida las facultades al Ordinario del lugar del domicilio, o al menos que ponga en su conocimiento que las posee.

El CIC 83 ha simplificado notablemente (en relación con el Código anterior) la regulación de toda esta materia, en la que han de tenerse también en cuenta el c. 144, sobre la *suplencia de potestad* (vide XIV, 7), y el c. 976. De acuerdo con este último, todo sacerdote —también el excomulgado (cf. c. 1335) o que haya perdido la condición jurídica clerical (cf. c. 292)— puede absolver válida y lícitamente a cualquier penitente que esté en *peligro de muerte* de cualquier censura y pecado, aunque esté presente otro sacerdote aprobado. La razón de ambas excepciones disciplinares es evitar cualquier traba canónica para facilitar la salvación de las almas.

Finalmente, en conexión con el modo de adquirirla, dicha facultad cesa por pérdida del oficio (si se tenía *vi officii*), por la excardinación o cambio de domicilio (si se tenía por concesión del respectivo Ordinario del lugar); o por revocación expresa del Ordinario del lugar o del superior competente, si hubiera una causa grave (cf. cc. 974-975).

4. Celebración y ejercicio del ministerio de la reconciliación

a) *Forma ordinaria de celebrar el sacramento. Actitud y deberes del confesor*

La confesión individual e íntegra, con absolución individual, es la *única forma ordinaria* de celebrar el sacramento de la penitencia (cf. c. 960; *vide infra*: 4, b). La celebración ordinaria puede seguir el *rito A*, para reconciliar a un solo penitente, o el *rito B*, para reconciliar a varios penitentes mediante la confesión y absolución individual de cada uno, a la que preceden y siguen unos actos comunitarios.

En relación con ello, ha enseñado Juan Pablo II: «El vínculo entre confesión y perdón, ya inscrito en la naturaleza de las cosas, pertenece a lo esencial del sacramento», por lo cual, «la confesión personal es una exigencia de orden dogmático» (*Alocución*, 1.IV.1982). Y en el M.p. *Misericordia Dei* (7.IV.2002) explica que la Iglesia ha visto siempre un nexo esencial entre el juicio confiado a los sacerdotes en este sacramento y la necesidad de que los penitentes manifiesten sus pecados (cf. Conc. de Florencia, *Decr. pro Armeniis*: DS, 1323; *De paenit.*: DS, 1679). Para poder discernir las disposiciones de los fieles, en orden a la absolución y a la imposición de la penitencia oportuna, hace falta que éstos confiesen sus pecados; hasta el punto de que la confesión completa de los pecados graves es, por institución divina, parte constitutiva del sacramento (cf. *De paenit.*: DS, 1707; c. 988 § 1), por lo que su obligatoriedad no puede ser dispensada ni depender del libre juicio de los pastores, y permanece íntegra incluso cuando la imposibilidad excusa momentáneamente de ella (*vide supra*: 2).

Al oír confesiones, el sacerdote ha de tener presente «que hace las veces de juez y de médico, y que ha sido constituido por Dios ministro de justicia y a la vez de misericordia divina, para que provea al honor de Dios y a la salud de las almas» (c. 978 § 1). Y, como ministro de Dios y de la Iglesia, que le ha facultado para ello, «debe atenerse fielmente a la doctrina del Magisterio y a las normas dictadas por la autoridad competente» (c. 978 § 2); del mismo modo que un juez juzga con arreglo a la norma objetiva, evitando la arbitrariedad.

La función de *juez* y de *médico* que el confesor realiza en el nombre de Cristo (cf. MD, *preámbulo*), y la necesaria integridad de la confesión, exigirán en ocasiones que el confesor interrogue sobre el número, especie y circunstancias del pecado, si el penitente no los manifiesta espontáneamente; pero deberá hacerlo «con prudencia y discreción, atendiendo a la condición y edad del penitente; y ha de abstenerse de preguntar sobre el nombre del cómplice» (c. 979). A este

respecto, no han perdido vigor las *Normae quaedam* del Santo Oficio (1943) sobre el modo de interrogar a los penitentes en materia de castidad. El *Vademécum para los confesores* (1997), del Pontificio Consejo para la Familia, recoge también otros valiosos criterios para el confesor, como el de recordarle que «tiene obligación de advertir a los penitentes sobre las transgresiones de la ley de Dios graves en sí mismas, y procurar que deseen la absolución y el perdón del Señor con el propósito de replantear y corregir su conducta».

Si el confesor no duda de la buena disposición del penitente, no debe negarse ni retrasarse la absolución (cf. c. 980); y ha de imponerse una satisfacción saludable y conveniente, según los pecados y la condición del penitente, que éste tiene la obligación de cumplir (cf. c. 981).

Si el penitente, a pesar de acudir libremente al sacramento, diera muestras claras de no estar bien dispuesto, o el ministro tuviera dudas serias sobre ello, debería negarse o retrasarse la absolución. Pero la ayuda pastoral del confesor, para suscitar las debidas disposiciones, hará que este peligro sea más remoto.

b) *El supuesto excepcional de las absoluciones colectivas*

La confesión individual e íntegra con absolución individual, además de ser la forma ordinaria de celebrar el sacramento de la penitencia, constituye «el único modo ordinario por el que un fiel consciente de estar en pecado grave se reconcilia con Dios y con la Iglesia; solo la imposibilidad física o moral excusa de esa confesión, en cuyo caso la reconciliación se puede tener también por otros medios» (c. 960). Pero ninguno de esos otros medios suprime la exigencia divina de la confesión individual (*vide supra*: 2; 4, a).

En efecto, esa exigencia no se suprime en el caso del c. 916, ni en otras excepciones, como la unción de enfermos a un fiel *sensibus destitutus* (*vide infra*: 7), o la absolución a personas imposibilitadas física o moralmente para hacer una confesión íntegra. Todos los penitentes así absueltos, en cuanto salen de la situación que les excusó, están obligados a confesar todos los pecados graves cometidos después del bautismo de los que no pudieron acusarse en confesión individual, y de los cuales tengan conciencia después de un examen diligente (cf. c. 988 § 1; *vide supra*: 2).

Las absoluciones colectivas (*rito C* del Ritual) son un medio extraordinario más en el que, por circunstancias excusantes, solo *se suspende* la exigencia de la confesión individual e íntegra hasta el momento en que pueda hacerse.

La disciplina sobre las absoluciones colectivas tiene su origen en unas normas de carácter excepcional que dio la Santa Sede con motivo de las dos gue-

rras mundiales. En esas normas se inspiró el Ritual de 1973, que con frecuencia fue incorrectamente interpretado y aplicado. Las intervenciones posteriores del Magisterio pontificio —en especial de Juan Pablo II— perfilaron las bases en las que se apoyan los cc. 961-963, que regulan esta disciplina; y el M.p. *Misericordia Dei* ha vuelto a recordar todo ello, precisando algunos aspectos de las normas vigentes, «dado que en algunas regiones se observa la tendencia al abandono de la confesión personal, junto con el recurso abusivo a la “absolución general” o “colectiva”, de tal modo que ésta no aparece como medio extraordinario en situaciones completamente excepcionales».

Según el c. 961, los casos en que el confesor puede administrar una absolución colectiva se reducen a dos: *a)* cuando amenace un *peligro de muerte*, y el sacerdote o los sacerdotes no tengan tiempo para oír la confesión de cada penitente (han de concurrir las dos condiciones); y *b)* cuando haya una *necesidad grave*; es decir, cuando, teniendo en cuenta el número de penitentes, no haya bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada uno dentro de un tiempo razonable, *de manera que los penitentes, sin culpa por su parte, se verían privados durante notable tiempo de la gracia sacramental o de la sagrada comunión*. Pero no se considera suficiente necesidad cuando no se puede disponer de confesores a causa solo de una gran concurrencia de penitentes, como puede suceder en una gran fiesta o peregrinación.

El caso de *necesidad grave* —como explica MD, 4— se refiere a situaciones objetivamente *excepcionales*, como las que pueden producirse en territorios de misión o en comunidades de fieles aisladas (por circunstancias bélicas, meteorológicas, u otras parecidas), a las que el sacerdote sólo puede llegar una o pocas veces al año. Y en este caso también son inseparables las dos condiciones requeridas: *a)* escasez de confesores para poder dedicar a cada penitente un *tiempo razonable*, es decir, el necesario para administrar válida y lícitamente el sacramento, «sin que sea relevante a este respecto un coloquio pastoral más prolongado, que puede ser pospuesto a circunstancias más favorables»; y *b)* que los penitentes, de otro modo, se vieran privados sin culpa suya, por un *notable tiempo* (si no hay un peligro inminente de muerte, no sería prudencial considerar *notable* un plazo inferior a un mes), de la gracia sacramental. Por eso, una gran concurrencia de penitentes (en una fiesta solemne o peregrinación, o por turismo u otras razones parecidas, debidas a la creciente movilidad de las personas) no constituye, de por sí, suficiente necesidad.

Respecto al supuesto de *necesidad grave*, corresponde al Obispo diocesano —no al confesor— juzgar si se dan las condiciones requeridas; y él mismo, teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la conferencia episcopal, podrá

determinar los casos en los que se verifica esa necesidad (cf. c. 961 § 2; MD, 5).

Por otra parte, para recibir válidamente una absolución colectiva, se requiere que el fiel no sólo esté *debidamente dispuesto* (condición de la que no puede tenerse la misma garantía que en la confesión individual), sino que tenga el *propósito de hacer a su debido tiempo confesión individual de todos los pecados graves* que no pudo confesar en esas circunstancias. Por eso, en la medida de lo posible, ha de instruirse a los fieles sobre estos requisitos de validez; y antes de la absolución general, incluso en peligro de muerte, si hay tiempo, se les exhortará a que cada uno haga un acto de contrición (cf. c. 962).

Puesto que la exigencia divina de la confesión íntegra y personal queda solo suspendida circunstancialmente (cf. c. 989; *vide supra*: 2; 4, a), «aquel a quien se le perdonan pecados graves con una absolución general, debe acercarse a la confesión individual lo antes posible, en cuanto tenga ocasión, antes de recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa» (c. 963).

c) Lugar y sede de la celebración

«El lugar propio para oír confesiones es una iglesia u oratorio» (c. 964 § 1). Pero este *lugar propio*, que contribuye a resaltar el carácter sagrado del sacramento, no es exclusivo; y razones pastorales pueden justificar su celebración en otros lugares (cf. MD, 9).

Por lo que respecta a la *sede de la celebración*, las conferencias episcopales han de dictar normas, asegurando en todo caso que existan siempre, *en lugar patente, confesonarios provistos de rejilla* entre el penitente y el confesor, y que puedan utilizar libremente los fieles que lo deseen (cf. c. 964 § 2).

Una interpretación auténtica del c. 964 aclaró que también los confesores, por causa justa y excluido el caso de necesidad, pueden decidir legítimamente utilizar dicho confesonario, aunque el penitente pida lo contrario. Como explica Rincón-Pérez, el uso conforme a Derecho de estos confesonarios con rejilla fija, a la que Pablo VI llamó *diafragma protector*, cumple estas importantes funciones: salvaguardar la necesaria discreción; garantizar el derecho de los fieles a confesarse sin revelar su identidad personal; facilitar la comprensión del carácter sacramental del acto; y tutelar el derecho de cada fiel (confesor y penitente) a defender su integridad y su honra de cualquier peligro o sospecha.

El c. 964 § 3 prescribe, por último, que no se oigan confesiones fuera del confesonario «si no es por causa justa».

A diferencia del CIC 17 (c. 910 § 1), la norma vigente no hace distinción entre varón y mujer, ni pide especiales cautelas para confesar a éstas fuera del confesonario. Sin embargo, siempre que confesar de ese modo pueda comprometer la obligación de alejar las ocasiones de pecado, de evitar el escándalo y de proceder ejemplarmente, la prudencia moral y pastoral exigirá un motivo más serio.

d) *Deber y derecho de recibir el sacramento*

Es un deber moral del cristiano recibir el sacramento del perdón cuantas veces sea necesario para obtener la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Pero el CIC solo urge esta obligación: *a)* antes de celebrar la Misa o de recibir la comunión, si se tiene conciencia de pecado grave (cf. c. 916; *vide* XXVI, 4, b); y *b)* a los fieles que han llegado al uso de razón, concretando el deber de confesar fielmente los pecados graves al menos una vez al año (cf. c. 989; CCE, 2042).

El CCEO señala incluso que cualquier fiel que sea consciente de estar en pecado grave «debe recibir cuanto antes el sacramento de la penitencia» (c. 719).

El derecho de los fieles a ser oídos en confesión, contenido implícitamente en el c. 213 (*vide* IX, 3, e), no se encuentra formalizado en el CIC; pero sí la correlativa obligación de los *pastores con cura de almas*, que deben organizar la atención pastoral facilitando todo lo posible la confesión de los fieles; así como el correlativo deber —no solo por caridad, sino también por justicia— de *cualquier confesor*, en caso de necesidad, y de *cualquier sacerdote*, en peligro de muerte, de oír las confesiones de los fieles (cf. c. 986).

En relación con esta norma, Juan Pablo II ha subrayado que los sacerdotes que tienen la facultad de administrar el sacramento han de mostrarse siempre y totalmente dispuestos a ejercer este ministerio cada vez que los fieles se lo pidan razonablemente (cf. PO, 13). «La falta de disponibilidad para acoger a las ovejas descarriadas, e incluso para ir en su busca y poder devolverlas al redil, sería un signo doloroso de falta de sentido pastoral en quien, por la ordenación sacerdotal, tiene que llevar en sí la imagen del Buen Pastor». Y como un modo concreto de facilitar la confesión de los fieles, particularmente «se recomienda la presencia visible de los confesores en los lugares de culto durante los horarios previstos, la adecuación de estos horarios a la situación real de los penitentes, y la especial disponibilidad para confesar antes de las Misas y también para atender a las necesidades de los fieles durante la celebración de la Santa Misa, si hay otros sacerdotes disponibles» (MD, 1 y 2).

En cuanto a la elección del ministro, «todo fiel tiene derecho a confesarse con el confesor legítimamente aprobado que prefiera, aunque sea de otro rito» (c. 991).

Sin menoscabo de este derecho, y para facilitar su ejercicio, la ley establece ulteriores determinaciones en relación con los seminaristas (c. 240) y con los religiosos (c. 630). Pero, aunque pueda haber algún *deber moral* de acudir a un determinado confesor, por diversos factores, la *libertad canónica* para elegir confesor es máxima (Rincón-Pérez).

Y, ya dentro de la confesión, puede decirse que el fiel tiene derecho a ser absuelto si está bien dispuesto; aunque el CIC sólo recoge el correlativo deber del confesor (cf. c. 980; *vide supra*: 4, a), que es quien debe comprobar la buena disposición del penitente.

5. El sigilo sacramental y la tutela de la santidad del sacramento

El *sigilo sacramental* — así se denomina el específico secreto que debe guardar el confesor —, es *absolutamente inviolable*, y se extiende a todo lo que el penitente declara como pecado en orden a obtener la absolución (con independencia de que la reciba o no, por el motivo que sea). No obstante, el confesor ha de guardar también la mayor *reserva* sobre las demás materias tratadas en confesión, para no hacer odioso el sacramento.

La gravísima obligación del sigilo está fundada en el Derecho divino: en el derecho del fiel a la buena fama y a la intimidad (cf. c. 220; *vide IX*, 3, 1), en el deber natural del secreto, y, de modo especial, en la naturaleza y santidad del sacramento, en el que el confesor no actúa a título personal, sino en el nombre de Cristo, de modo que todo lo que el penitente le manifiesta para ser absuelto es algo cuyo conocimiento pertenece a Dios.

La inviolabilidad del sigilo vivida siempre en la Iglesia — que es *absoluta* y *permanente* — prohíbe que el confesor descubra al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo (cf. c. 983 § 1), ni siquiera el peligro de muerte. Si el confesor lo violara *directamente* — es decir, si manifestara el pecado oído en confesión y la identidad del penitente, diciendo su nombre o indicando circunstancias que permitieran identificarlo —, incurriría en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica (*vide XXXIV*, 3, e). Mientras que la violación *indirecta* del sigilo — por palabras, obras u omisiones del confesor de las que pudiera deducirse el pecado e identificarse al penitente — debería ser castigada

en proporción a su gravedad, que admite grados según se acerque más o menos a la violación directa (cf. c. 1388 § 1; *vide* XXXIV, 4).

La *obligación del secreto*, que corresponde al posible intérprete (cf. c. 990) y a las demás personas que, de cualquier manera —p. ej., por haber oído accidentalmente parte de una confesión mientras esperaban su turno—, hayan tenido noticia de los pecados acusados en confesión (cf. c. 983 § 2), se extiende a la misma materia que el sigilo; y está previsto que quienes la quebranten sean castigados con una pena justa, sin excluir la excomunión (cf. c. 1388 § 2). En relación con ello, y por su especial gravedad, la grabación o difusión en medios de comunicación de lo manifestado en confesión por el penitente o el confesor está tipificada como delito específico (*vide* XXXIV, 4).

Por razones muy cercanas a las que llevan a la Iglesia a urgir el sigilo y la obligación del secreto, se prohíbe terminantemente al confesor hacer uso, con perjuicio del penitente, de los conocimientos adquiridos en la confesión (cf. c. 984 § 1), aunque lo hiciera salvando el sigilo sacramental. «Quien está constituido en autoridad —concreta además el c. 984 § 2—, no puede en modo alguno hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de pecados que haya adquirido por confesión en cualquier momento». Y para evitar hasta la menor ocasión de estos peligros, el c. 985 prescribe que 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. Asimismo, los confesores del seminario no pueden tomar parte activa en las decisiones acerca de la admisión de los alumnos a las sagradas órdenes, o de su expulsión del seminario (cf. c. 240 § 2).

El sacerdote que, fuera del peligro de muerte —caso en el que no opera limitación alguna, ni para la validez ni para la licitud—, pretendiera absolver a su cómplice en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, le absolvería inválidamente (cf. c. 977), e incurriría en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica (cf. c. 1378 § 1; *vide* XXXIV, 3, e).

El sacerdote que, en la confesión o con ocasión o pretexto de ella, *solicitara* al penitente a un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, cometería el delito de *solicitudación* (*sollicitatio ad turpia*), tipificado en el c. 1387. Asimismo, la *falsa denuncia de solicitudación en confesión* constituye un delito (cf. c. 1390). La absolución de este pecado —que no está ya reservado a la Santa Sede— está condicionada a la *retractación formal* de la falsa denuncia, y a la disposición del penitente a reparar los daños causados (cf. c. 982).

La competencia para juzgar y, en su caso, imponer o declarar las sanciones por los delitos de absolución del cómplice, violación directa del sigilo sacramental y solicitudación en confesión, está reservada a la CDF (*vide* XXXIV, 4).

6. Las indulgencias

«La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal, por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel debidamente dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones, consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los Santos» (c. 992).

La doctrina acerca de las indulgencias —que el Concilio de Trento trató ya en conexión con el sacramento de la penitencia— se encuentra en la Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, promulgada por Pablo VI en 1967; y un resumen de ella en CCE, 1471-1479. El CIC se ocupa de la disciplina sobre esta materia en el cap. IV del título sobre el sacramento de la penitencia, donde recoge solo las normas principales (concepto y clases de indulgencias, autoridad competente para concederlas, sujeto capaz de lucrarlas); y remite para todo lo demás a las leyes peculiares de la Iglesia (cf. c. 997), contenidas básicamente en el *Enchiridion indulgentiarum* (1999).

Las indulgencias pueden ser *parciales* o *plenarias*, según se libere por ellas una parte o la totalidad de la pena temporal debida por los pecados (cf. c. 993).

No se habla ya de indulgencias personales, reales o locales (en relación con personas, cosas o lugares). Por lo que a las indulgencias parciales se refiere, la nueva disciplina establece que no se debe determinar su alcance en días y años. Las plenarias se han disminuido en número, para que los fieles las valoren más.

Además de la autoridad suprema de la Iglesia, solo pueden conceder indulgencias aquellos a quienes el Derecho reconoce esta potestad —la tienen, en los términos previstos en el *Enchiridion indulgentiarum*, el Obispo diocesano y los equiparados a él—, o aquellos a quienes se la ha concedido el Romano Pontífice. Y ninguna autoridad inferior al Romano Pontífice puede otorgar a otros la potestad de conceder indulgencias, a no ser que la Sede Apostólica se la dé expresamente (cf. c. 995).

La Sede Apostólica se ocupa ordinariamente de cuanto se refiere a la concesión y al uso de las indulgencias a través de la Penitenciaría Apostólica, salvo el derecho de la CDF de examinar lo concerniente a la doctrina dogmática sobre ellas (cf. PB, art. 120).

Son sujetos capaces de lucrar indulgencias los bautizados no excomulgados, siempre que se encuentren en estado de gracia (por razones teológicas bien conocidas) por lo menos al final de las

obras indulgenciadas. Y para lucrarlas de hecho, los fieles deben tener al menos *intención general* de conseguirlas y cumplir las obras prescritas (cf. c. 996).

P. ej., para lucrar cualquier indulgencia plenaria (como máximo, una cada día) se requiere, junto con el cumplimiento de la obra prescrita, la comunión eucarística, una oración por el Sumo Pontífice, la confesión sacramental (con una sola pueden lucrarse varias indulgencias, y es suficiente hacerla unos días antes o después) y la disposición de excluir cualquier apegamiento al pecado, incluso venial. Si no se cumplen todos estos requisitos, o no se da esa plena disposición, la indulgencia se convierte en parcial.

Las indulgencias, tanto parciales como plenarias, puede lucrarlas un fiel para sí mismo, o aplicarlas a los difuntos a modo de sufragio (cf. c. 994).

7. *La unción de los enfermos*

La unción de los enfermos es el sacramento que consuma, en cierto modo, no solo la penitencia, sino toda la vida cristiana (cf. Conc. de Trento, Sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*: DS, 1694). En efecto, este sacramento acaba de conformar a los fieles «con la muerte y resurrección de Cristo, como el bautismo había comenzado a hacerlo» (CCE, 1523); y está especialmente destinado, junto con la Eucaristía, a reconfortar a los atribulados por la enfermedad (cf. CCE, 1509 y 1511).

El *signo sacramental* de la unción de los enfermos es realizado por el *sacerdote*, en el rito latino, ungiendo al sujeto en la frente y en las manos con aceite de oliva debidamente bendecido o, según las circunstancias, con otro aceite vegetal, y pronunciando una sola vez estas palabras: «Por esta santa Unción, y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad».

Así lo estableció la Const. Ap. *Sacram Unctionem Infirmorum* (30.XI.1972), por la que Pablo VI aprobó el *Ordo Unctionis infirmorum* (1972) e introdujo algunas de las novedades disciplinares, recogidas en el título codicial sobre este sacramento (cc. 998-1007). El óleo debe estar bendecido por el Obispo (o por quienes el Derecho equipara al Obispo diocesano); y, en caso de necesidad, puede bendecirlo cualquier presbítero, pero sólo al celebrar el sacramento (cf. c. 999). También en caso de necesidad, basta una sola unción en la frente o en otra

parte del cuerpo; y por una razón grave, podría hacerse la unción o unciones usando un instrumento (cf. c. 1000).

Los *efectos* de la gracia especial de la unción de los enfermos son: «la unión del enfermo a la Pasión de Cristo, para su bien y el de toda la Iglesia; el consuelo, la paz y el ánimo para soportar cristianamente los sufrimientos de la enfermedad o de la vejez; el perdón de los pecados si el enfermo no ha podido obtenerlo por el sacramento de la penitencia; el restablecimiento de la salud corporal, si conviene a la salud espiritual; la preparación para el paso a la vida eterna» (CCE, 1532).

La unción de los enfermos es un sacramento *de vivos*, por lo que ha de recibirse en gracia. Pero si el enfermo ni siquiera puede manifestar su arrepentimiento y recibir la absolución, y tiene al menos dolor de atrición, la gracia del sacramento — como explican las palabras «si hubiera cometido pecados, le serán perdonados» (St 5, 15) — le purifica de los pecados, si todavía quedan algunos por expiar, así como de las reliquias del pecado (cf. *De sacramento extremae unctionis*: DS, 1696). Lo normal, no obstante, será que este sacramento se administre a los enfermos cuando aún están en posesión de sus facultades (cf. c. 1006); y que éstos reciban la penitencia, la unción y el Viático — por este orden —, como «sacramentos que preparan para entrar en la Patria» (CCE, 1525).

Sujeto de la unción de los enfermos es el «fiel que, habiendo llegado al uso de razón, comienza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (c. 1004 § 1). Y el sacramento puede reiterarse «si el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae de nuevo una enfermedad grave, o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave» (c. 1004 § 2).

El CIC establece que «los pastores de almas y los familiares del enfermo deben procurar que sea reconfortado en tiempo oportuno con este sacramento» (c. 1001). A las enfermedades que ponen en peligro la vida se equiparan, a estos efectos, las intervenciones quirúrgicas graves o en las que se prevea un postoperatorio dificultoso. Por *vejez* se entiende aquí la ancianidad que comienza a desmoronar el organismo. En la duda de si el sujeto ha alcanzado el uso de razón, sufre una enfermedad grave o ha fallecido ya — como señala el c. 1005 — «adminístresele este sacramento». Se hará siempre, por tanto, de modo absoluto, y no ya *sub condicione*.

Este sacramento debe administrarse a quienes lo hayan pedido al menos de manera implícita (cf. c. 1006); es decir, cuando se puede presumir que, como cristianos que son, lo pedirían si tuvieran lucidez. No debe administrarse, en cambio, a quienes persistan obstinadamente en un pecado grave manifiesto (cf. c. 1007).

Ministro de la unción de los enfermos, a efectos de validez, es todo sacerdote (obispo o presbítero) y sólo él. Por la función de este sacramento, los requisitos para su administración lícita no son muy estrictos: *a) normalmente*, los sacerdotes con cura de almas (párroco, vicario parroquial, capellán de hospital, etc.) son quienes tienen la obligación y el derecho de administrar la santa unción a los fieles confiados a su cuidado; *b) por una causa razonable*, sin embargo, cualquier otro sacerdote puede administrarla «con el consentimiento al menos presunto del sacerdote al que antes se hace referencia». De ahí que esté permitido a todo sacerdote llevar consigo el óleo bendito, para administrar el sacramento en caso de necesidad (cf. c. 1003).

La preciosa colaboración de los fieles no ordenados en el apostolado con los enfermos comportará, en los momentos más graves, el deber principal de suscitar el deseo de los sacramentos de la penitencia y de la sagrada unción, y de ayudarles también a prepararse convenientemente. Pero en el uso de los sacramentales, pondrán especial cuidado en evitar cualquier acción que pueda confundirse con este sacramento, ligado al de la penitencia y al de la Eucaristía, que solo administra válidamente el sacerdote (cf. EdM, art. 9).

CAPÍTULO XXVIII

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. *El sacramento del ministerio apostólico*

Los sacramentos de la iniciación cristiana fundamentan la vocación común de todos los discípulos de Cristo a la santidad y al apostolado y, junto con los sacramentos de la curación, confieren las gracias necesarias para vivir esa vocación hasta alcanzar la patria celestial. Otros dos sacramentos, el orden y el matrimonio, otorgan una misión particular en la Iglesia y sirven de este modo a la edificación del Pueblo de Dios; contribuyen ciertamente a la salvación de quienes los reciben, pero a través del servicio que prestan a los demás (cf. CCE, 1533-1534).

Los fieles "sellados con el orden sagrado son instituidos en nombre de Cristo para apacentar la Iglesia con la palabra y la gracia de Dios" (LG, 11). Gracias a este sacramento, la misión confiada por Cristo a sus Apóstoles sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Es, pues, el *sacramento del ministerio apostólico*, mediante el que se transmite el *ministerio eclesial* (cf. CCE, 874-879). Comprende tres grados u órdenes: el episcopado, el presbiterado y el diaconado (cf. CCE, 1536; c. 1009 § 1).

La palabra *ordo* se usaba en la antigüedad romana para denominar ciertas corporaciones, sobre todo en el gobierno de los municipios; y la palabra *ordinatio*, para designar la integración en el respectivo *ordo*. Estos términos fueron utilizados también en la Iglesia en relación con ciertos grupos: los catecúmenos, las vírgenes, los esposos, las viudas..., y con los que componían el *ordo clericorum* (cf. CCE, 1537). La *ordinatio*, o integración en esas corporaciones, se hacía por un rito litúrgico, que podía ser una consagración, una bendición o un sacramento. Hoy, tras la supresión de las órdenes de institución eclesiástica (*vide* X, 2), algunas de cuyas funciones han sido subsumidas en los ministerios laicales de lector y de acólito, en los que los candidatos son *instituidos*, la palabra *or-*

dinatio se reserva al acto sacramental que incorpora al orden de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos (cf. CCE, 1538). En estos tres órdenes, el ministerio ordenado tiene su raíz y su fundamento en la sucesión apostólica, por cuanto tal ministerio continúa la misión recibida de los Apóstoles de parte de Cristo (cf. LG, 28; PDV, 14-16; CDF, Carta *Sacerdotium ministeriale*, 6.VIII.1983, III, 2-3).

Los *obispos*, que por el episcopado han recibido la *plenitud del sacramento del orden*, son los sucesores de los Apóstoles y los transmisores de la semilla apostólica. En virtud de su consagración episcopal, y de la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio episcopal, se integran en éste (cf. LG, 20-22); y «por el Espíritu Santo que han recibido, son hechos verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores» (CD, 2).

Los *presbíteros* están unidos a los obispos en la dignidad del sacerdocio, y solo pueden ejercer su ministerio en dependencia y comunión con ellos, anunciando el Evangelio, celebrando el culto divino y apacentando a los fieles (cf. LG, 28; CCE, 1595).

El sacerdocio *ministerial* de los obispos, y el que ejercen los presbíteros en grado subordinado (cf. PO, 2), es un verdadero *servicio*. «Está enteramente referido a Cristo y a los hombres. Depende totalmente de Cristo y de su único sacerdocio, y fue instituido en favor de los hombres y de la comunidad de la Iglesia. El sacramento del Orden comunica "un poder sagrado", que no es otro que el de Cristo» (CEC, 1551; *vide* X, 2, a; XIII, 3).

Los *diáconos* participan de un modo especial en la misión y en la gracia de Cristo y, aunque no reciben el sacerdocio ministerial, son ministros ordenados para el servicio de la Iglesia: para asistir al obispo y a los presbíteros en el ministerio de la palabra, del culto divino, del gobierno pastoral y de la caridad (cf. LG, 29; CCE, 1569-1570, 1596).

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia latina ha restablecido el diaconado permanente [que se había mantenido siempre en las Iglesias orientales] «como un grado particular dentro de la jerarquía», admitiendo la posibilidad de conferirlo también a hombres casados (cf. LG, 29).

2. *Signo sacramental y efectos del sacramento del orden*

«El *rito esencial* del sacramento del Orden está constituido, para los tres grados, por la imposición de manos del obispo sobre la cabeza del ordenando, así como por una oración consecratoria específica que pide a Dios la efusión del Espíritu Santo y de sus

dones apropiados al ministerio para el cual el candidato es ordenado» (CCE, 1573; cf. cc. 1009 § 2, 1012).

Pío XII declaró y determinó esto en la Const. Ap. *Sacramentum ordinis* (1949), con la que zanjó la cuestión sobre los ritos esenciales de este sacramento, en la que explicó que la imposición de manos debe hacerse tocando físicamente la cabeza del ordenando [si bien el contacto moral basta para conferir válidamente el sacramento], y determinó también cuál es la parte esencial de la oración consecratoria contenida en los libros litúrgicos para cada grado (cf. DS, 3857-3861). La unción con el santo crisma (a obispos y presbíteros) y la entrega de los instrumentos (p. ej., el libro de los evangelios a los diáconos) pertenecen, en cambio, a los ritos complementarios (cf. CCE, 1574).

Los *efectos principales* del orden están expresados en el c. 1008, con el que se inicia el título codicial sobre este sacramento: «Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos de entre los fieles quedan constituidos ministros sagrados, al ser marcados con un carácter indeleble, y así son consagrados y destinados a apacentar el pueblo de Dios según el grado de cada uno, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y regir».

Fundamentalmente, este sacramento «configura con Cristo mediante una gracia especial del Espíritu Santo a fin de servir de instrumento de Cristo en favor de su Iglesia. Por la ordenación se recibe la capacidad de actuar como representante de Cristo, Cabeza de la Iglesia, en su triple función de sacerdote, profeta y rey» (CCE, 1581).

Dicha capacidad es distinta en los obispos y en los presbíteros que en los diáconos (*vide supra*: 1). Pero la ordenación —llamada también *consecratio* (cf. CCE, 1538), sobre todo en el caso de los obispos— es siempre una *consagración* que destina «a apacentar el pueblo de Dios según el grado de cada uno»; y el cumplimiento de esa *misión* reclama, a su vez, la previa *cristoconformación* a través del sacramento. Por tanto, consagración y misión son inseparables, y se implican mutuamente (*vide X, 2, a*).

El orden, como el bautismo y la confirmación, imprime un *carácter espiritual indeleble*, por el que este sacramento no puede ser reiterado, ni conferirse para un tiempo determinado (cf. Conc. de Trento, Sess. XXIII, *Doctrina de sacramento ordinis*: DS, 1767; LG, 21; PO, 2; CCE, 1582).

El ordenado no puede convertirse nuevamente en laico en sentido estricto, «porque el carácter impreso por la ordenación es para siempre. La vocación y la

misión recibidas el día de su ordenación, lo marcan de manera permanente» (CCE, 1583; cf. *De ordin.*: DS, 1774; *vide X, 2, e*).

Mientras que el carácter de la ordenación y los efectos radicados en él se producen siempre que el sacramento sea válido, la actuación de la gracia del Espíritu Santo propia de este sacramento (cf. CCE, 1585-1589) dependerá de las disposiciones del sujeto.

3. Sujeto del sacramento del orden

a) Condiciones de validez

La validez de la ordenación exige dos *condiciones de capacidad*: ser varón y estar bautizado (cf. c. 1024).

La necesidad de ser *varón* para recibir el sacramento del orden ha sido una doctrina constante y universal en la Iglesia (cf. CCE, 1577), mantenida también fielmente por las Iglesias Orientales. Pero el hecho de que en tiempos recientes se considerara discutible, o se le atribuyera un valor meramente disciplinar, motivó sucesivas intervenciones del Magisterio, que culminaron con la Carta Ap. *Ordinatio sacerdotalis* (22.V.1994), en la que Juan Pablo II afirmó que esta doctrina *debe ser considerada definitiva* (*vide XX, 6*) y «atañe a la misma constitución divina de la Iglesia», y que «la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres».

Las razones fundamentales de esta doctrina fueron recordadas por Pablo VI cuando, en el seno de la Comunión Anglicana, surgió la cuestión de la ordenación de mujeres. «Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo, que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo solo varones; y su Magisterio vivo, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia» (*Rescripto a la Carta del Arzobispo de Canterbury*, 30.XI.1975). Pero la extensión de la polémica a ciertos ambientes católicos hizo que Pablo VI encargara a la S. Cong. para la Doctrina de la Fe exponer e ilustrar la doctrina de la Iglesia sobre el tema. Y así surgió la Decl. *Inter insigniores* (15.X.1976), que el mismo Papa aprobó y ordenó publicar. Este documento recogió y explicó las razones expuestas ya por Pablo VI, y añadió otros argumentos teológicos que ilustran su conveniencia, concluyendo que «la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal».

Esta exigencia no contradice en absoluto la igualdad fundamental existente entre todos los bautizados (*vide IX, 1*). En efecto, igualdad no significa identidad de funciones dentro de la Iglesia, que es un cuerpo en el que cada miembro tiene su tarea; «la no admisión de mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del universo» (Carta Ap. *Ordinatio sacerdotalis*).

Esto no supone diferencia entre los sexos en cuanto a *derechos* en la Iglesia, ya que tampoco los varones tienen derecho a ser ordenados (*vide infra: 3, b*). Como explica la Decl. *Inter insigniores*, en la Iglesia «los papeles son diversos y no deben ser confundidos, no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia: el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad (cf. 1 Cor 12-13). Los más grandes en el Reino de los cielos no son los ministros, sino los santos». Y buena prueba de ello es que sea precisamente una mujer, a quien se llama con toda verdad la Santísima Virgen María, la criatura más excelsa, pese a no haber recibido la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial.

La otra condición de capacidad para poder ser ordenado es la de estar *válidamente bautizado*, al igual que se requiere para la recepción de los demás sacramentos (*vide XXIV, 3*).

Y *para la validez* de la ordenación, es necesario también que el sujeto con uso de razón tenga *intención* al menos habitual de recibir el sacramento; aunque, en la práctica, es de esperar que esa intención sea actual, o cuanto menos virtual, por las importantes consecuencias de la ordenación. No sería válida la ordenación si el sujeto tuviera una voluntad contraria a su recepción, como sucede también con los otros sacramentos que imprimen carácter.

Teniendo esto en cuenta, una ordenación simulada o fingida —p. ej., por violencia (cf. c. 125 § 1)—, sería una ordenación nula.

b) *Condiciones de licitud*

Las condiciones de licitud referentes al sujeto, para su ordenación de presbítero o de diácono, están resumidas en el c. 1025 § 1: a) reunir las *debidas cualidades*, que corresponde valorar al Obispo propio o —en su caso— al superior mayor competente; b) *no estar afectado por ninguna irregularidad o impedimento*; y c) que se hayan cumplido los *requisitos previos* a la ordenación (cc. 1033-1039), se

tenga la *documentación* indicada en el c. 1050 y se haya efectuado el *escrutinio* prescrito en el c. 1051.

La valoración o verificación de todas estas condiciones, realizada en cada caso «conforme a Derecho» (*ad normam iuris*) — como señala el mismo canon —, corresponderá en último término al *Obispo propio* o al *superior mayor competente*, que es quien debe comprobar la autenticidad de los signos de la vocación del candidato y llamar al elegido a las órdenes (*vide infra*: 3, c).

Para el clero secular, *Obispo propio* es el de la diócesis o circunscripción en la que tiene su domicilio el candidato, o el de aquella a la que ha decidido dedicarse; o, si se trata de la ordenación de presbíteros, el de la diócesis o circunscripción en la que el ordenando está ya incardinado (*vide X*, 2, c) como diácono (cf. cc. 1016, 265; en cuanto a la regulación de las demás circunscripciones eclesíásticas por equiparación o por analogía con el régimen de la diócesis, *vide XVII*, 1, e). Y se asimilan al Obispo propio, a estos efectos, las demás autoridades eclesíásticas que pueden dar *dimisorias* (cf. c. 1018). Para la ordenación del clero religioso, *superior mayor competente* será el superior que puede dar dimisorias conforme al c. 1019.

La llamada al ministerio apostólico o eclesial presupone ante todo una vocación divina, una llamada de naturaleza carismática. Pero la Providencia divina, al tiempo «que concede las dotes necesarias a los elegidos por Dios a participar en el Sacerdocio jerárquico de Cristo, y los ayuda con su gracia», «confía a los legítimos ministros de la Iglesia el que, conocida la idoneidad, llamen a los candidatos bien probados que solicitan tan gran dignidad con intención recta y libertad plena, y los consagren con el sello del Espíritu Santo para el culto de Dios y el servicio de la Iglesia» (OT, 2). De este modo, la *vocación*, siendo en su origen *divina*, termina siendo a la vez *canónica*. Y esto ayuda también a entender que nadie tenga *derecho* a recibir la ordenación (Rincón-Pérez, de la Lama).

«Nadie tiene *derecho* a recibir el sacramento del Orden. En efecto, nadie se arroga para sí mismo este oficio. Al sacramento se es llamado por Dios (cf. Hb 5,4). Quien cree reconocer las señales de la llamada de Dios al ministerio ordenado, debe someter humildemente su deseo a la autoridad de la Iglesia a la que corresponde la responsabilidad y el derecho de llamar a recibir este sacramento. Como toda gracia, el sacramento sólo puede ser *recibido* como un don inmerecido» (CCE, 1578).

Según el c. 1025 § 2, además de las condiciones mencionadas anteriormente, se requiere que, a juicio del Obispo propio o del superior mayor competente, el candidato «sea considerado útil

para el ministerio de la Iglesia»; lo cual dependerá no solo de sus cualidades y disposiciones personales, sino también de la utilidad que pueda tener para la Iglesia su ordenación, pues el sacramento del orden no es administrado primariamente para la santificación de quien lo recibe, sino para el servicio de la Iglesia.

Esa *utilidad* ha de ser valorada en relación con las necesidades de toda la Iglesia, como se desprende de las enseñanzas del Vaticano II sobre la universalidad de la misión sacerdotal (cf. PO, 10). Y no impide la praxis continua de muchas instituciones en las que el acceso al sacerdocio forma parte de la vocación de determinadas categorías de miembros (p. ej., de monjes); pues la recepción del orden sagrado se justifica suficientemente, en estos casos, porque permite la celebración del Sacrificio eucarístico (*vide* XXVI, 3, c), aunque no lleve consigo una concreta tarea pastoral o de cura de almas.

Por último, la exigencia recogida en el c. 1025 § 3 garantiza que las facilidades de la actual legislación para elegir Obispo propio (cf. c. 1016), o para variar de incardinación originaria (*vide* X, 2, c), no propicien la existencia de clérigos *acéfalos* o *vagos*, sin superior propio o sin destinación a un ministerio pastoral concreto.

c) *Condiciones del ordenando*

La *debida libertad* para recibir las órdenes es el primer requisito que se exige «en los ordenandos» (según el tenor de la rúbrica de los cc. 1026-1032), y deriva inmediatamente del derecho fundamental del fiel a ser inmune de cualquier coacción en la elección de su estado en la Iglesia (cf. c. 219; *vide* IX, 3, k), que es *inviolable* e *irrenunciable*. Por eso, como señala el c. 1026, «está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes» (ni siquiera las necesidades de la Iglesia pueden justificar coacción alguna en este sentido); y está igualmente prohibido apartar de la recepción del orden sagrado a un candidato canónicamente idóneo.

La prescripción del c. 1038, según la cual no puede prohibirse a un diácono que rehúse recibir el presbiterado el ejercicio de su ministerio, a no ser que esté afectado por un impedimento (*vide infra*: 3, d) o por otra causa grave, es un modo de tutelar esta libertad. Si la coacción o intimidación al sujeto determinara de tal forma su voluntad que anulara el acto humano, o llevara a simular o fingir la ordenación, excluyendo la intención de recibir el sacramento, éste sería inválido (*vide supra*: 3, a). Por otro lado, aunque no exista un *derecho* a ser ordenado (*vide supra*: 3, b), en virtud del derecho recogido en el 212 § 2 (*vide* IX, 3, d), y en la medida en que se cumplan las condiciones personales requeridas, puede ha-

blarse de un derecho del fiel a manifestar su deseo de ser ordenado, y del consiguiente deber de los Pastores de escuchar la exposición de ese deseo, de ponderarlo y de no exigir condiciones indebidas para su cumplimiento.

La *esmerada preparación* que han de recibir los aspirantes al diaconado o al presbiterado (cf. c. 1027), además de requerirse como condición del sujeto, es una obligación para todos los responsables de su formación: la Iglesia y el Obispo en primer lugar, la comunidad educativa del seminario o de la casa de formación (*vide* X, 2, b), los profesores, la familia, la comunidad parroquial, y el mismo aspirante al orden sagrado, que es «protagonista necesario e insustituible de su formación» (cf. PDV, 65-68).

El *conocimiento del orden* que desean recibir, y de las obligaciones que lleva consigo (cf. c. 1028), es un aspecto concreto de la formación de los aspirantes al diaconado o al presbiterado, relacionado con la lícita y fructuosa celebración del sacramento (cf. c. 843 § 2), y con la debida libertad para ordenarse (cf. c. 1026), ya que ésta presupone al menos unos conocimientos esenciales acerca de aquello que van a asumir.

Ese conocimiento comprende básicamente: la doctrina de la Iglesia sobre la naturaleza y efectos del sacramento, lo concerniente al modo de recibirlo lícita y fructuosamente, y las obligaciones principales que entraña la ordenación. Para garantizar esto último, en la Carta circular de la CCDDS *sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos* (1997) se pide que, antes de la ordenación diaconal y presbiteral, los candidatos emitan de su puño y letra y con palabras propias, no copiadas de un formulario, «una declaración personal acerca de su libertad para recibir la Sagrada Ordenación y acerca de su clara conciencia en lo que se refiere a las obligaciones y compromisos que ella implica de por vida, especialmente acerca del sagrado celibato (c. 277 § 1) en el caso de quienes no son llamados al diaconado permanente siendo casados» (Anexo IV).

La *idoneidad personal* del ordenando (cf. c. 1029) puede decirse que es el *requisito principal* que debe comprobar el Obispo propio o el Superior mayor competente antes de admitir a un candidato a las órdenes; tanto por la estrecha relación que tiene esta condición con la *vocación divina* del ordenando [que es el primer y más fundamental requisito de idoneidad], como porque su verificación escapa en buena parte a la determinación jurídica, y es a dicha autoridad a la que corresponde valorarla, antes de llamar al elegido con la *vocación canónica* (*vide supra*: 3, b).

Para ello, el Obispo propio o el superior mayor competente deberá valorar, según un «juicio prudente», las cualidades que manifiestan esa idoneidad (*fe*

íntegra, recta intención, ciencia debida, buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que va a recibir) no aisladamente, sino en su conjunto. Respecto al estado de salud, conviene tener presente que la CDF, en su Carta de 19.VI.1995 a las conferencias episcopales, estableció lo siguiente: «Los aspirantes al sacerdocio afectados de celíaca, alcoholismo o enfermedades análogas, dada la centralidad de la celebración eucarística en la vida sacerdotal, no pueden ser admitidos a las órdenes sagradas». El discernimiento de las anteriores cualidades ha de realizarlo el Obispo propio o el superior mayor competente de forma personal, sobre la base de su conocimiento directo de los candidatos, y de los informes y noticias sobre ellos que haya recibido a través de los responsables de su formación inmediata (cf. cc. 259 § 2, 1051-1052); de modo que tenga *certeza moral* fundada en *argumentos positivos* (cf. c. 1052 § 1) sobre la idoneidad del candidato (cf. CCDDDS, Carta circular *sobre los escrutinios*, n. 2). No basta, por tanto, con que no conste nada en contra (Lüdicke).

En relación con la prescripción anterior, el c. 1030 señala que al diácono (ya ordenado) candidato al presbiterado solo se le podrá prohibir la recepción de ese orden «por una causa canónica, aunque sea oculta». En efecto, antes de su ordenación diaconal tendría que haberse hecho el juicio sobre su idoneidad para el presbiterado, por lo que solo una causa expresamente prevista por el Derecho, sea pública u oculta, podrá hacer modificar ese juicio o impedir de otro modo su ordenación presbiteral: el incumplimiento de los requisitos para ser ordenado (hasta que se satisfagan); alguna irregularidad o impedimento (cc. 1040-1042), una censura (cc. 1331-1333) u otra pena (cf., p. ej., c. 1395).

La *edad canónica* y la *suficiente madurez*, de las que trata el c. 1031, están relacionadas, pues los límites de edad están previstos para asegurar prudentemente que los aspirantes al diaconado y al presbiterado posean la madurez humana y espiritual suficiente para abrazar su vocación y cumplir adecuadamente las funciones ministeriales.

La edad requerida para la recepción del *diaconado* en quienes se destinan al presbiterado es de 23 años cumplidos; y para el *presbiterado*, de 25 años. Entre ambas órdenes debe mediar un *intersticio* de al menos 6 meses, con objeto de ejercitarse en el orden recibido. En cuanto al *diaconado permanente*, el candidato *no casado* ha de tener al menos 25 años; y el *casado*, 35 años, además del consentimiento de su mujer. Teniendo en cuenta las circunstancias particulares de las diversas regiones, las conferencias episcopales pueden aumentar la edad requerida para el presbiterado y el diaconado permanente, pero no para el diaconado transeúnte. La dispensa de las edades establecidas en el Código por un tiempo superior a un año está reservada a la Sede Apostólica, que como mucho, y «en rarísimos casos excepcionales» —según señaló la CCDDDS desde 1997, con la aprobación del Papa—, podría añadir una dispensa de 6 meses (o de 3, para el diaconado permanente del casado) a esa dispensa máxima de un año, que tam-

bién debería ser excepcional. La edad requerida para el *episcopado* es de 35 años, con al menos 5 años de ejercicio del presbiterado (cf. c. 378).

La *ciencia debida*, que es una de las cualidades relacionadas con la idoneidad del ordenando (cf. c. 1029), en principio puede presumirse una vez terminados los estudios requeridos por el Derecho universal y particular (cf. c. 1032).

Teniendo en cuenta que esa ciencia ha de ser mayor en los aspirantes al presbiterado que en los candidatos al diaconado permanente, el c. 1032 establece que: *a)* para el *diaconado* de los aspirantes al presbiterado, se requiere haber terminado el quinto año del sexenio de estudios filosófico-teológicos; *b)* para el *presbiterado*, haber concluido los seis años de formación, y haberse ejercitado durante cierto tiempo en la cura pastoral; y *c)* para el *diaconado permanente* — cuya regulación concreta depende de las conferencias episcopales —, haber cumplido el tiempo de su formación, del que trata más detalladamente el c. 236 y las *Normas fundamentales para la formación de los diáconos permanentes* (22.II.1998), de la Congregación para la Educación Católica y la Congregación para el Clero.

d) *Irregularidades e impedimentos para recibir o ejercer órdenes*

Para la licitud de la ordenación es necesario no estar afectado por ninguno de los impedimentos e irregularidades de los que se habla en los cc. 1040-1049.

Las *irregularidades* son impedimentos de carácter *perpetuo*, a diferencia de los *impedimentos simples*, que cesan si desaparece su causa. Ambos tipos de impedimentos están basados en circunstancias objetivas del sujeto, enumeradas taxativamente (constituyen un *numerus clausus*), que impiden su ordenación lícita (cc. 1041 y 1042) o el ejercicio del orden recibido (c. 1044).

Son *irregulares para recibir las órdenes*, p. ej.: quien padece alguna forma de amencia u otra enfermedad psíquica que, según el parecer de los peritos, incapacita para desempeñar rectamente el ministerio; quien haya cometido el delito de herejía, apostasía o cisma; quien haya cometido homicidio voluntario o procurado un aborto que se haya verificado efectivamente, o cooperado positivamente en él; y quien haya intentado suicidarse. Y son *irregulares para ejercer las órdenes recibidas*, p. ej., quien ha sido ordenado con una de las irregularidades mencionadas. Están simplemente *impedidos para recibir órdenes*, p. ej., el varón casado, a no ser que sea legítimamente destinado al diaconado permanente; o el neófito. Y están *simplemente impedidos para ejercer las órdenes recibidas* (aunque tampoco deben recibir nuevas órdenes), p. ej., quien las recibió ilegítimamente, por tener un impedimento, y quien sufre de una amencia u otra enfermedad psíquica como la indicada más arriba, mientras el Ordinario no le permita el ejercicio del orden, habiendo consultado a un experto.

Los fieles están obligados a manifestar al Ordinario o al párroco, antes de la ordenación, cualquier impedimento o irregularidad de que tengan noticia (cf. c. 1043). El Ordinario puede dispensar de aquellos cuya dispensa no esté reservada a la Sede Apostólica (cf. c. 1047).

e) *Requisitos previos a la ordenación, documentación y escrutinios*

Antes de la ordenación diaconal o presbiteral, el candidato debe cumplir los siguientes requisitos de licitud:

Estar confirmado (cf. c. 1033; *vide* XXIV, 1, c).

Haber sido admitido como candidato al diaconado o al presbiterado por la autoridad indicada en los cc. 1016 ó 1019, a través del rito litúrgico establecido, previa solicitud escrita y firmada de su puño y letra, que ha de ser aceptada por escrito por la misma autoridad. Esta admisión no es obligatoria para el que está incorporado por los votos a un instituto clerical (cf. c. 1034).

Haber recibido y ejercitado los ministerios de lector y acólito antes del diaconado, dejando un intervalo o *intersticio* de al menos 6 meses entre el acolitado y el diaconado (cf. c. 1035).

Dejar constancia de su estado de libertad y de su disposición a dedicarse de modo perpetuo al ministerio eclesiástico, entregando a su Obispo propio o al superior mayor competente una declaración redactada y firmada de su puño y letra, al tiempo que solicita ser admitido al orden — diaconal (permanente o transitorio) o presbiteral — que espera recibir (cf. c. 1036).

Asumir públicamente, ante Dios y ante la Iglesia, la obligación del celibato según el rito prescrito y antes de ser admitido al diaconado; salvo el candidato al diaconado permanente casado (cf. c. 1037).

La excepción que consta al final del canon, por la que se eximía de este requisito a los religiosos que ya hayan emitido votos perpetuos en un instituto religioso, fue derogada en 1989. Esta derogación parece poner de manifiesto que el celibato de los ministros ordenados obedece a una razón peculiar (cf. CCE, 1579), y es diferenciable del celibato de los votos religiosos (*vide* XII, 2, a y 3, b), como lo son los correspondientes impedimentos matrimoniales (*vide* XXX, 1, b). Por lo demás, el rito del que se habla en este canon es puramente declarativo; de modo que el candidato célibe adquiere igualmente la obligación del celibato por la simple recepción del diaconado.

Haber hecho ejercicios espirituales durante al menos 5 días, en el lugar y del modo que determine el Ordinario, antes de recibir un orden (cf. c. 1039).

Prestar el juramento de fidelidad antes de la ordenación diaconal y de la ordenación presbiteral (cf. CCDDS, Carta circular de 10.XI.1997 *sobre los escrutinios*, Anexo IV).

Los *documentos* que se requieren para que alguien pueda acceder a las órdenes son los indicados en el c. 1050, a los que cabe añadir: el decreto de admisión como candidato, mencionado en el c. 1034; y el certificado de que el aspirante al diaconado ha hecho la profesión de fe que prescribe el c. 833,6.º.

Los *escrutinios* (cf. c. 1051) son el acto de discernimiento acerca de la idoneidad del candidato, y es imprescindible su realización antes de llamar al elegido a las órdenes.

Aparte de lo que señala el propio c. 1051 sobre el modo de realizarlos, y de lo que se ha observado ya al tratar de la idoneidad de los candidatos (*vide supra*: 3, c), la citada Carta circular *sobre los escrutinios*, de la CCDDS, contiene una explicación detallada y autorizada de ellos.

Finalmente, el ordenando ha de estar bien dispuesto, y por tanto en estado de gracia, antes de recibir el sacramento; aunque este requisito no se recoge expresamente en el CIC, por su índole prevalentemente moral.

4. Ministro y celebración del sacramento del orden

«Es ministro de la sagrada ordenación el Obispo consagrado» (c. 1012).

Desaparecidas las órdenes de institución eclesiástica (*vide supra*: 1), y con ello las antiguas *órdenes menores*, de las que podía ser ministro extraordinario un presbítero, por derecho o por indulto, el CIC 83 no recoge ya la distinción entre ministro ordinario (el obispo consagrado) y ministro extraordinario de la ordenación. Por otro lado, el CIC deja claro que el único ministro válido de la ordenación es el obispo consagrado, eludiendo expresamente una cuestión doctrinal. «Dado que el sacramento del Orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, transmitir "el don espiritual" (LG, 21), "la semilla apostólica" (LG, 20). Los obispos válidamente ordenados, es decir, que están en la línea de la sucesión apostólica, confieren válidamente los tres grados del sacramento del Orden» (CCE, 1576).

Ministro legítimo de la ordenación diaconal y presbiteral es el Obispo propio (*vide supra*: 3, b), o el obispo que ordena con legítimas *dimisorias* (cf. c. 1015 § 1). Aunque para ordenar fuera del ámbito de su jurisdicción, cualquier obispo necesita además licencia del Obispo diocesano (cf. c. 1017).

El Obispo propio, si no está impedido por causa justa, es quien ha de ordenar a sus súbditos; pero si éstos son de rito oriental, necesitará indulto apostólico para ordenarles lícitamente (cf. c. 1015 § 2). Cuando el ordenante no es el Obispo propio, ha de recibir la autorización de éste; de lo contrario, la ordenación sería ilícita y constitutiva de delito, y el ordenado quedaría inmediatamente suspendido en el orden que recibió (cf. c. 1383). Esa autorización se efectúa mediante las *dimisorias* o *letras dimisorias*; y pueden darla, además del Obispo propio o del superior mayor competente (*vide supra*: 3, b), las demás autoridades que se mencionan en el c. 1018. Las *dimisorias* no deben concederse antes de haber obtenido todos los testimonios y documentos que se exigen a tenor de los cc. 1050 y 1051; y pueden quedar sometidas a limitaciones, o ser revocadas por quien las expidió o por su sucesor (cf. cc. 1020-1023). Por último, si el obispo ordenante por derecho propio o con legítimas *dimisorias*, a pesar de comprobar que se ha cumplido todo lo previsto por el Derecho, dudara con razones ciertas de la idoneidad del candidato, no lo debería ordenar (cf. c. 1052).

Ministro legítimo de la consagración episcopal es el obispo que ordena con mandato pontificio (cf. c. 1013). Además, para la licitud, es necesario que el obispo consagrante principal asocie a sí al menos a otros dos obispos consagrantes, salvo que la Sede Apostólica lo hubiera dispensado; y es muy conveniente que todos los obispos presentes en la celebración consagren al elegido (cf. c. 1014).

Si faltara ese mandato pontificio, el obispo u obispos ordenantes, y el sujeto que recibe la consagración, incurrirían en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica (cf. c. 1382; *vide XXXIV*, 3, e). Por otro lado, sea lo que fuere de la validez de esas ordenaciones, la Iglesia no reconoce esas órdenes; de modo que se consideraría a esos sujetos en el estado que tenían antes.

La celebración de la ordenación, por su importancia en la vida de la Iglesia, exige el mayor concurso posible de fieles; y debe celebrarse dentro de una Misa solemne, normalmente un domingo o fiesta de precepto, en la catedral; aunque por razones pastorales puede hacerse también otros días, o en otras iglesias u oratorios (cf. cc. 1010 y 1011).

5. *Inscripción y certificado de la ordenación recibida*

La ordenación se anota en un libro especial de la curia del lugar de ordenación. El obispo ordenante debe dar a cada ordenado un certificado auténtico de la ordenación recibida. Si el que ordenó era un obispo diferente al propio, el ordenado mostrará ese certificado a su Ordinario propio, para que se anote la ordenación en su libro (cf. c. 1053).

Además, el Ordinario del lugar o el superior mayor competente debe comunicar la ordenación al párroco del lugar del bautismo, para que la anote en el libro de bautismos (cf. c. 1054).

CAPÍTULO XXIX

EL MATRIMONIO, INSTITUCIÓN NATURAL Y SACRAMENTO DE LA NUEVA LEY

1. *El matrimonio, institución natural*

a) *Noción*

El CIC no contiene propiamente una *definición* del matrimonio (el c. 1055 se limita a *describir*, con palabras del Concilio, la alianza conyugal). Para tratar de profundizar en el sentido de la doctrina de la Iglesia y de la normativa del CIC al respecto, tomaremos como punto de partida para nuestro estudio la siguiente noción:

El matrimonio es la *unión* por la que *un varón y una mujer*, en virtud del *vínculo* con que quedan ligados a causa del *consentimiento matrimonial*, se hacen *perpetuamente y en exclusiva una unidad en las naturalezas (una sola carne)*. Esa *íntima unidad de los dos* los convierte en *copartícipes (consortes) de un destino común (consorcio de toda la vida)* que, por la propia naturaleza de su unión, tiende a constituirlos en *comunidad de vida y amor y coprincipio de la transmisión de la vida en la familia*.

Conviene aclarar que el término *matrimonio* se usa habitualmente para designar tanto el *acto* por el que un varón y una mujer *se casan*, como, en sentido más propio, la peculiar *comunidad* de los dos constituida por ese acto. El lenguaje jurídico llama a lo primero *celebración del matrimonio, pacto conyugal* o *matrimonio in fieri*; y a lo segundo, *sociedad* o *comunidad conyugal*, o *matrimonio in facto esse*. La noción expuesta se refiere, obviamente, a este segundo sentido.

Esta noción, sin pretender tampoco ser una definición, comprende los elementos imprescindibles para captar con exactitud lo que el matrimonio es. Al desarrollar sucesivamente esos elementos (*vide infra*: 1, b, c, d) procuraremos explicar su sentido y su inte-

rrelación, de modo que pueda comprenderse el matrimonio en cuanto *institución natural*, presupuesto necesario para estudiar el matrimonio canónico, que no es *otra* realidad, sino *el mismo matrimonio* elevado por Jesucristo a sacramento (cf. c. 1055).

Que el matrimonio es *institución natural* quiere decir que forma parte de lo que el hombre tiene *recibido por su propio modo de ser*, lo cual implica: *a)* que, en sus rasgos esenciales, no tiene su origen en la inventiva humana, sino en la naturaleza del hombre; *b)* que no es *una* entre las posibles formas de unión sexual entre personas, sino *la forma específicamente humana* del desarrollo completo de la sexualidad; *c)* que es de Derecho natural y, por eso, la recta razón puede descubrir su *lógica intrínseca*, sus exigencias jurídicas y morales en cuanto realización *específicamente humana*; *d)* que, en consecuencia, no es una estructura impuesta por las leyes para organizar según determinados criterios las uniones entre personas: es una realidad, con su propia estructura jurídica y moral natural, *previa* a la intervención (legítima o ilegítima) de cualquier legislador que regule el matrimonio en atención a su dimensión social y a su incidencia en el bien público (Hervada, Viladrich). En otras palabras, el matrimonio es *el designio de Dios en el principio* al crear a la persona humana sexualmente modalizada como varón y mujer: "El mismo Dios es el autor del matrimonio (GS, 48). La vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador. El matrimonio no es una institución puramente humana a pesar de las numerosas variaciones que ha podido sufrir a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales. Estas diversidades no deben hacer olvidar sus rasgos comunes y permanentes" (CCE, 1603).

b) *Esencia del matrimonio*

El matrimonio no es cualquier tipo de unión entre varón y mujer: "el marido y la mujer (...) por el pacto conyugal *ya no son dos, sino una sola carne* (Mt 19, 6)" (GS, 48). Esta expresión —*una caro*— del Libro del Génesis (2, 24), recordada por Jesucristo en el pasaje evangélico citado por el Concilio, apunta precisamente a la *esencia del matrimonio*. Para su correcta comprensión conviene fijarse en el *presente* verbal: no se trata de un *proceso existencial*, de un "llegar a ser", sino de una *realidad establecida ya por el pacto conyugal: ya no son dos, sino una sola carne*. Esa es la *realidad estable y permanente* —esencial— que constituye el ser del matrimonio, y de la que nace el vivir, obrar y devenir *siendo matrimonio* —el obrar sigue al ser—, en *consorcio* (compartiendo la misma suerte) de toda la vida, para llegar a realizar, con mayor o menor plenitud, una comunidad fiel y fecunda de vida y amor (cf. GS, 48; c. 1055 § 1).

Y esa realidad reside en el *vínculo jurídico* que liga a los cónyuges en virtud del consentimiento matrimonial (*vide* XXX, 2).

"El vínculo que se crea entre el hombre y la mujer en la relación matrimonial es superior a cualquier otro tipo de vínculo interhumano, incluso al vínculo con los padres (...): 'Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne' (Gn 2, 24)" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1991, n. 2).

Hervada ha explicado esa *unidad de los dos*, que constituye la esencia del matrimonio, sintetizándola en tres afirmaciones: "1.º El matrimonio es una unidad en las naturalezas que comporta una comunidad de vida y amor. 2.º El principio formal del matrimonio [es decir, de su esencia] es el vínculo jurídico. 3.º Este vínculo se caracteriza y discierne por los tres bienes del matrimonio: ordenación a la prole, unidad e indisolubilidad".

El sentido de estas afirmaciones es el siguiente: la naturaleza humana se da individualizada como varón y mujer, de tal modo que la *masculinidad* y la *feminidad* son complementarias entre sí (complementariedad física y biológica, pero también psicológica y espiritual). Gracias a esa complementariedad y *comunicabilidad natural en el ser*, es posible que el varón y la mujer se hagan *coposores mutuos*, es decir, se otorguen recíprocamente una *participación* en el dominio que cada uno, por ser *persona*, tiene sobre su propio ser. Esa participación — que se ciñe a los aspectos conyugales, es decir, a aquello en que son complementarios como varón y mujer — no puede ser de *fusión personal*, ya que la persona es *incomunicable*: se trata precisamente de una participación *jurídica*. En efecto, por el consentimiento, los cónyuges se dan y se aceptan mutuamente como esposos, y de esa donación-aceptación nace un vínculo jurídico por el que cada uno, en los aspectos conyugales, *ya no se pertenece*, sino que *se debe* al otro: "el amor *coniugal* no es tan solo ni sobre todo un sentimiento; es, por el contrario, y esencialmente, compromiso con la otra persona, que se asume mediante un acto de voluntad bien determinado. Precisamente esto califica dicho amor haciéndolo *coniugal*. Una vez dado y aceptado el compromiso mediante el consentimiento, el amor se vuelve conyugal, y jamás pierde ese carácter. Entra aquí en juego la fidelidad del amor, que arraiga en la obligación asumida libremente. Mi antecesor el Papa Pablo VI afirmaba sintéticamente en una reunión con la Rota: *Ex ultroneo affectus sensu, amor fit officium devinciens* [el amor pasa, de ser un sentimiento mutuo de afecto, a convertirse en deber vinculante]" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1999, n. 3). Como puede verse, la calificación del vínculo como *jurídico* no significa nada parecido a que sea una *superestructura* establecida por la ley, sino precisamente que la copertenencia entre los cónyuges es una *relación de justicia* (que consiste en dar al otro lo que es *suyo*) y, por tanto, *debida*: una *deuda* que nace del libre compromiso, pero que vincula con toda la fuerza unitiva de la naturaleza masculina y femenina: "Ciertamente, el vínculo nace del consentimiento, es decir, de un acto de voluntad del hombre y de la mujer;

pero ese consentimiento actualiza una potencia ya existente en la naturaleza del hombre y de la mujer. Así, la misma fuerza indisoluble del vínculo se funda en el ser natural de la unión libremente establecida entre el hombre y la mujer" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2001, n. 5). La *unidad en las naturalezas* une a los cónyuges, en primer lugar, uniendo sus cuerpos y almas (de cuerpo y alma está compuesta la naturaleza humana): "los cuerpos mediante el *derecho mutuo* sobre ellos, las almas por la unión de los *yo* personales mediante el amor *debido* o comprometido. En segundo término, quienes son uno en sus seres, son uno en sus destinos y en sus vidas. Es, pues, claro que el matrimonio, *siendo* una unidad en las naturalezas, *comporta* una comunidad de vida y amor" (Hervada).

c) *Propiedades esenciales del matrimonio*

"Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento" (c. 1056). Se trata, por tanto, de propiedades predicables de todo verdadero matrimonio (el *matrimonio cristiano* no es otra cosa que *el matrimonio* entre bautizados; *vide infra*: 2).

Las propiedades esenciales del matrimonio forman parte de la *verdad original* sobre el matrimonio transmitida en la Sagrada Escritura y en la Tradición; y han sido definidas como doctrina *de fe* en el Concilio de Trento (Sess. XXIV, cc. 1-2), y enseñadas constantemente por el Magisterio posterior (cf., p. ej., GS, 48). Pero, además, precisamente por ser naturales, están *al alcance de la recta razón*, que es capaz de conocer en lo fundamental la verdad del matrimonio: "es la dimensión natural de la unión y, más concretamente, la naturaleza del hombre modelada por Dios mismo, la que proporciona la clave indispensable de lectura de las propiedades esenciales del matrimonio. Su ulterior fortalecimiento en el matrimonio cristiano a través del sacramento (cf. CIC, can. 1056) se apoya en un fundamento de derecho natural, sin el cual sería incomprensible la misma obra salvífica y la elevación que Cristo realizó una vez para siempre con respecto a la realidad conyugal. A este designio divino natural se han conformado innumerables hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares, también antes de la venida del Salvador, y se conforman después de su venida muchos otros, incluso sin saberlo" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2002, n. 3).

La calificación de *esenciales* que se da a esas propiedades ha de entenderse, pues, en sentido estricto; es decir, no como si significara simplemente que son características *muy importantes* en el orden práctico, y por eso se proponen como *ideales*, sino en el preciso sentido de que se trata de *las propiedades de la esencia* del matrimonio (es decir, características propias que le pertenecen por naturaleza y sin las cuales no se puede dar, como confirma el c. 1134 al

afirmar que "del matrimonio válido se origina entre los cónyuges un vínculo perpetuo y exclusivo *por su misma naturaleza*"). En consecuencia, no cabe *querer contraer* un verdadero matrimonio desprovisto de alguna de estas propiedades.

En efecto, "las propiedades esenciales, la unidad y la indisolubilidad, se inscriben en el ser mismo del matrimonio, dado que no son de ningún modo leyes extrínsecas a él. Solo si se lo considera como una unión que implica a la persona poniendo en juego su estructura relacional natural, que sigue siendo esencialmente la misma durante toda su vida personal, el matrimonio puede situarse por encima de los cambios de la vida, de los esfuerzos e incluso de las crisis que atraviesa a menudo la libertad humana al vivir sus compromisos" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2001, n. 5).

La *unidad* implica que el vínculo conyugal *sólo puede ser único*, es decir, de *un* varón con *una* mujer, y no cabe multiplicarlo —ni simultánea ni sucesivamente— mientras el vínculo permanezca. Esto es consecuencia directa de la *verdad* del matrimonio, que solo nace por la mutua entrega y aceptación *totales* de los cónyuges. Esa *totalidad* —que debe ser *igualmente plena* en el varón y en la mujer, ya que su dignidad personal, su valor en cuanto persona, es igual— no se daría si uno o ambos se reservaran el *derecho* de entregarse también, en lo conyugal, a otros. Así pues, la unidad del matrimonio exige la *monogamia* y la *fidelidad*.

La unidad "queda radicalmente contradicha por la poligamia; ésta, en efecto, niega directamente el designio de Dios tal como es revelado desde los orígenes, porque es contraria a la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que en el matrimonio se dan con un amor total, y, por lo mismo, único y exclusivo. Así lo dice el Concilio Vaticano II: 'La unidad matrimonial confirmada por el Señor aparece de modo claro incluso por la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que debe ser reconocida en el mutuo y pleno amor' (GS, 49)" (FC, 19).

La *indisolubilidad* significa que, por la propia naturaleza de la unión matrimonial, los cónyuges quedan vinculados mientras los dos vivan. En realidad, se trata de otra faceta de la misma *totalidad* de la entrega propiamente conyugal que, desde otro punto de vista, se manifiesta como unidad; es más, puede decirse que la indisolubilidad no es otra cosa que la "plenitud de la unidad" (Hervada). Si, por el consentimiento, los cónyuges *son una sola carne*, la ruptura del vínculo se opone a la propia naturaleza (esencia) del matrimonio.

Esa es la conclusión que extrajo el propio Jesucristo al responder a la cuestión sobre el repudio. Después de recordar el texto del Génesis como fundamento de la verdad *del principio*, que había quedado oscurecida por la dureza de corazón de los hombres, añadió: "Luego ya no son dos, sino una sola carne. Así pues, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre" (Mt, 19, 6). Es decir, una vez que el consentimiento matrimonial (*vide XXX, 2*) ha *desencadenado* (ha puesto *en acto*) entre dos personas concretas la *potencia unitiva* (*vide supra: 1, b*) que existe en la misma naturaleza de la persona, en su distinción y complementariedad sexual (naturaleza que remite, en última instancia, al designio de Dios), no depende de la voluntad de los esposos romper y volver a hacer *dos* lo que ya es *uno*: solo la misma naturaleza puede romperlo con la muerte. Se comprende bien que la indisolubilidad responde a la naturaleza del verdadero matrimonio si se considera que la persona necesariamente existe y se desarrolla *durando en el tiempo*, por lo que la mutua entrega no sería *total* (no sería matrimonial) si no se entregara también el futuro, comprometiéndolo definitivamente. No cabe una entrega-aceptación *total* de la persona *por un tiempo*. La entrega solo del *momento presente* no vincula, porque es simplemente un *hecho* que pasa y no puede constituirse en una *relación de justicia*, en un vínculo *jurídico* como es el matrimonio (*vide supra: 1, b*). Por el contrario, en la entrega verdaderamente conyugal el futuro de cada uno es *debido al otro*, y ya solo puede ser vivido *justamente* como cónyuge: "La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que esté presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente" (FC, 11).

Por tanto, la unión entre varón y mujer, si es matrimonio, *es una e indisoluble y, por eso, debe ser*, en su existir como matrimonio, exclusiva y perpetuamente fiel (cf. CCE, 2364).

d) *Fines del matrimonio*

La expresión *fines del matrimonio* no indica cualquier finalidad que pudieran proponerse una mujer y un varón que deciden unir sus vidas, sino aquellas a las que está ordenada la unión marital entre varón y mujer por su propia naturaleza (no por la voluntad de los contrayentes o de la ley).

Del mismo modo que las *propiedades esenciales*, los fines *pertenecen a la esencia* del matrimonio como su *dinámica operativa* natural, no se le añaden desde fuera, ni son realmente distintos de la esencia, sino su propia estructura teleológica. Si las propiedades esenciales muestran la esencia del matrimonio considerada *estáticamente*, los fines la muestran en perspectiva *dinámica*, en cuanto es *principio del obrar propio* (naturaleza) del matrimonio.

Esto es lo que quiere expresar el c. 1055 § 1 cuando afirma —recogiendo la terminología del Concilio— que el matrimonio está "ordenado por su propia índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole", fines que se dan íntimamente relacionados y coordinados entre sí, sin que sea posible separarlos (cf. CCE, 2363).

Evidentemente, no habría *plena entrega y aceptación mutuas* en la dimensión conyugal si se excluye al otro como *consorte*, o si se rechaza su potencial paternidad o maternidad, que son dimensión natural primaria de la mutua complementariedad entre los sexos: como ha explicado Juan Pablo II, "la dimensión natural esencial" del matrimonio "implica por exigencia intrínseca la fidelidad, la indisolubilidad, la paternidad y maternidad potenciales, como bienes que integran una relación de justicia" (*Discurso a la Rota Romana*, 2001, n. 7; cf. FC, 14). Una comprensión correcta de este aspecto del matrimonio requiere la clarificación de tres cuestiones: a) la *ordenación y jerarquía* de esos fines; b) su *inseparabilidad*; y c) la distinción entre su *presencia objetiva* en el vínculo conyugal y su *efectiva realización* existencial.

Ordenación de los fines. El c. 1013 del CIC 17, recogiendo la enseñanza tradicional de la Iglesia, calificaba de *primario* el fin de la generación y de *secundario* el del bien de los cónyuges. Una insuficiente comprensión del sentido de esa ordenación de fines —como si *primario* y *secundario* fueran sinónimos de *esencial* y *accidental*, o de *importante* y *anecdótico*, sin tener en cuenta que ambos fines son *esenciales*— hizo que algunos interpretaran la terminología del Concilio —y la del c. 1055— como rectificación, inversión o abolición, según los casos, de la jerarquía de fines del matrimonio. Incluso ha hecho fortuna el tópico de que el Concilio ha supuesto un giro copernicano: desde una visión *procreativista* del matrimonio a una visión *personalista*. Sin embargo, ni la intención del Concilio —según manifiestan las actas de las sesiones, simplemente se quiso adoptar un lenguaje pastoral y de diálogo con el mundo, por lo que no se consideró necesario utilizar expresiones técnicas o jurídicas— ni sus textos, que confirman la ordenación natural del matrimonio a la generación y educación de los hijos (cf., p. ej., GS, 48, 50), avalan esas interpretaciones. Juan Pablo II, poco después de la promulgación del CIC, afirmaba que, aunque la Const. *Gaudium et Spes* y la Enc. *Humanae vitae* no utilicen la terminología tradicional (fin primario-fin secundario), "sin embargo, tratan de aquello a lo que se refieren las expresiones tradicionales. El amor (...) comporta una correcta *coordinación* de los fines, según los cuales —en la enseñanza tradicional de la Iglesia— *se constituye el orden moral* (o mejor, 'teologal y moral') de la vida de los esposos". Las expresiones de esos dos documentos, continuaba el Pontífice, "clarifican el mismo orden moral con respecto al amor, como fuerza superior que confiere adecuado contenido y valor a los actos conyugales *según la verdad* de los dos significados, el unitivo y el procreador, respetando su indivisibilidad. Con este renovado planteamiento, la enseñanza sobre los fines del matrimonio (y sobre su jerarquía) queda confirmada y a la vez se profundiza desde el punto de vista de la vida interior de los esposos, o sea, de la espiritualidad conyugal y familiar" (*Discurso*, 10.X.1984,

n. 3). En definitiva, el matrimonio es más que una simple *unión procreativa*; y la comunidad de vida y amor de los esposos es más que un simple *contexto conveniente* para la generación y educación de los hijos: ambos fines tienen consistencia y dignidad propias, y nunca pueden separarse. Por su parte, la *jerarquía natural* de los fines no supone exclusión o minusvaloración del bien de los cónyuges respecto a la procreación, sino que expresa la *ordenación* intrínseca del amor propiamente conyugal, que se falsearía si se concibieran los fines como paralelos, alternativos o equivalentes: el fin al que primariamente se ordena el matrimonio por su naturaleza —fin *último* o *mediato*: la generación y educación de los hijos— se persigue de modo plenamente *personal* sólo con la ayuda del fin *inmediato* —sintetizado en la expresión "bien de los cónyuges"—; y éste no se obtiene auténticamente al margen de su ordenación objetiva al fin *mediato* o último.

Inseparabilidad de los fines. La dificultad mayor que han supuesto algunas interpretaciones, en la línea de las mencionadas, es una tergiversación de la naturaleza del matrimonio, por entender la jerarquía de fines como una *alternativa* entre ellos, cuyo orden habría invertido el Concilio, otorgando la preeminencia al *bien de los cónyuges* (referido únicamente a su relación interpersonal), con independencia de la procreación (que incluso podría valorarse, en ocasiones, como un *obstáculo* para el bien de los cónyuges, así entendido). Así pues —se afirma—, la exclusión voluntaria de la generación no haría nulo el matrimonio, porque no impediría lo fundamental, que sería la comunidad de vida y amor. Juan Pablo II ha salido al paso de esas visiones reductivas: "La ordenación a los fines naturales del matrimonio —el bien de los esposos y la generación y educación de la prole— está intrínsecamente presente en la masculinidad y en la feminidad. Esta índole teleológica es decisiva para comprender la dimensión natural de la unión. En este sentido, la índole natural del matrimonio se comprende mejor cuando no se lo separa de la familia. El matrimonio y la familia son inseparables, porque la masculinidad y la feminidad de las personas casadas están constitutivamente abiertas al don de los hijos. Sin esta apertura ni siquiera podría existir un bien de los esposos digno de este nombre" (*Discurso a la Rota Romana*, 2001, n. 5).

Ordenación natural y obtención efectiva de los fines. Los fines, en cuanto *ordenaciones de la esencia*, están siempre presentes en el matrimonio verdadero (en el vínculo mismo), con independencia de que en la vida matrimonial se lleguen a alcanzar en mayor o menor medida. Para contraer matrimonio válidamente, por tanto, no se requiere la *obtención efectiva* de los fines, sino que los contratantes no excluyan positivamente, con su voluntad, ninguno de ellos al prestar el consentimiento, es decir, que quieran contraer verdadero matrimonio respetando su intrínseca ordenación natural. Sin embargo, no ha faltado quien sostuviera, con pretendido apoyo en la *orientación personalista* de la doctrina conciliar, que si, por fracaso de la vida matrimonial, no se consiguiera en la práctica el bien de los cónyuges, la comunidad de vida y amor, el matrimonio sería nulo, porque *no se habría cumplido su fin*. A esas interpretaciones aludía Juan Pablo II en un discurso a los auditores de la Rota Romana: "En una perspectiva de auténtico personalismo, la enseñanza de la Iglesia implica la afirmación de la

posibilidad de constituir el matrimonio como vínculo indisoluble entre las personas de los cónyuges, esencialmente orientado al bien de los cónyuges mismos y de los hijos. En consecuencia, contrastaría con una verdadera dimensión personalista la concepción de la unión conyugal que, poniendo en duda esa posibilidad, llevara a la negación de la existencia del matrimonio cada vez que surgen problemas en la convivencia" (*Discurso a la Rota Romana*, 1997, n. 1).

2. El matrimonio, sacramento de la Nueva Ley

"La Iglesia, acogiendo y meditando fielmente la Palabra de Dios, ha enseñado solemnemente y enseña que el matrimonio de los bautizados es uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza (cf. Concilio de Trento, Sess. XXIV, can. 1). En efecto, mediante el bautismo, el hombre y la mujer son insertados definitivamente en la nueva y eterna alianza, en la alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Y, debido a esta inserción indestructible, la comunidad íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador (cf. GS, 48), es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora. En virtud de la sacramentalidad de su matrimonio, los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia" (FC, 13). "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'" (FC, 68).

Así pues, la *sacramentalidad* del matrimonio supone: *a*) que la misma realidad natural descrita en los apartados anteriores ha sido *elevada* por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados (cf. c. 1055 § 1); *b*) que, por tanto, entre bautizados no puede haber un verdadero matrimonio natural que no sea, por eso mismo, sacramento (principio de *inseparabilidad* entre *contrato* y sacramento: cf. c. 1055 § 2); *c*) que, de acuerdo con la ley general que rige las relaciones entre naturaleza y gracia, la elevación del matrimonio al orden de la gracia *no anula su naturaleza*, sino que la *asume, eleva y perfecciona*, santificándola con una eficacia sacramental específica (cf. FC, 19).

En el matrimonio pueden estudiarse, pues, los elementos de todo sacramento: sujeto, ministro, signo sacramental, y efectos. Brevemente puede recor-

darse que los esposos son *sujetos* y a la vez *ministros* del sacramento (cf. CCE, 1621-1623). El signo sacramental es *el matrimonio mismo*, la unidad en las naturalezas de varón y mujer, desde el momento en que se constituye por el pacto conyugal: esto explica que solo sean sacramento — así lo considera la praxis de la Iglesia y la inmensa mayoría de los autores — los matrimonios en que los dos cónyuges están bautizados (si uno o los dos no lo están y se bautizan después de haber contraído verdadero matrimonio, en ese mismo momento su matrimonio queda elevado a sacramento). Y lo *significado* por el signo es la unión salvífica indisolublemente fiel de Cristo con su Iglesia (cf. Ef 5, 22-33). Nos detendremos algo más en los efectos propios del sacramento.

El efecto *proprio e inmediato* del matrimonio (*res et sacramentum*) no es la gracia sobrenatural en sí, sino el *vínculo conyugal cristiano* (cf. FC, 13; HV, 9), que es como el *título* por el que los cónyuges se hacen acreedores a la gracia sacramental, que los fortalece y los capacita para vivir su matrimonio como vocación y camino eclesial de santidad (cf. c. 226), en la nueva dimensión que supone su elevación al orden de la gracia (cf. c. 1134; FC, 20).

El vínculo conyugal *cristiano* es el *vínculo matrimonial mismo*, elevado y santificado por la gracia, de manera que constituye "una comunión de dos típicamente cristiana, porque representa el misterio de la encarnación de Cristo y su misterio de alianza. El contenido de la participación en la vida de Cristo es también específico: el amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos integrantes de la persona — reclamo del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento y de la afectividad, aspiración del espíritu y de la voluntad —; tiende a una unidad profundamente personal que, más allá de la unión en una sola carne, lleva a no ser sino un solo corazón y una sola alma; exige indisolubilidad y fidelidad en la donación recíproca definitiva y se abre a la fecundidad (cf. HV, 9). En una palabra, se trata de las características normales de todo amor conyugal natural, pero con un significado nuevo que no solo las purifica y consolida, sino que las eleva, hasta el punto de hacer de ellas expresión de valores propiamente cristianos" (*ibid.*, 4)" (FC, 13).

En virtud de su sacramentalidad, el vínculo mismo se convierte en un vínculo *sagrado*, ya no meramente natural (cf. GS, 48; Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2003, nn. 3 y 6). Por esta razón, las *propiedades esenciales* del vínculo quedan dotadas de una singular firmeza (cf. c. 1056), congruente con su significación sacramental — de ahí que el matrimonio *rato y consumado* (cf. c. 1061 § 1) sea *absolutamente indisoluble* —; y sus *finés* trascienden también el ámbito meramente natural: la comunidad de vida y amor pasa a ser signo del amor indefectible de Cristo a su Iglesia, la generación y educación cristiana de los hijos es también crecimiento de la Igle-

sia, y la familia misma se constituye en *Iglesia doméstica* (cf. LG, 11; CCE, 1641-1642).

3. El "*ius connubii*" y la regulación jurídica del matrimonio

Únicamente el consentimiento mutuo del varón y la mujer (*vide* XXX, 2), que ningún poder humano puede sustituir o suplantar, es capaz de unirlos en matrimonio (cf. c. 1057 § 1); y pueden ejercer libre y eficazmente su derecho a unirse en matrimonio todos los que no lo tengan prohibido por el Derecho (cf. c. 1058).

Estos dos aspectos, *poder eficiente exclusivo y libertad* —para contraer o no y para elegir al cónyuge—, integran el contenido de lo que se denomina "*ius connubii*", si bien esta expresión suele usarse sobre todo para indicar el *derecho a contraer matrimonio*. Se trata de un derecho *natural* de la persona, y también de un derecho fundamental del fiel en el ámbito eclesial (cf. c. 219; *vide* IX, 3, k).

Al Derecho no le corresponde, por tanto, *conceder*, sino *reconocer* ese derecho, como hacen los cc. 1057 y 1058 citados (y genéricamente el c. 219). Pero sí le compete *regular su recto ejercicio*, estableciendo las necesarias condiciones, requisitos o formalidades (cf. c. 1059; *vide* XXX y XXXI), e incluso sometiéndolo a ciertas *limitaciones*, como afirma indirectamente el citado c. 1058, al prever que pueda haber quienes tengan *prohibido por el Derecho* el ejercicio del *ius connubii*.

Por tratarse de limitaciones al ejercicio de un derecho fundamental, solo serán legítimas si, además de obedecer a razones *justas* (lo serán especialmente las que tiendan a garantizar que el *ius connubii* se ejerce de modo acorde con la naturaleza del matrimonio y en armonía con las demás exigencias del bien común) y *graves* (ya que, tratándose de una esfera de autonomía, ante inconvenientes leves o en casos dudosos el Derecho ha de estar por la libertad), están definidas por la *ley expresamente y con certeza*, de modo que puedan interpretarse *estrictamente* (cf. c. 18; *vide* VI, 2, g). Entre las limitaciones al ejercicio del *ius connubii* que el Derecho puede establecer o declarar se cuentan los *impedimentos matrimoniales* (*vide* XXX, 1).

CAPÍTULO XXX

RÉGIMEN CANÓNICO DEL MATRIMONIO (I)

1. Los impedimentos matrimoniales

a) Noción, establecimiento y clases

Los *impedimentos* son circunstancias subjetivas tipificadas por el Derecho como *inhabilitantes* (cf. c. 10) de la persona para contraer matrimonio *válidamente* (cf. c. 1073). Solo la autoridad suprema de la Iglesia puede tipificar impedimentos matrimoniales, bien mediante la *declaración* de que una circunstancia hace nulo el matrimonio por Derecho divino, o bien *estableciendo* por Derecho eclesiástico —con las necesarias condiciones de *certeza* y *racionalidad* (*vide* XXIX, 3)— nuevos impedimentos (cf. c. 1075).

El Ordinario del lugar no puede establecer impedimentos, pero sí *prohibir* en un caso particular el matrimonio de fieles bajo su jurisdicción, solo por causa grave y mientras dure. Sin embargo, esa prohibición afectaría únicamente a la *licitud*, y solamente la autoridad suprema podría añadirle una cláusula que hiciera nulo el matrimonio (cf. c. 1077). Por lo demás, el Derecho *reproueba* explícitamente (*vide* VI, 3, b) cualquier costumbre, actual o futura, que introduzca un impedimento nuevo o deje sin efecto alguno de los ya tipificados (cf. c. 1076).

Los impedimentos pueden ser, según hemos visto, *de Derecho divino* o *de Derecho eclesiástico*, lo cual afectará a la posibilidad de *dispensa* (*vide infra*: 1, c). Además, el c. 1074 distingue entre impedimentos *públicos*, que pueden probarse en el fuero externo (*vide* XIV, 4, d), y *ocultos*, que no pueden probarse o que, de hecho, no se han divulgado (cf., p. ej., cc. 1080, 1082). En cambio, se ha eliminado en el CIC la distinción entre impedimentos *dirimentes*, que afectaban a la *validez* del matrimonio, e *impedientes*, que afectaban a su *licitud*. Actualmente todos los impedimentos son *dirimentes*.

b) *Los impedimentos en particular*

Edad. Para contraer válidamente matrimonio el varón debe haber *cumplido* dieciséis años y la mujer catorce. Las conferencias episcopales pueden establecer una edad superior, pero solo para la licitud (cf. c. 1083).

El impedimento de edad —que, aunque tiene un fundamento en el Derecho natural, es de Derecho eclesiástico y, por tanto, dispensable— se basa en la necesidad de garantizar un mínimo de madurez física y psicológica en los contrayentes, que se *presume* alcanzado a esas edades. El CIC establece en los cc. 1071,6.º y 1072 otras cautelas relativas a la edad de los contrayentes.

Impotencia. Según el c. 1084, la impotencia del varón o de la mujer para realizar el acto conyugal, si es *cierta* (para el caso de que sea dudosa, cf. c. 1084 § 2), *antecedente* al matrimonio y *perpetua* (incurable por medios ordinarios y lícitos), *hace nulo el matrimonio por su misma naturaleza*, aunque sea *relativa* (que impida el acto conyugal sólo con esa concreta persona).

La expresión "por su misma naturaleza" que usa el canon, indica que se trata de un impedimento de Derecho divino-natural (no dispensable). La razón más inmediata es que el matrimonio, "por su misma índole natural" (cf. c. 1055 § 1) se ordena a la generación. Esa *ordenación* (*vide* XXIX, 1, d) no consiste en la *efectiva obtención de ese fin* (no queda frustrada por la simple esterilidad de alguno de los cónyuges, que no es impedimento: cf. c. 1084 § 3; *vide infra*: 3, c, *in fine*), sino en la "esperanza de descendencia" (*spes prolis*), que requiere al menos la *posibilidad* de realizar de modo humano el acto conyugal.

Vínculo (o *ligamen*). Contrae inválidamente quien está ligado por el vínculo de un matrimonio anterior, consumado o no (cf. c. 1085 § 1).

Este impedimento, de Derecho divino-natural, se funda en la *unidad*, propiedad esencial del matrimonio (*vide* XXIX, 1, c), por lo que no es dispensable (para el caso de nulidad o disolución del matrimonio, cf. c. 1085 § 2; para los casos en que no es posible probar documentalmente la muerte del cónyuge, cf. c. 1707, relativo a la *declaración de muerte presunta* que permitiría considerarse libre del vínculo conyugal).

Disparidad de cultos. Este impedimento hace nulo el matrimonio entre un *bautizado en la Iglesia católica*, o recibido en ella ya bautizado (*vide* XXIV, 7), y un *no bautizado* (cf. c. 1086 § 1).

El impedimento no surge si la parte católica se ha "apartado de la Iglesia por un *acto formal*" (no basta que el bautizado no sea *practicante*: ha de mediar un acto inequívoco que exprese o implique la voluntad de apartarse formal-

mente de la Iglesia). Tiene su fundamento *mediato* en la grave obligación —de Derecho divino— de custodiar el bien de la fe, pero se trata de un impedimento de Derecho eclesiástico que se establece por el peligro para la fe (propia y de los hijos) que podría acarrear ese matrimonio. No debe dispensarse si no se cumplen las cautelas exigidas para hacer remoto ese peligro (cf. cc. 1086 § 2; 1125-1126).

Orden sagrado. Quien ha recibido las órdenes sagradas no puede contraer matrimonio válidamente (cf. c. 1087).

Este impedimento es de Derecho eclesiástico y tiene su fundamento en la tutela del don del celibato, cuya fuerte congruencia con la condición de los ministros sagrados ha sido reiteradamente enseñada por la doctrina de la Iglesia (cf., sólo en el Vaticano II, LG, 29; PO, 16; OT, 10). Los ordenados *in sacris* no renuncian al *ius connubii* (propiamente no es posible renunciar a un derecho fundamental), pero asumen públicamente, de modo solemne y con especiales garantías de libertad (cf. cc. 1034, 1036, 1037; *vide* XXVIII, 3, e), un compromiso espiritual y jurídico (cf. c. 277) que crea una situación personal *objetivamente incompatible* con ese derecho y que, en consecuencia, *suspende* la posibilidad efectiva de ejercerlo mientras dure (Hervada, Bañares). El impedimento afecta solo a quienes han sido *válidamente* ordenados, por lo que *cesaría* si se declarase la nulidad de la ordenación (*vide* XXXVI, 3, b). Su dispensa está reservada *en todo caso* a la Sede Apostólica (cf. c. 1078 § 2,1.^o), y, en la práctica —salvo en el caso excepcional de dispensa a un diácono permanente que ha enviudado—, coincide con la *dispensa de la obligación del celibato*, que concede sólo el Papa (cf. c. 291), y que presupone la *pérdida de la condición jurídica de clérigo* (*vide* X, 2, e). El *atentado de matrimonio* con este impedimento es, además, delito (cf. c. 1394 § 1).

Voto. Es nulo el matrimonio de quien se encuentre ligado por *voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso* (cf. c. 1088).

Ha de tratarse de un *voto* (cf. c. 1191; no de otros *vínculos sagrados*: cf. c. 573 § 2) de *castidad* (que implica la *obligación de celibato*: cf. c. 599), *público* (no *privado*: cf. c. 1192 § 1), *perpetuo* (no *temporal*: cf. cc. 655-657), y emitido en un *instituto religioso* (no en otro *instituto de vida consagrada*: *vide* XII, 3). Cesa el impedimento si se declara nula la profesión religiosa o se concede la dispensa (reservada a la Sede Apostólica para religiosos de institutos de Derecho Pontificio: cf. c. 1078 § 2,1.^o), que lleva consigo la *salida del instituto* (cf. cc. 691-692). Si el religioso es clérigo, es necesaria, *además*, la dispensa del impedimento de orden. El atentado de matrimonio con este impedimento es también delito (cf. c. 1394 § 2).

Rapto. No puede haber matrimonio válido entre el raptor y la mujer raptada o al menos retenida con objeto de contraer matrimonio con ella, salvo que ésta, una vez separada del raptor y en lugar libre y seguro, elija voluntariamente el matrimonio (cf. c. 1089).

Este impedimento sólo se da entre *varón raptor* (el *delito* que constituye esa acción según el c. 1397 podría cometerlo también una mujer, pero no constituiría impedimento) y *mujer raptada* (llevada a otro lugar contra su voluntad) o retenida con la intención —inicial o sobrevenida— de que acceda a casarse. El impedimento protege la *libertad necesaria para contraer válidamente* (su supuesto de hecho podría caer bajo el c. 1103, referido a la *violencia* y al *miedo*, pero desde Trento se configuró como figura autónoma). Puede dispensarse, si bien tradicionalmente no se ha hecho, ya que la situación puede cesar en cuanto quiera el raptor.

Crímen. Quien, con el fin de casarse con una persona, causa la muerte del cónyuge de ésta o del propio, no puede contraer válidamente ese matrimonio. Tampoco pueden contraer válidamente entre sí quienes, en cooperación física o moral, causaron la muerte del cónyuge (cf. c. 1090).

Este impedimento, de Derecho eclesiástico, protege la permanencia del vínculo matrimonial, haciendo inútil la pretensión de quedar libre de él mediante el *conyugicidio*. Su dispensa se reserva a la Sede Apostólica (cf. c. 1078 § 2,2.º), y se ha concedido muy rara vez, solo por causas urgentísimas y siempre que el crimen fuera oculto (de lo contrario se hubiera causado grave escándalo).

Parentesco. Este impedimento incluye cuatro supuestos: *consanguinidad*, *afinidad*, *pública honestidad* y *parentesco legal*. Todos ellos tienen en común —con distintos grados de exigencia y, por tanto, de dispensabilidad— la finalidad de proteger la naturaleza de las relaciones de familia.

Es claro que el cultivo de la inclinación natural entre los sexos con la perspectiva de una potencial nupcialidad desnaturalizaría el trato y la intimidad familiares. Unos supuestos de este impedimento son de Derecho divino-natural y otros son concreciones de la ley que dependen en cierta medida de circunstancias culturales y ambientales. Cuando el Derecho no excluye expresamente la posibilidad de dispensa, hay que pensar que puede concederse.

La *consanguinidad* (*vide* V, 5, c) hace nulo el matrimonio en la línea recta (entre *ascendientes* y *descendientes*) y hasta el cuarto grado de línea colateral (*primos hermanos*) inclusive (cf. c. 1091). Este impedimento nunca se dispensa en *línea recta* ni en el *segundo grado de línea colateral*, es decir, entre hermanos (cf. c. 1078 § 3).

La *afinidad* (*vide* V, 5, c) hace nulo el matrimonio en cualquier grado de la línea recta (cf. c. 1092).

El impedimento de *pública honestidad* nace del matrimonio *in-
válido* cuando se haya llegado a hacer vida en común, y también

del *concubinatio público y notorio*; y hace nulo el matrimonio en el primer grado de línea recta entre una parte y los consanguíneos de la otra (cf. c. 1093).

El *parentesco legal*, surgido de la adopción legítima (*vide* V, 5, c), hace nulo el matrimonio en línea recta o en segundo grado de línea colateral (cf. c. 1094).

c) *La dispensa de impedimentos*

La dispensa es la *gracia* (*vide* VII, 5), otorgada con arreglo a Derecho por la autoridad eclesiástica competente (cf. cc. 85-93), en cuya virtud *cesa la eficacia dirimente de un impedimento en un caso particular*, de modo que el afectado por él puede contraer matrimonio válido.

Solo pueden dispensarse los impedimentos *de Derecho eclesiástico* (cf. cc. 85, 1078 § 1). El c. 1078 § 3 establece, además, que *nunca se dispensa del parentesco entre padres e hijos o entre hermanos* (es ciertamente de Derecho divino-natural el primer supuesto, y muy probablemente el segundo). La dispensa puede concederse en el *fuero externo* (si se trata de impedimentos públicos) o en el *fuero interno*, sacramental o no (cf. c. 1082; *vide* XIV, 4, d).

En cuanto a la *autoridad competente*: a) la *Sede Apostólica* tiene competencia, en ambos fueros, sobre todos los impedimentos *dispensables*; y se *reserva en exclusiva* los de *orden sagrado, voto y crimen* (cf. c. 1078 § 2); b) el *Ordinario del lugar* puede dispensar ordinariamente de todos los impedimentos *no reservados* (cf. c. 1078 § 1); c) *en caso de peligro de muerte*, según el c. 1079, el *Ordinario del lugar* puede dispensar de todos los impedimentos, incluso reservados, salvo el de *orden sagrado* (§ 1). Si no es posible acudir a él (personalmente: cf. c. 1079 § 4), pueden dispensar en las mismas condiciones (cf. c. 1079 § 2) el *párroco* y el *sacerdote* o el *diácono* debidamente delegados para asistir a un matrimonio o que asisten a un matrimonio celebrado *en forma extraordinaria* (cf. c. 1116 § 2); d) el *confesor* puede también dispensar, dentro o fuera de la confesión, en caso de peligro de muerte pero solo para el *fuero interno* y si se trata de impedimentos *ocultos* (cf. c. 1079 § 3); e) el c. 1080 regula la dispensa de impedimentos no reservados en el "caso perplejo": si se descubre un impedimento cuando todo está preparado para la boda y no puede retrasarse sin peligro de grave daño.

2. *El consentimiento matrimonial*

"El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en

alianza irrevocable para constituir el matrimonio" (c. 1057 § 2). Ese peculiar acto de voluntad de los contrayentes posee una eficacia absolutamente insustituible, porque la mutua entrega y aceptación que realiza es *personalísima* (constituye, como se ha dicho, una unión en las naturalezas) y no está a disposición de voluntades ajenas. Por tanto, ni la ley, ni la Iglesia, ni el Estado, ni los padres del varón y de la mujer tienen el poder de unirlos en matrimonio: "El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir" (c. 1057 § 1).

La norma del c. 1057 consagra — como fruto de una larga evolución doctrinal y magisterial — el *principio consensual*, según el cual la *causa eficiente* del vínculo matrimonial (*vide* XXIX, 1, b) es el *pacto conyugal*, concluido por el *consentimiento mutuo* de los contrayentes (que debe ser un consentimiento *actual, de presente*, no una mera promesa de futuro matrimonio: cf. c. 1062).

Sin perjuicio de la suficiencia del poder eficiente del consentimiento para constituir el matrimonio, la *consumación* subsiguiente a la celebración válida del pacto conyugal, por *completar la significación sacramental* del matrimonio entre bautizados (signo de la unión de Cristo con la Iglesia por la Encarnación), posee también una peculiar eficacia jurídica, expresada en la distinción entre matrimonio *rato* (celebrado válidamente); y *rato y consumado* (cf. 1061 §§ 1-2; *vide* XXXI, 6).

A la vez, el mismo canon indica que el consentimiento debe reunir ciertas condiciones para causar eficazmente el matrimonio. Unas son de Derecho natural, necesarias para que el consentimiento sea *naturalmente suficiente*; y otras las establece el legislador para proteger la institución matrimonial.

Ante todo, debe tratarse de personas con la *capacidad* necesaria para poner un verdadero acto deliberado de voluntad, debidamente *exteriorizado* — la sola voluntad interna no opera en el ámbito jurídico — que sea, además, *proporcionado* a la trascendencia del pacto conyugal (*vide infra*: 3, a). Junto a esto, el *objeto* o contenido del consentimiento debe ser *propiamente matrimonial*: lo que los contrayentes deben querer es *el matrimonio* (*vide* XXIX, 1), y no sería suficiente querer establecer otro tipo de relación interpersonal. Dicho de otro modo, el *objeto* del pacto conyugal, expresado en el c. 1057 § 2, *no es otro que el varón y la mujer en su conyugalidad*, es decir, en su complementariedad sexual natural en cuanto se relaciona con los fines del matrimonio (Hervada). Además, la Iglesia condiciona la *validez jurídica* del consentimiento naturalmente suficiente al cumplimiento de ciertos requisitos de *habilidad jurídica*, como los impedimentos (cf., también c. 1058), y de *forma*, que el canon indica con carácter general en la ex-

presión el "consentimiento de las partes *legítimamente* manifestado entre personas *jurídicamente hábiles*".

Es de gran importancia para el Derecho regular la celebración válida del matrimonio (*matrimonio in fieri*), ya que del pacto conyugal válido nace el vínculo matrimonial por el que los cónyuges pasan a *ser matrimonio* (*matrimonio in facto esse*), con los derechos y obligaciones mutuos, perpetuos y exclusivos que ello comporta.

Mientras que las vicisitudes que afectan a la *celebración del matrimonio* pueden determinar su *nulidad*, es decir, que los contrayentes no queden vinculados, las que se producen en la *vida matrimonial*, una vez celebrado válidamente el matrimonio, ya no afectan por sí mismas al vínculo, sino a la realización más o menos lograda, o frustrada, del destino común como cónyuges (otra cosa es que conductas posteriores de los cónyuges pudieran ser *indicio* de algún obstáculo a la celebración válida que hubiera estado presente ya en el *in fieri*).

Una vez prestado el consentimiento matrimonial con los debidos requisitos, "el matrimonio goza del favor del Derecho, por lo que, en la duda, se ha de estar por la validez del matrimonio, mientras no se pruebe lo contrario" (c. 1060).

Este principio —llamado *favor iuris* o *favor matrimonii*— supone que no es necesario *probar que el matrimonio es válido*, una vez celebrado con arreglo a Derecho (cf., para el fundamento y sentido de este principio, Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2004); y que quien impugne su validez debe *probar con certeza la causa de la nulidad*: la inhabilidad de una de las partes, por la existencia de un *impedimento no dispensado* (*vide supra*, 1); un defecto de la *forma sustancial* (*vide XXXI*, 2); o una anomalía del *consentimiento* (*vide infra*: 3).

Por esta razón el CIC regula las posibles *anomalías* del consentimiento matrimonial, que —vistas *en positivo*— muestran a la vez otras tantas exigencias del consentimiento válido.

3. *Anomalías del consentimiento*

a) *Incapacidad consensual*

El c. 1095 establece quiénes "son incapaces de contraer matrimonio", es decir, en qué supuestos el sujeto carece de la capacidad necesaria para prestar un consentimiento *suficiente*.

El consentimiento matrimonial no es cualquier acto libre de la voluntad, sino un acto "cualificado por la naturaleza matrimonial de su objeto" (cf. c. 1057 § 2; *vide supra*: 2); "por tanto, debe ser, como acto psicológico humano, no solo libre, pleno y responsable, sino también idóneamente proporcionado al objeto y

título matrimoniales" (Viladrich); es decir, apto para la entrega y aceptación recíprocas, a título de derecho y deber mutuo, para ser matrimonio (*vide* XXIX, 1). No obstante, conviene subrayar que ese tipo de acto de voluntad, al que inclina la propia naturaleza, está al alcance de toda persona normal: sería un error entender que solo personas con especiales condiciones de madurez y de virtud estarían en condiciones de prestar un verdadero consentimiento matrimonial: "esta realidad esencial es una posibilidad abierta, en principio, a todo hombre y a toda mujer; es más, representa un verdadero camino vocacional para la gran mayoría de la humanidad. De ahí se deduce que, al valorar la capacidad o el acto del consentimiento necesario para la celebración de un matrimonio válido, no se puede exigir lo que no es posible pedir a la mayoría de las personas. No se trata de un minimalismo pragmático o de conveniencia, sino de una visión realista de la persona humana, como realidad siempre en crecimiento, llamada a realizar elecciones responsables con sus potencialidades iniciales, enriqueciéndolas cada vez más con su propio esfuerzo y con la ayuda de la gracia" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1997, n. 5).

Los tres supuestos del c. 1095 tipifican diversas situaciones *de hecho* que no son por sí mismas causa jurídica de la nulidad del matrimonio: la causa jurídica es, en los tres tipos, la efectiva *incapacidad consensual* del sujeto en el momento de contraer.

Un trastorno psíquico puede causar o no incapacidad: si no la causa, es jurídicamente irrelevante para la validez del matrimonio. Por eso, "el legislador se ha distanciado, con toda intención, de la terminología y las clasificaciones de índole médica y psiquiátrica y ha perfilado un concepto *jurídico* básico —la incapacidad consensual— y tres tipos *jurídicos* a través de los cuales esa incapacidad se manifiesta en (...) causas de nulidad autónomas" (Viladrich). Ha de tenerse en cuenta, por otra parte, que "solo la *incapacidad*, y no la *dificultad* para prestar el consentimiento y para realizar una verdadera comunidad de vida y de amor, hace nulo el matrimonio. El fracaso de la unión conyugal, por otra parte, no es *en sí mismo* jamás una prueba para demostrar la incapacidad de los contrayentes, que pueden haber descuidado, o usado mal, los medios naturales y sobrenaturales a su disposición, o que pueden no haber aceptado las limitaciones inevitables y el peso de la vida conyugal, sea por un bloqueo de naturaleza inconsciente, sea por leves patologías que no afectan a la sustancial libertad humana, sea, en fin, por deficiencias de orden moral. La hipótesis de una verdadera incapacidad solo puede presentarse en presencia de una seria anomalía que, de cualquier modo que se la quiera definir, debe afectar sustancialmente a la capacidad del entendimiento y/o de la voluntad del contrayente" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1987, n. 7).

Esos supuestos de incapacidad consensual son los siguientes:

Carencia de suficiente uso de razón (c. 1095,1.º). Para poner un acto deliberado de voluntad (*acto humano*), el sujeto ha de tener suficiente uso de razón en el momento de contraer.

Puede tratarse de una carencia estable, por un trastorno mental que le prive permanentemente del uso de razón, o de una carencia ocasional, por hallarse bajo la influencia de drogas o alcohol. En todo caso, no basta el *hecho* de haber ingerido drogas o de padecer determinado trastorno: ese hecho debe privar efectivamente al sujeto del suficiente uso de razón.

Grave defecto de discreción de juicio sobre los deberes y derechos esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar (c. 1095, 2.º). Ya no se trata aquí del *uso de razón mínimo* para un acto libre, sino de la *cualificación* del acto de voluntad para que sea proporcionado a su *objeto matrimonial*, que requiere madurez y discernimiento superiores a los necesarios para actos más corrientes.

No se trata de *conocimiento teórico* (cf. c. 1096), sino de *discernimiento* práctico, lo que supone un grado de madurez personal —intelectiva y volitiva— que permita discernir para comprometerse acerca de los derechos y deberes matrimoniales esenciales. El supuesto no incluye cualquier posible manifestación de inmadurez personal: ha de tratarse de un *defecto grave* que haga al sujeto *incapaz para el consentimiento matrimonial* por privarle de la discreción de juicio necesaria. Por otra parte, el "grave defecto" —explica Viladrich— es un concepto jurídico; no basta, pues, que el sujeto padezca un trastorno considerado médicamente *grave*: la *gravedad jurídica* se dará si la anomalía psíquica priva al sujeto, en el momento de contraer, de la discreción de juicio necesaria para un objeto bien preciso: *discernir, en orden a comprometerlos irrevocablemente*, los deberes y derechos esenciales del matrimonio (*vide* XXIX, 1; XXXI, 4).

Incapacidad de asumir, por causas de naturaleza psíquica, las obligaciones esenciales del matrimonio (c. 1095,3.º). Las *anomalías psíquicas* que producen este tipo de incapacidad pueden afectar o no al uso de razón, e impedir más o menos el discernimiento, pero siempre causan una *imposibilidad patológica* (no la mera dificultad que puede darse en una persona *normal*) de asumir *obligaciones esenciales* del matrimonio (*vide* XXIX, 1; XXXI, 4). Aunque el sujeto quisiera hacerlo, no podría responder del cumplimiento de esas obligaciones.

A este tipo de incapacidad se reconducen los trastornos psicosexuales, y cualesquiera otros que hagan que el sujeto, por causas patológicas, no sea *dueño de sí* —y, por tanto, sea incapaz de comprometerse eficazmente, porque ello *escapa a su dominio*— en aspectos que afecten nuclearmente a obligaciones *esenciales* (p. ej., la fidelidad), no a cualquier aspecto de la vida matrimonial. Se trata, además, de la incapacidad de *asumir* en el momento de contraer, que hace *incapaz para una verdadera entrega conyugal*, impidiendo que nazca el vínculo; y no de la simple *dificultad de cumplir* una vez contraído un matrimonio válido.

b) *Defecto de consentimiento*

El defecto (ausencia o falta de integridad sustancial) de verdadero consentimiento hace inválido el matrimonio (cf. c. 1057 § 1), aunque haya habido una declaración externa de aparente voluntad matrimonial.

Mientras que la *incapacidad* consensual se refiere al *sujeto*, el *defecto* que ahora estudiamos (del mismo modo que los *vicios*, que veremos en seguida) se refiere al *acto de consentimiento* puesto por el sujeto.

Esto puede darse bajo diversas figuras:

Ignorancia sobre el matrimonio mismo. Aunque el consentimiento es un acto de la voluntad, ésta no puede determinarse sin que el entendimiento le aporte el conocimiento imprescindible para *querer* de modo humano (*nihil volitum nisi praecognitum*). El c. 1096 marca el mínimo de conocimiento del matrimonio imprescindible "para que pueda haber consentimiento matrimonial"; mínimo que se *presume* en toda persona que haya llegado a la pubertad: "que los contrayentes no ignoren al menos que el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual".

Como se ve, se trata del conocimiento espontáneo, ayudado por la inclinación natural, que tiene la mayoría de las personas, y no de un conocimiento técnico de la regulación jurídica del matrimonio o de su explicación científica: "El mismo acto del consentimiento matrimonial se comprende mejor en relación con la dimensión natural de la unión. En efecto, éste es el punto objetivo de referencia con respecto al cual la persona vive su inclinación natural. De aquí la normalidad y sencillez del verdadero consentimiento. Representar el consentimiento como adhesión a un esquema cultural o a la ley positiva no es realista (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2001, n. 7).

Error sobre la persona del contrayente (error de hecho). Puesto que el objeto del consentimiento son las *personas mismas* de los contrayentes (*vide supra*, 2), si por error se da el consentimiento a una persona, cuando se pretendía contraer con otra, el matrimonio es inválido, porque en realidad *no hay consentimiento* (cf. c. 1097 § 1).

Error sobre cualidades de la persona. Si el error versa, no sobre la *identidad*, sino sobre cualidades que se piensa que posee la otra parte (*error en cualidad*), el matrimonio es *válido*, aunque ese error sea "causa del contrato", es decir, *motivo* que ha llevado a contraer.

En cambio, el matrimonio es *inválido* si la cualidad sobre la que se yerra es pretendida *directa y principalmente* (cf. c. 1097 § 2).

En el primer supuesto (p. ej.: "me caso *con fulano*, que me parece trabajador"), el error de apreciación descubierto después no impidió aceptar a la *persona* como cónyuge en el acto de contraer: la voluntad de *no casarse si se hubiera sabido* que faltaba la cualidad erróneamente apreciada no fue *actual* (es meramente *interpretativa*: "*no me habría casado*"). En el segundo supuesto (p. ej.: "quiero casarme *con una persona rica*, como fulano"), se quiere *directa y principalmente* la cualidad, y a la persona *por tenerla*: esa cualidad no es solo *motivo que impulsa* a casarse, sino *parte del objeto del acto de voluntad actual*, que solo se pone por tener (erróneamente) certeza de que la persona posee la cualidad pretendida.

Error sobre las propiedades esenciales o la sacramentalidad del matrimonio (error de derecho). El mero error (intelectual) sobre la *unidad*, la *indisolubilidad* o la *dignidad sacramental* del matrimonio (cf. cc. 1055, 1056) no invalida el consentimiento, *siempre que no determine a la voluntad* (cf. c. 1099).

Puesto que el consentimiento es un acto *de la voluntad* (cf. c. 1057 § 2), es posible querer sustancialmente contraer matrimonio a la vez que, *intelectualmente*, se tiene una opinión o idea errónea sobre su sacramentalidad o sobre alguna de las propiedades del vínculo. En cambio, si ese error *determina* el acto de voluntad, se quiere un *matrimonio* falseado: este supuesto se da cuando el sujeto posee una convicción intelectual que le lleva necesariamente a querer una unión *sin* unidad o *indisolubilidad*, o a quererla en cuanto privada de su dignidad sacramental. En esos casos no se quiere *el matrimonio verdadero*, de modo que no hay consentimiento *matrimonial*. Un razonamiento análogo lleva a determinar que la *certeza* o la *opinión* —estado intelectual— de los contrayentes sobre la nulidad del matrimonio que están contrayendo *no excluyen necesariamente* el consentimiento matrimonial (cf. c. 1100).

Consentimiento condicionado. Puede suceder que quien contrae matrimonio supedita su consentimiento al cumplimiento de una determinada condición (su voluntad es *no vincularse* si la condición no se verifica). El c. 1102 § 1 dispone que *no puede* contraerse válidamente —se trata de una *prohibición irritante* (cf. c. 10), por razones de certeza y seguridad jurídicas— bajo condición *de futuro* (es decir, haciendo depender el nacimiento del vínculo de algo que *todavía no ha sucedido*).

Si se contrae bajo condición *de presente* (algo que debe haber sucedido ya, pero que se ignora) o *de pasado*, el matrimonio será válido si se ha verificado la condición, e inválido en caso contrario (cf. c. 1102 § 2); sin embargo, no puede

ponerse *lícitamente* ninguna de esas condiciones sin licencia escrita del Ordinario del lugar (cf. c. 1102 § 3).

Consentimiento simulado. El sistema matrimonial canónico se basa en la presunción (cf. c. 1101 § 1) de que el consentimiento *expresado externamente* refleja la verdadera *voluntad interna* de los contrayentes, sin la cual no puede nacer el vínculo. Esa presunción admite prueba en contra, porque puede haber discordancia entre la voluntad interna y la manifestada. Se llama *simulación* al supuesto en que un contrayente (o los dos), expresando externamente el consentimiento, *excluye internamente con un acto positivo de la voluntad* el matrimonio mismo (*simulación total*) o un elemento esencial o una propiedad esencial del matrimonio (*simulación parcial*). Cualquiera de esas simulaciones hace inválido el matrimonio (cf. c. 1101 § 2).

El acto de exclusión ha de ser un *acto positivo de la voluntad*, una *decisión* precisa (no una idea, una disposición difusa, una desgana, etc.) de *no vincularse en aquello que se excluye*. Lo que se excluye en la *simulación total* es *el matrimonio mismo*, es decir, el sujeto sabe que el acto de voluntad por él manifestado no es verdaderamente conyugal. En la *simulación parcial*, en cambio, no se excluye vincularse en cierto modo, pero se quiere una relación *positivamente desprovista* de alguna de las *propiedades esenciales* del vínculo (unidad e indisolubilidad), o de algún *elemento esencial* del matrimonio (es decir, de alguno de los derechos y deberes que derivan del vínculo, o de alguna de las notas propias de éstos, que son *mutuos, perpetuos y exclusivos* (cf. c. 1134). La Jurisprudencia ha relacionado tradicionalmente estas simulaciones parciales con los *tria bona* del matrimonio, distinguiendo: exclusión del *bonum prolis* (ordenación a la prole), del *bonum fidei* (unidad) y del *bonum sacramenti* (indisolubilidad). En relación con esos bienes, los derechos que se excluyen pueden enumerarse como lo ha hecho Viladrich a partir del c. 1055: *derecho al acto conyugal; derecho a la comunidad de vida mutua debida en justicia entre los cónyuges; derecho-deber a no hacer nada contra la prole; derecho de recibir y educar a la prole en el seno del matrimonio* (vide XXXI, 4).

Violencia física. El c. 1103 declara inválido "el matrimonio contraído por violencia" (es decir, cuando el contrayente es forzado físicamente a realizar los gestos externos que serían expresión del acto de voluntad, p. ej., a asentir con la cabeza), porque en ese caso falta totalmente el acto de voluntad. Si no se tratara de violencia física, sino de coacción moral (miedo), hay acto de voluntad, pero *viciado*, como estudiaremos a continuación: *vide infra*: 3, c).

c) *Consentimiento viciado*

Los *vicios* del consentimiento matrimonial que hacen nulo el matrimonio en el Derecho vigente son el *miedo* y el *dolo*.

A diferencia de las figuras que acabamos de explicar, en las que el matrimonio no es válido porque, de un modo u otro, *falta el consentimiento*, en estas otras *existe consentimiento*, pero *viciado*, porque el sujeto decide manipulado o condicionado por una influencia externa. El Derecho impide que la voluntad así viciada sea eficaz, para proteger la libertad con que debe contraerse matrimonio.

Miedo. Es inválido el matrimonio contraído "por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido con miras al matrimonio, para librarse del cual alguien se vea obligado a casarse" (c. 1103).

Para invalidar el matrimonio, el miedo debe ser: *a) grave* (basta con que realmente perturbe el ánimo de quien lo padece, aunque objetivamente la amenaza pudiera considerarse leve); *b) causado externamente*, no por el ánimo del sujeto que lo sufre (se suele explicar que debe proceder de una causa *externa, humana y libre*); *c) indeclinable*, o sea, de tal naturaleza que el sujeto *se vea obligado* – aunque sea sólo *subjetivamente* – a elegir el matrimonio como salida (es decir, que contraiga *por miedo*, no sólo *con miedo*: el miedo debe ser *causa antecedente del consentimiento*, aunque quien lo provoca no pretenda precisamente ese efecto). Cuando el sujeto que padece el miedo debe subordinación y reverencia al que lo causa, en virtud de su posición de autoridad (hijos-padres, empleados-jefes, etc.), se habla de miedo *reverencial*.

Dolo. Quien consiente "engañado por dolo, provocado para obtener su consentimiento, acerca de una cualidad del otro contratante, que por su naturaleza puede perturbar gravemente el consorcio de vida conyugal, contrae inválidamente" (c. 1098).

A diferencia del supuesto de *error*, quien padece el dolo se engaña, pero manipulado por otro. El matrimonio es inválido cuando esa manipulación, por acción u omisión: *a) se lleva a cabo con la intención de engañar para obtener el consentimiento*; *b) consigue efectivamente engañar* (error dolosamente causado); y *c) hace errar sobre una cualidad del otro contratante que, de suyo (objetivamente), afecta gravemente a la esencia, propiedades o fines del matrimonio* (aquello que constituye el *consorcio de vida conyugal*: vide XXXI, 4). P. ej., el c. 1084 § 3 se refiere por remisión al engaño doloso sobre la fecundidad: el hecho de que un contratante sea estéril, por sí mismo, no constituye impedimento (vide lo dicho al tratar del impedimento de impotencia *supra*: 1, b); pero si obtuviera el consentimiento del otro engañándole sobre esa cualidad, el matrimonio sería inválido.

CAPÍTULO XXXI

RÉGIMEN CANÓNICO DEL MATRIMONIO (II)

1. Preparación del matrimonio

a) Atención pastoral de los que se preparan al matrimonio

"Hay que prepararse adecuadamente al matrimonio, como a los demás sacramentos, para que su celebración resulte fecunda en la vida de los esposos. El nuevo Código canónico ha incluido la preparación al matrimonio entre los deberes de la comunidad eclesial (c. 1063), especialmente de los pastores" (Juan Pablo II, *Alocución*, 26.V.1984). En efecto, en el capítulo titulado "De la atención pastoral y de lo que debe preceder a la celebración del matrimonio", que se abre con el c. 1063, el CIC se ocupa, entre otras cosas, de la atención pastoral a los fieles que se disponen a celebrar su matrimonio — así como a todos los ya casados —, responsabilidad que corresponde al Ordinario del lugar (cf. c. 1064).

Parte fundamental de esa preparación es la *formación* para el matrimonio, en la que "deben sentirse comprometidas la familia cristiana y toda la comunidad eclesial" (FC, 66), y que no se reduce a la *inmediata* preparación de la celebración de la que trata el c. 1063,2.º.

Juan Pablo II ha distinguido (cf. FC, 66): a) preparación *remota*, que comienza con la formación de virtudes, carácter y vida espiritual ya en la infancia: se trata de una formación de la persona *para responder a su vocación radical* al amor — en el celibato o en el matrimonio (cf. FC, 16) —, en la que, lógicamente, es insustituible la responsabilidad de la familia; b) preparación *próxima* de los jóvenes que, por su edad y circunstancias, comienzan a tener ya en el horizonte de sus vidas el matrimonio como posibilidad real; c) preparación *inmediata* para la celebración del matrimonio, que suele concretarse en los *cursos prematrimoniales* organizados para los novios (el Consejo Pontificio para la Familia publicó el

13.V.1996 un documento, titulado *Preparación al sacramento del matrimonio*, que desarrolla las orientaciones de *Familiaris consortio*).

En esta materia conviene tener presente que "el esfuerzo pastoral para formar convenientemente a los contrayentes es de todo punto necesario, pero ha de hacerse compatible: *a)* con el delicado respeto al derecho fundamental de los fieles a contraer matrimonio (c. 1058); *b)* con las exigencias del principio de inseparabilidad entre matrimonio y sacramento (c. 1055 § 2); *c)* con la consideración de que el matrimonio no es un sacramento reservado solo a cristianos particularmente *selectos*" (Fornés).

Sería desacertado —pastoral y jurídicamente—, denegar el acceso al matrimonio a fieles que no muestren una preparación ideal o una vida cristiana especialmente intensa: "aunque no se ha de menospreciar la necesidad y obligatoriedad de la preparación inmediata al matrimonio —lo cual sucedería si se dispensase fácilmente de ella—, sin embargo, tal preparación debe ser propuesta y llevada a la práctica de manera que su eventual omisión no sea un impedimento para la celebración del matrimonio" (FC, 66). Y constituiría un gravísimo error —y una injusticia— aconsejar a fieles en esas circunstancias que contraigan *matrimonio civil*, diciéndoles que, si más adelante llegaran a estar preparados, entonces podrían ser admitidos a celebrar el *matrimonio sacramental*. No puede haber *verdadero matrimonio natural* entre los bautizados que no sea sacramento (*vide* XXIX, 2), y el matrimonio entre católicos que no se celebra en *forma canónica* es nulo (*vide infra*: 2, b); de modo que una praxis pastoral semejante llevaría a esos fieles a vivir en una unión que no solo no sería *sacramento*, sino que tampoco sería, por eso mismo, *matrimonio*. Sobre la necesidad de la fe de los contrayentes para la validez del matrimonio, cf. FC, 68 (*vide* XXIII, 10).

De ordinario, forma parte también de la preparación al matrimonio la recepción de la *confirmación* —si ello es posible sin dificultad grave—; y se recomienda encarecidamente, para asegurar la celebración fructuosa, que los contrayentes acudan a los sacramentos de la *penitencia* y de la *Eucaristía* (cf. c. 1065; CCE, 1622).

b) *El expediente matrimonial y otras formalidades preparatorias*

Otro aspecto de la preparación del matrimonio es la investigación informativa orientada a comprobar que nada se opone a su celebración válida y lícita (cf. c. 1066). Nadie debe asistir al matrimonio como *testigo cualificado* (*vide infra*: 2, b; cf. c. 1114) sin tener esa certeza; y si de la investigación resultara alguna de las circunstancias indicadas en el c. 1071, se requeriría *licencia expresa* del Ordinario del lugar para asistir *lícitamente* a ese matrimonio.

La investigación previa al matrimonio, que se formaliza en el *expediente matrimonial*, es responsabilidad del párroco al que compete asistir al matrimonio (*vide infra*, 2, b; cf. cc. 1113-1114). Si la realiza alguien distinto, debe comunicar al párroco cuanto antes el resultado mediante documento auténtico (cf. c. 1070).

Esa investigación se lleva a cabo mediante el *examen de los contrayentes* —para comprobar su capacidad, libertad, formación e intención— y de los testigos pertinentes; los *documentos* que prueban el bautismo y la ausencia de impedimentos; y las *proclamas matrimoniales* —el anuncio en las iglesias del futuro matrimonio, para que quien sepa de algún obstáculo para su celebración lo manifieste (cf. c. 1069)— u otro medio idóneo; todo ello según disponga la conferencia episcopal (cf. c. 1067). En peligro de muerte, si no es posible obtener otras pruebas y no hay indicios en contra, basta la declaración o el juramento de los contrayentes de que están bautizados y libres de impedimentos (cf. c. 1068).

2. La forma jurídica en la celebración del matrimonio

a) Forma de manifestación del consentimiento

El matrimonio no se *hace* sin el *consentimiento* de los contrayentes (cf. cc. 1057 § 1). Por tanto, para que la voluntad interna de casarse —que es imprescindible— tenga la eficacia de vincular jurídicamente a los contrayentes, constituyéndolos en cónyuges, es necesario también que se exprese externamente de modo que pueda ser percibida: ha de ser un consentimiento *legítimamente manifestado* (cf. c. 1057 § 1).

A esa manifestación del consentimiento se refiere el c. 1104: para contraer válidamente matrimonio es necesario que ambos contrayentes estén presentes en un mismo lugar y manifiesten su consentimiento con palabras (o, si no pueden hablar, con signos equivalentes).

En caso necesario, el matrimonio puede contraerse con la intervención de un *intérprete* (cf. c. 1106). El c. 1105 regula el matrimonio en que algún contrayente no está presente y expresa su consentimiento por medio de un *procurador* a quien ha otorgado mandato especial para contraer con una persona determinada.

b) La forma jurídica sustancial

Además de la forma de *manifestación* externa, el Derecho regula la forma de *recepción del consentimiento*. Si la primera es nece-

saría para que la voluntad interna sea jurídicamente eficaz, la segunda se requiere para que conste socialmente — ante la Iglesia, en nuestro caso — la celebración del matrimonio, de modo que pueda probarse y garantizarse con certeza el estado de las personas.

La *forma canónica* ordinaria consiste en la celebración del matrimonio ante *un testigo cualificado*, que pide y recibe en nombre de la Iglesia la manifestación del consentimiento de los contrayentes, y *dos testigos comunes*. Esta forma de celebración *se requiere para la validez* (cf. c. 1108), por lo que no es una mera formalidad, sino la forma jurídica *sustancial* del matrimonio.

Antes del Concilio de Trento no se exigía una forma jurídica determinada: para la validez del matrimonio bastaba con el consentimiento matrimonial verdadero manifestado entre las partes. Esto permitió la proliferación de *matrimonios clandestinos*, no celebrados públicamente ante la Iglesia (aunque estaban prohibidos y penados). Al no existir constancia pública, era frecuente que personas que habían celebrado clandestinamente un matrimonio, contrajeran otro públicamente. En 1563 el Concilio de Trento aprobó el Decreto *Tametsi*, que exigía para la validez del matrimonio la celebración ante el párroco propio de uno de los contrayentes (o ante otro sacerdote por encargo de éste o del Ordinario) y dos o tres testigos. Este Decreto, por las peculiaridades de su promulgación, no llegó a entrar en vigor efectivamente en toda la Iglesia; y, por otra parte, el hecho de que solo exigiera la *presencia* del párroco dio lugar a la celebración de matrimonios *por sorpresa* (los contrayentes expresaban el consentimiento de modo que el párroco pudiera percibirlo, pero sin haberle avisado previamente de su intención de contraer), o celebrados ante un párroco coaccionado. Para solucionar estos problemas, San Pío X promulgó el Decreto *Ne temere*, mandando que entrara en vigor en todas partes el 19.IV.1908. En él, entre otras cosas, se disponía que "solo son válidos los matrimonios que se celebran ante el párroco o el Ordinario del lugar o un sacerdote delegado por uno de ellos y, al menos, dos testigos", y que la presencia del testigo cualificado había de ser *voluntaria* y *activa*. Este es, en sus rasgos fundamentales, el régimen vigente de la forma jurídica sustancial del matrimonio.

En cuanto a la *facultad jurídica* para ser testigo cualificado (actuación que el Derecho codicial designa con la expresión "asistir al matrimonio"), se establece que: *a)* el Ordinario del lugar y el párroco *territoriales*, en virtud de su oficio, asisten válidamente en su territorio a todos los matrimonios, siempre que alguno de los contrayentes sea de rito latino (cf. c. 1109); *b)* el Ordinario y el párroco *personales*, por oficio, solo asisten válidamente a aquellos en los que algún contrayente es súbdito suyo, dentro de los límites de su jurisdicción (cf. c. 1110); *c)* el Ordinario del lugar y el párroco pue-

den delegar a sacerdotes o diáconos (cf. c. 1111) la facultad de asistir a matrimonios en su territorio (para su validez, la delegación debe darse *expresamente a personas determinadas*, y si no es para un matrimonio, sino *general*, debe darse por escrito y ejercerse con las condiciones del c. 1114); *d*) si no hay sacerdotes o diáconos, el Obispo diocesano, con el voto favorable de la conferencia episcopal y la licencia de la Santa Sede, puede delegar también a un laico idóneo (cf. c. 1112).

Para reducir al mínimo los casos de nulidad por *defecto de forma sustancial*, a las facultades para asistir al matrimonio se aplican, según el c. 1108 § 1, las normas que regulan la *suplencia de potestad* (cf. c. 144; *vide* XIV, 7).

c) *Los matrimonios obligados a la forma canónica y la dispensa de forma*

Debe observarse la forma canónica cuando al menos uno de los contrayentes haya sido bautizado o recibido en la Iglesia católica y no se haya apartado de ella *por acto formal* (cf. c. 1117).

No cesa la obligación de la forma por cualquier alejamiento *notorio* de la fe (cf. c. 1071, §§ 1,4.º-2): ha de tratarse de un hecho público o un acto jurídico externo del que resulte inequívocamente el *apartamiento formal de la Iglesia católica*, como la adscripción a una confesión no católica, la declaración por escrito ante el párroco, la comunicación formal al Ordinario, etc. (Navarro Valls).

Han de celebrarse en forma canónica, por tanto, todos los matrimonios *entre católicos* o *entre un católico y otra persona, bautizada o no* (los matrimonios entre parte católica y parte bautizada no católica se llaman *matrimonios mixtos*, y se rigen por los cc. 1124-1128). Excepcionalmente, si un católico contrae con un cristiano no católico *de rito oriental*, la forma canónica se exige solo para la licitud, pero se requiere para la validez que intervenga en el matrimonio un ministro sagrado, observadas las demás prescripciones del Derecho (cf. c. 1127 § 1).

Si, en el caso de un matrimonio mixto, hubiera *graves dificultades* para observar la forma canónica, el Ordinario del lugar del contrayente católico puede dispensar de ese requisito, consultando antes al Ordinario del lugar en que se celebra el matrimonio. En esos casos, para la validez del matrimonio se exige siempre que haya alguna *forma pública* de celebración (cf. c. 1127 § 2).

En peligro de muerte, el Ordinario del lugar puede también dispensar —a sus súbditos dondequiera que se encuentren y a cuantos moran en su territorio—, de la forma canónica (cf. c. 1079 § 1). En cambio, una interpretación auténtica del c. 87 § 1 aclaró en 1985 que el Obispo diocesano no puede dispensar de la forma en un matrimonio entre dos católicos fuera del caso de peligro de muerte. Esa dispensa es competencia de la Santa Sede.

d) *Celebración en forma extraordinaria*

El c. 1116 establece una *forma extraordinaria* por la que los obligados a la forma canónica, siempre que tengan intención de contraer verdadero matrimonio, pueden celebrarlo válida y lícitamente *sólo ante dos o más testigos comunes*.

No debe confundirse el matrimonio celebrado *en forma extraordinaria* con el matrimonio celebrado *en secreto* por alguna causa grave y urgente, con especial licencia del Ordinario del lugar, que sigue la *forma ordinaria* pero con especiales medidas de reserva y sigilo en la investigación previa, en la celebración y en la anotación del matrimonio en el registro (cf. cc. 1130-1133).

La *forma extraordinaria* puede seguirse cuando no haya nadie competente conforme a Derecho para asistir al matrimonio como testigo cualificado (*vide supra*: 2, b) o no pueda acudirse a él sin *grave dificultad* (que ha de ser objetiva), si los contrayentes se encuentran en peligro de muerte —al menos uno de ellos— o, fuera del peligro de muerte, se prevé prudentemente que la situación se prolongará durante un mes.

En ese caso, si hay un sacerdote o diácono no facultado para asistir como testigo cualificado, ha de ser llamado a presenciar el matrimonio junto con los otros testigos, aunque su presencia no se exige para la validez (cf. c. 1116 § 2).

e) *Anotación del matrimonio celebrado*

Los cc. 1121-1123 dan normas sobre la anotación del matrimonio celebrado en forma canónica (ordinaria o extraordinaria), o con dispensa de forma, en el registro matrimonial eclesiástico, que ha de llevarse conforme a las indicaciones de la conferencia episcopal o del Obispo diocesano. Deben hacerse, además, las correspondientes anotaciones marginales en los libros parroquiales en los que constan los bautismos de los cónyuges (cf. c. 1122).

3. *La celebración litúrgica del matrimonio*

"El matrimonio cristiano exige por norma una celebración litúrgica, que exprese de manera social y comunitaria la naturaleza esencialmente eclesial y sacramental del pacto conyugal entre bautizados. En cuanto gesto sacramental de santificación, la celebración del matrimonio —encuadrada en la liturgia, culmen de toda la acción de la Iglesia y fuente de su fuerza santificadora— debe ser de por sí válida, digna y fructuosa" (FC, 67).

La precisión del texto citado ayuda a no confundir la *sacramentalidad* del matrimonio con el *rito litúrgico* de su celebración: lo que es sacramento entre bautizados es el matrimonio mismo, que se contrae por el consentimiento prestado en la forma jurídica dispuesta. Pero, precisamente a causa de su naturaleza sacramental, la celebración del matrimonio *se encuadra ordinariamente en una celebración litúrgica que la expresa convenientemente*.

Ordinariamente el matrimonio entre bautizados se celebrará en una iglesia parroquial, pero con licencia del Ordinario del lugar o del párroco puede celebrarse en otra iglesia u oratorio, e incluso en otro lugar conveniente (cf. c. 1118).

En cuanto al lugar (territorio, no *lugar sagrado*) de celebración, el c. 1115 establece que el matrimonio se debe celebrar en la parroquia en que alguno de los contrayentes tenga su domicilio o cuasidomicilio (*vide* V, 5, c), o haya residido durante un mes. Con licencia del Ordinario o párroco propio se puede celebrar en otro lugar.

En la celebración se seguirán —salvo en caso de necesidad— los ritos prescritos en el *Ordo celebrandi matrimonii*, con las adaptaciones que la conferencia episcopal pueda introducir con el reconocimiento de la Santa Sede (cf. cc. 1119-1120). La celebración tendrá lugar normalmente dentro de la Misa (cf. CCE, 1621), aunque el ritual prevé también la posibilidad de que se tenga fuera de ella.

4. *Algunos aspectos particulares de la relación jurídica matrimonial*

"Del matrimonio válido se origina entre los cónyuges un vínculo perpetuo y exclusivo por su misma naturaleza; además, en el matrimonio cristiano los cónyuges son fortalecidos y quedan como consagrados por un sacramento peculiar para los deberes y la dignidad de su estado" (c. 1134).

La misión social y eclesial de los fieles que viven en matrimonio (cf. c. 226), iluminada con gran fuerza por Juan Pablo II en la Exh. Ap. *Familiaris consortio*, se asienta, en efecto, sobre la *estructura jurídica* del matrimonio, en la que residen su consistencia y sus características propias. El CIC describe en parte el contenido esencial de la relación jurídica matrimonial en el capítulo titulado "De los efectos del matrimonio" (cf. cc. 1134-1140).

Ante todo, el c. 1135 expresa el *principio de igualdad* que rige en esta peculiar relación jurídica —*ambos cónyuges tienen igual obligación y derecho*— y, al mismo tiempo, indica su contenido propio: *en todo aquello que pertenece al consorcio de la vida conyugal*. Así pues, los derechos y obligaciones conyugales esenciales son los siguientes: *a)* derecho al *acto conyugal verdadero* (cf. cc. 1055 § 1, 1056); *b)* derecho-deber de *no impedir la procreación* (de no separar los significados unitivo y procreador del acto conyugal); *c)* deber de *recibir a los hijos en el seno de la comunidad conyugal*; *d)* derecho a la *comunidad de vida conyugal* (*consorcio de toda la vida*: cf. c. 1055); *e)* derecho-deber de *educar a los hijos* (cf. c. 1136).

Para no extendernos innecesariamente, bastará indicar que la correcta comprensión y fundamentación de la relación jurídica matrimonial presupone cuanto expusimos en su lugar acerca de la naturaleza, propiedades y fines del vínculo conyugal, y del especial robustecimiento de esas dimensiones que supone la sacramentalidad del matrimonio entre bautizados (*vide* XXIX, 1, 2). Hervada, al explicar la estructura jurídica del matrimonio, añade a la síntesis de los derechos y obligaciones conyugales que hemos reproducido los *principios informadores de la vida matrimonial*, o directrices generales del *comportamiento conyugal*. Los cónyuges deben: *a)* guardarse fidelidad; *b)* tender al mutuo perfeccionamiento material o corporal; *c)* tender al mutuo perfeccionamiento espiritual; *d)* vivir juntos; *e)* procurar el bien material y espiritual de los hijos.

Los cc. 1137-1140, dentro del mismo capítulo, se refieren a la *filiación*, es decir, a la relación derivada de la generación, sobre la que se proyectan reflejos de la relación jurídica matrimonial. Esas normas tratan de la filiación *legítima*, derivada del matrimonio válido o *putativo* (cf. cc. 1137, 1061 § 3) y de su prueba (cf. c. 1138); de la *legitimación* de los hijos ilegítimos (por matrimonio subsiguiente o por rescripto de la Santa Sede); y de la equiparación canónica de los hijos legitimados a los legítimos (cf. cc. 1139-1140).

5. *Convalidación y sanación del matrimonio inválido*

Si un matrimonio se celebró inválidamente por alguna causa, puede instarse el proceso judicial para que se declare su nulidad (*vide* XXXVI, 3, a). Sin embargo, muchas veces no será esa la actuación más adecuada. De hecho, el c. 1676 manda al juez que, antes de aceptar una causa de nulidad de matrimonio, y siempre que vea alguna esperanza de éxito, emplee medios pastorales para inducir a los cónyuges, si es posible, a *convalidar su matrimonio*, es decir, a poner los medios necesarios para darle validez jurídica.

"Los esposos mismos deben ser los primeros en comprender que solo en la búsqueda leal de la verdad se encuentra su verdadero bien, sin excluir a priori la posible convalidación de una unión que, sin ser todavía matrimonial, contiene elementos de bien, para ellos y para los hijos, que se han de valorar atentamente en conciencia antes de tomar una decisión diferente" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 2002, n. 6).

El CIC regula, con esa finalidad, la *convalidación simple* del matrimonio y la *sanación en la raíz* (*sanatio in radice*).

a) *Convalidación simple*

La convalidación simple (cf. cc. 1156-1160) puede darse en el supuesto de un matrimonio celebrado con apariencia de validez (cumpliendo los requisitos externos), pero que haya sido nulo *por algún impedimento o por defecto del consentimiento*.

Para la validez de la convalidación es necesario en todo caso (cf. c. 1156 § 1) que *se renueve el consentimiento matrimonial*, con un nuevo acto de voluntad (cf. c. 1157) del contrayente que sabe u opina que el matrimonio fue nulo, o de ambos, una vez cesada la causa que provocó la nulidad del matrimonio.

Así, cuando la nulidad la produjo *un impedimento*, una vez que éste haya cesado (por cesación natural o por dispensa): a) si el impedimento es *público*, ambos contrayentes deben renovar el consentimiento en la forma ordinaria (celebrar de nuevo el matrimonio); b) si el impedimento *no puede probarse* y lo conocía sólo un cónyuge, basta que éste renueve *privadamente y en secreto* su consentimiento, con tal que el otro cónyuge persevere en el suyo (*vide infra*: 5, b); c) si los dos conocían el impedimento oculto, ambos deben renovar el consentimiento *privadamente y en secreto* (cf. c. 1158). Si hubo *defecto o vicio del consentimiento*, el matrimonio se convalida cuando consiente —privadamente— la parte que no había consentido, con tal que persevere el consentimiento de la otra parte (*vide infra*: 5, b). Debe tratarse de un defecto o vicio que no puede

probarse; de lo contrario, ha de prestarse de nuevo el consentimiento en forma canónica (cf. c. 1159). Si el matrimonio fue nulo por *defecto de la forma canónica*, ambos deben renovar el consentimiento en forma ordinaria (cf. c. 1160).

b) *Sanación en la raíz*

Si la convalidación simple es un acto de renovación del consentimiento *por parte de uno o de los dos cónyuges*, la *sanación en la raíz* (cf. cc. 1161-1165) es una *gracia* (vide VII, 5, a) por la que *la autoridad competente* (cf. c. 1165) *da validez a un matrimonio que fue nulo por impedimento o por defecto de forma*, sin necesidad de renovación del consentimiento.

Esta gracia lleva consigo: *a)* la dispensa del impedimento (si es dispensable: cf. c. 1163); *b)* la dispensa de la forma canónica, si no se observó; *c)* que algunos efectos jurídicos del matrimonio (fundamentalmente la *filiación legítima* de los hijos habidos) se *retrotraigan* —salvo que se disponga otra cosa— al momento en que se celebró (inválidamente).

Lógicamente, ya que ninguna autoridad humana puede *suplir* el consentimiento de las partes (cf. c. 1057 § 1), es presupuesto necesario que el consentimiento de ambas partes haya sido *naturalmente suficiente* (en la celebración del matrimonio, o después, pero siempre *antes de la sanación*) y que perseverare (cf. c. 1162). No puede *sanarse* un matrimonio nulo por defecto de consentimiento.

La *sanatio in radice* solo debe concederse (cf. c. 1161 § 3) cuando sea probable que las partes quieran perseverar en la vida conyugal (aunque de no ser así, sería igualmente válida, salvo que hubiera habido *revocación* del consentimiento: cf. c. 1162 § 1); y puede concederse ignorándolo una de las partes o las dos, pero siempre por causa grave (cf. c. 1164). Tanto en estos supuestos como en la *convalidación* por renovación del consentimiento de una parte (vide *supra*: 5, a), la *perseverancia del consentimiento* es la *presencia actual de voluntad marital*: "el estado de la voluntad por el que ésta permanece adherida al compromiso contraído". Esta voluntad marital es compatible con situaciones de infidelidad, de desagrado, de dificultad en el trato, etc., siempre que no lleven a una *revocación* efectiva del consentimiento, a "una voluntad firme y obstinada de dejar de ser cónyuge" (Hervada). Se presume la perseverancia del consentimiento, salvo que conste su revocación, una vez celebrado el matrimonio (cf. c. 1107).

6. *Supuestos excepcionales de disolución del matrimonio*

Como hemos explicado (vide XXIX, 1, c), la indisolubilidad es propiedad esencial de todo matrimonio, que entre bautizados alcanza una peculiar firmeza por razón del sacramento (vide XXIX,

2), de manera que la única causa que puede disolver el matrimonio *en cualquier caso* es la muerte. Sin embargo, el Derecho canónico regula ciertos supuestos excepcionales de disolución del matrimonio, cuya explicación requiere distinguir con mayor precisión los diversos grados de firmeza que puede presentar la indisolubilidad matrimonial.

La praxis multiseccular de la Iglesia en esta materia presupone la distinción entre *indisolubilidad intrínseca* (que impide disolver el vínculo por voluntad de los cónyuges) y *extrínseca*. La indisolubilidad intrínseca es *absoluta* en todo matrimonio verdadero. En la indisolubilidad extrínseca, en cambio, hay que distinguir: *a)* el matrimonio sacramental consumado (*matrimonio rato y consumado*: cf. c. 1061) "no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte" (c. 1141); *b)* los demás matrimonios (el *rato y no consumado* y el *no sacramental*) no gozan de una indisolubilidad extrínseca *absoluta*, por lo que cabe, excepcionalmente, su disolución en ciertos casos.

Como indica Fornés, siguiendo a Hervada, esa posibilidad excepcional — que consta con certeza en la praxis y en la doctrina de la Iglesia, aunque resulte de difícil explicación teórica — puede entenderse mejor ahondando en la relación de intrínseco perfeccionamiento que se da entre la *naturaleza* del matrimonio y su *sacramentalidad* (que integra el mismo plan de Dios *en el principio* sobre el matrimonio, llevándolo a su plenitud), y en la especial relevancia de la consumación *en cuanto completa la significación sacramental* (porque la "una sola carne" que devienen los esposos en la consumación refleja la unión de Cristo con la Iglesia en la encarnación). Esta relación entre *naturaleza y gracia* influye también en la configuración precisa de la indisolubilidad, en la medida en que configura el matrimonio mismo en su ser más íntimo y perfecto: "en virtud de la identidad real entre matrimonio y sacramento, la plenitud de la significación produce una corrección del valor jurídico del vínculo, atribuyéndole una firmeza que sólo por razón del pacto no tiene, dándole una indisolubilidad que lo hace semejante a la indestructible unión de Cristo con la Iglesia" (Hervada).

La disolución del matrimonio en esos supuestos se produce, bien por un acto de la *potestad vicaria* o *ministerial* del Romano Pontífice, o bien *en favor de la fe*, si se trata de matrimonios no sacramentales.

La potestad pontificia vicaria, según la ha explicado históricamente la doctrina católica, es la que recibe el Papa, no en cuanto Cabeza de la Iglesia, sino en cuanto Vicario de Dios en la tierra. En virtud de esta vicariedad, puede ejercer en nombre de Dios la autoridad divina sobre todos los hombres, bautizados o no: lo hace así cuando interpreta auténticamente el Derecho natural, que es ley

para toda la humanidad, y también cuando disuelve el matrimonio de quienes no pertenecen a la Iglesia, ya que la ley de la indisolubilidad no es ley eclesial, sino divino-natural (De la Hera). El *favor de la fe* legitima la disolución del matrimonio contraído entre no bautizados cuando *se constituye en obstáculo para la fe* de la parte que se ha convertido y bautizado. En caso de duda, el *favor fidei* prevalece sobre el *favor matrimonii*: normalmente, el matrimonio contraído *se presume válido* mientras no se pruebe lo contrario (cf. c. 1060), pero, *en caso de duda, el privilegio de la fe goza del favor del derecho* (c. 1150), por lo que, si se duda sobre la validez del matrimonio contraído antes de recibir la fe con otro no bautizado, *se presume su nulidad* y se permite a la parte bautizada contraer nuevo matrimonio. La duda sobre la validez puede ser vehemente en casos, como p. ej. el matrimonio polígamo (*vide infra*: 6, c).

a) *Disolución del matrimonio no consumado*

El matrimonio *no consumado* entre bautizados, o entre parte bautizada y parte no bautizada puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, en virtud de su *potestad vicaria*, a petición de ambas partes o de una de ellas (cf. c. 1142).

La efectiva *inconsumación* del matrimonio (cf. c. 1061) y la existencia de *justa causa* son exigencias de validez de este acto de disolución. El Derecho regula detalladamente la *dispensa* (en sentido impropio) del matrimonio rato y no consumado (*dispensa super rato*), después del procedimiento previsto para la prueba de los presupuestos necesarios (*vide XXXVI*, 3, a).

b) *Privilegio paulino*

"El matrimonio contraído por dos personas no bautizadas se disuelve por el *privilegio paulino* en favor de la fe de la parte que ha recibido el bautismo, por el mismo hecho de que ésta haya contraído un nuevo matrimonio, con tal de que la parte no bautizada se separe" (c. 1143 § 1).

En este caso —llamado *privilegio paulino* porque se basa en el texto de 1 Co 7, 12-15—, el matrimonio se disuelve no por un acto de la autoridad, sino por el hecho de que la parte que se ha convertido y bautizado contraiga nuevo matrimonio. Lo que le da derecho a contraerlo es que la parte no bautizada "se separe", es decir, no quiera cohabitar o no quiera cohabitar pacíficamente sin ofensa del Creador; pero no surge ese derecho si la parte bautizada hubiera dado a la otra parte un motivo justo para separarse, después de recibir el bautismo (cf. c. 1141 § 2). Para que consten las disposiciones de la parte no bautizada —y para intentar que, si es posible, no se separe—, deben hacerse, por la autoridad del Ordinario del lugar, las *interpelaciones* reguladas en los cc. 1144-1146.

c) *Otros supuestos de disolución de matrimonio no sacramental*

Los cc. 1148-1149 regulan otros supuestos de disolución del matrimonio entre no bautizados cuando una de las partes se convierte y bautiza. Se trata de los casos de quien tenía simultáneamente varias esposas o varios maridos (no bautizados) antes de bautizarse, y de quien, una vez bautizado en la Iglesia católica, no puede restablecer la cohabitación con su cónyuge por causa de persecución o cautividad.

En estos casos la disolución se produce por disposición del mismo Derecho, basada, según la doctrina más común, en la potestad *vicaria* o ministerial del Romano Pontífice (*vide supra*: 6, a). La regulación de ambos supuestos —en sendas Constituciones Apostólicas de Pablo III, San Pío V y Gregorio XIII— se remonta al siglo XVI.

7. *La separación conyugal permaneciendo el vínculo*

La *separación conyugal* propiamente dicha (cf. cc. 1151-1155) presupone que permanece el vínculo conyugal (es decir, que no ha quedado disuelto ni se ha declarado su nulidad), pero, por causas justas previstas por el Derecho como remedio a graves daños o riesgos del cónyuge y de los hijos, se *suspenden* ciertos derechos y deberes conyugales, especialmente los relativos a la comunidad de vida y a la convivencia conyugal (cf. c. 1151).

El CIC distingue entre separación *perpetua* y *temporal*, según el cónyuge inocente tenga derecho a separarse de por vida o solo mientras dure la causa que justificó la separación. Únicamente el adulterio —por la *negación del otro como cónyuge* que supone— es causa de separación perpetua, si es consciente y consumado, salvo que haya sido provocado, consentido o perdonado por el cónyuge, o que éste, a su vez, haya cometido adulterio (cf. c. 1152).

La *perpetuidad* de la causa de separación por adulterio no implica en modo alguno la imposibilidad de perdón y restablecimiento de la convivencia, que se recomienda vivamente (cf. cc. 1152 §§ 1 y 3, 1155).

El cónyuge que se separa *por voluntad propia* por el adulterio del otro, debe proponer en el plazo de seis meses la causa de separación ante la autoridad eclesiástica (*vide* XXXVI, 3, a).

Las causas de separación *temporal* son ciertas *perturbaciones graves de la vida matrimonial* (recuérdense los "principios informa-

dores" mencionados *supra*: 4), que justifican la separación en tanto no cesen (cf. c. 1153 § 2). El CIC no las enumera, sino que establece dos *tipos* genéricos: *a*) que uno de los cónyuges ponga en grave peligro espiritual o corporal al otro cónyuge o a los hijos; *b*) que de otro modo haga demasiado dura la vida en común. En estos casos el cónyuge puede separarse con autorización del Ordinario del lugar o, si hubiera peligro en la demora, también por autoridad propia (cf. c. 1153 § 1).

Como puntualiza Hervada, esas causas deben ser *culpables* para dar lugar a la *separación* propiamente dicha, porque solo la culpa suspende el derecho del otro cónyuge a la mutua ayuda y el deber propio: las situaciones desgraciadas sin culpa no solo no son motivo para suspender los derechos y deberes conyugales, sino que en ellas el fin matrimonial de la mutua ayuda debe manifestarse en toda su hondura. No está en manos de los cónyuges, ni de los jueces humanos, suspender esa obligación de Derecho natural, que existe para los tiempos favorables y también para las circunstancias duras o difíciles. No obstante, es distinta la *separación* —con suspensión de los derechos y deberes conyugales— del *mero hecho de no vivir juntos* (sin suspensión del derecho y deber de mutua ayuda): la existencia de un peligro cierto —p. ej. de contagio—, aunque inculpable, en la convivencia daría lugar no solo a una causa justa, sino incluso al deber de no convivir, de tal modo que si el cónyuge que causa ese riesgo se negase a dejar de vivir juntos mientras dura, esa negativa sería culpable.

CAPÍTULO XXXII

OTROS ACTOS DEL CULTO DIVINO. LUGARES Y TIEMPOS SAGRADOS

1. *Otros actos de culto regulados en el CIC*

Bajo la rúbrica "De los demás actos del culto divino", dentro del Libro dedicado al *munus sanctificandi*, el CIC trata de algunas acciones y celebraciones litúrgicas distintas de los sacramentos.

Esta Parte del Código no pretende ser exhaustiva: agrupa solamente las normas jurídicas básicas sobre algunos actos de culto, en buena medida para recoger las orientaciones conciliares al respecto. El CIC menciona otros actos de culto en diversos lugares (cf. p. ej., cc. 944, 1205 ss., etc.); y la mayor parte de la materia se regula en los correspondientes libros litúrgicos.

a) *Los sacramentales*

"Los sacramentales son signos sagrados por los que, a imitación en cierto modo de los sacramentos, se significan y se obtienen por impetración de la Iglesia efectos principalmente espirituales" (c. 1166; cf. SC, 60). Esta definición muestra la semejanza y la diferencia de los sacramentales con los sacramentos.

Por los sacramentales "los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida" (SC, 60). En ambos casos se trata de *signos sagrados* que constituyen verdaderos actos eclesiales de culto: "la liturgia de los sacramentos y sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia que brota del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder" (SC, 61). Pero los sacramentos están instituidos por Jesucristo y, en virtud de la institución divina, causan *ex opere operato* la gracia que significan; mientras que los sacramentales son de institución eclesiástica —solo la Sede Apostólica puede instituir otros nuevos (cf. c. 1167 § 1)—, y su eficacia, principalmente espiritual,

deriva de la impetración de la Iglesia, que vincula su poderosa intercesión a esos *signos* sagrados, cuando se realizan según los ritos aprobados (cf. c. 1167 § 2).

El *ministro* de los sacramentales es el clérigo dotado de la necesaria potestad (cf. cc. 1168, 1169, 1172). También un laico con las debidas cualidades puede ser ministro de algunos de ellos, si así está previsto en los libros litúrgicos y el Ordinario lo juzga oportuno (cf. c. 1168).

Dentro del Título "De los sacramentales" se regulan tres tipos: *bendiciones, consagraciones y exorcismos*.

Las *bendiciones* son fórmulas o ceremonias con las que se invoca el auxilio divino sobre ciertas personas (cf. c. 1170), o se pide a Dios que *santifique* ciertas cosas materiales (p. ej., el agua, un edificio, etc.) y auxilie a quienes las usen.

La bendición de las cosas destinadas al culto divino las hace *cosas sagradas* (de ahí la distinción tradicional entre bendiciones *constitutivas* y simplemente *invocativas*), que deben ser tratadas con especial reverencia y no pueden dedicarse a usos profanos (cf. c. 1171). Cualquier presbítero puede impartir todas las bendiciones (salvo las reservadas al Romano Pontífice o a los obispos, que son muy pocas: cf. SC, 79); los diáconos, solamente las que el Derecho les permite expresamente (cf. c. 1169 §§ 2-3). El ritual de bendiciones más amplio y general es el *Bendicional* (Ritual *De Benedictionibus*).

Las *consagraciones* son ritos litúrgicos por los que se dedican a Dios, de modo permanente, personas o cosas (estas últimas se consagran para el culto divino).

Tradicionalmente se habla de *consagración* sobre todo para las personas (p. ej., la consagración de vírgenes, regulada en el *Ordo consecrationis virginum*: cf. c. 604 § 1), pero también se consagran los óleos y el santo crisma (cf. cc. 847 § 1 y 880 § 2). Para los lugares de culto, se habla de *dedicación* (*vide infra*: 2), que los convierte en *lugares sagrados* (cf. c. 1205; *vide infra*: 2). Pueden realizar válidamente consagraciones y dedicaciones los que gozan del carácter episcopal y los presbíteros dotados de esa potestad (cf. c. 1169 § 1).

Los *exorcismos* en sentido estricto, a los que se refiere el c. 1172 § 1 (exorcismos *solemnes*), son sacramentales celebrados en nombre de la Iglesia por el ministro debidamente facultado y según los ritos dispuestos (cf. *Ritual de exorcismos* de 1998). Su finalidad es liberar del influjo diabólico a las personas de cuya posesión (u *obsessio*) se tiene certeza moral.

Solo pueden realizar exorcismos solemnes los *presbíteros* que reciban licencia especial y expresa del Ordinario del lugar, que la concederá únicamente a quienes reúnan determinadas condiciones (cf. c. 1172). Existen también *exorcismos litúrgicos*, llamados *simples*, que forman parte de otros ritos (p. ej. del bautismo y de la iniciación de los catecúmenos), y que pueden ser realizados por el ministro que celebra legítimamente esos ritos.

b) *La liturgia de las horas*

La *liturgia horarum*, llamada tradicionalmente *oficio divino* o *breviario*, es una de las manifestaciones del culto público que la Iglesia celebra ejerciendo la función sacerdotal de Cristo. Mediante esta forma de oración — que, por ser litúrgica, es acción de Cristo sacerdote y de su Cuerpo (cf. SC, 7; cc. 834, 837 § 1) —, la Iglesia, "oyendo a Dios que habla a su pueblo y recordando el misterio de la salvación, le alaba sin cesar con el canto y la oración, al mismo tiempo que ruega por la salvación de todo el mundo" (c. 1173).

La celebración de la *liturgia de las horas* se rige por las normas litúrgicas (*Institutio Generalis Liturgiae Horarum*). El CIC, que recoge las líneas fundamentales de la reforma conciliar del oficio divino (cf. SC, 83-101), regula únicamente los siguientes aspectos:

La obligación de celebrar la liturgia de las horas (cf. c. 1174 § 1). Están obligados a celebrarla diariamente los diáconos que van a recibir el presbiterado (los diáconos permanentes celebrarán la parte determinada por la conferencia episcopal) y los sacerdotes. Tienen también obligación de celebrarla los miembros de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, con arreglo a sus constituciones (cf. cc. 276 § 2,3.º; y 663 § 3).

A partir de las fuentes que regulan la celebración de la liturgia de las horas (cf., especialmente, SC, 89 y 96; IGLH, 29-30), la CCDD respondió en el año 2000 a la pregunta sobre "Si la obligación de recitar íntegramente el oficio divino es grave": *a*) una causa grave, de enfermedad, o de ejercicio del ministerio pastoral o de la caridad, o de fatiga, pero no una leve incomodidad, excusan de la recitación parcial o incluso total del oficio divino, con arreglo al principio de que la ley eclesiástica meramente positiva no obliga con grave incomodo; *b*) la omisión, total o parcial, del oficio divino por mera pereza o por relajación innecesaria no es lícita, sino que constituye más bien un desprecio, que según la importancia de la materia puede ser grave, del deber ministerial y de la ley eclesiástica positiva; *c*) la razón excusante de la recitación de Laudes o Vísperas solo puede ser una causa de importancia más grave, porque estas horas litúrgicas son 'el doble quicio del oficio cotidiano' (SC, 89); *d*) si el sacerdote debe celebrar varias veces en el día la santa Misa o recibir confesiones sacramentales

durante varias horas o predicar varias veces, y por esa causa se fatiga, puede considerar con tranquila conciencia que le asiste una causa legítima para omitir alguna parte proporcionada del oficio divino; e) el Ordinario propio del sacerdote o diácono puede, por causa justa o grave, según requiera el caso, dispensarle parcial o totalmente de la recitación del oficio divino, o concederle su conmutación por otro acto de piedad (p. ej., el rosario, el vía crucis, la lectura bíblica o espiritual, la oración mental razonablemente prolongada, etc.)" (*Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum*, 15.XI.2000, n. 2).

Por otra parte, no debe olvidarse que, para todos los que la celebran, la liturgia de las horas "es, además, fuente de piedad y alimento de la oración personal" (SC, 90).

La invitación a que participen en la celebración de la liturgia de las horas también los demás fieles (c. 1174 § 2).

Esta invitación — ausente en el CIC 17 — se basa en la mencionada consideración de la liturgia de las horas como "acción de toda la Iglesia" (c. 1174 § 2; cf. c. 837 § 1), "oración de todo el Pueblo de Dios" (Pablo VI, Const. Ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, n. 1). En definitiva, constituye una aplicación de la disposición general del c. 837 § 2.

La veritas horarum (c. 1175). La consideración del *oficio divino*, acogida en el Concilio, como *liturgia de las horas*, que tiende a *santificar el tiempo* de cada jornada (cf. SC, 88), lleva a disponer que, en la medida de lo posible (*quantum fieri potest*), se celebre cada parte en su hora natural (cf. SC, 94; IGLH, 29).

Atenerse a la *veritas horarum* es muy recomendable, porque "ayuda mucho, tanto a santificar realmente el día, como a recitar con fruto espiritual las Horas" (SC, 94); pero no se exige de modo absoluto, ya que puede haber razones — p. ej., los horarios habituales u ocasionales de trabajo — que lo dificulten o impidan. Así pues, como confirma también el n. 3 de la Respuesta de la CCDDs citada *supra*: a) conviene atenerse en lo posible al tiempo del día apropiado para cada hora litúrgica; b) permanece la obligación de celebrar todas las horas del oficio del día aunque haya pasado su momento más apropiado (salvo que concurren *otras* razones que excusen total o parcialmente de la obligación: *vide supra*); c) quien las celebra en otro momento — dentro del día — cumple la obligación.

c) *Las exequias eclesíásticas*

Todo fiel difunto debe tener *exequias eclesíásticas*, mediante las que la Iglesia impetra para los difuntos la ayuda espiritual y honra

sus cuerpos, a la vez que procura a los vivos el consuelo de la esperanza (cf. c. 1176).

La regulación de las exequias eclesíásticas se ha simplificado notablemente respecto al CIC 17, cuyo Derecho funerario era fruto de una evolución histórica que lo había ido complicando y, en ciertos aspectos, desvirtuando. El CIC se limita a dar algunas normas básicas, y las demás disposiciones necesarias para la celebración de exequias "con arreglo a Derecho" (cf. c. 1176 § 1) se dejan a las normas litúrgicas, es decir, al *Ritual de exequias* elaborado según las directrices conciliares (cf. SC, 81).

Normalmente las exequias deben celebrarse en la propia iglesia parroquial, o en la parroquia en que se produjo el fallecimiento; pero los fieles pueden también elegir otra iglesia, comunicándolo al párroco propio (cf. c. 1177).

Esta norma concreta el sujeto de los derechos y deberes parroquiales en torno a las exequias, que incluyen también lo relativo a las *ofrendas* con ocasión de funerales (cf. c. 1181) y al *registro* del fallecimiento en los libros parroquiales (cf. c. 1182). Los cc. 1178-1179 dan normas sobre las exequias del Obispo diocesano y de los religiosos y miembros de sociedades de vida apostólica.

En cuanto a la sepultura, el c. 1180 dispone que, si la parroquia tiene cementerio propio, los fieles deben ser sepultados en él, a no ser que elijan otro cementerio, cosa que pueden hacer libremente todos los que no lo tengan prohibido por el Derecho.

El CIC dedica a los cementerios los cc. 1240-1243, según los cuales, donde sea posible, la Iglesia tendrá un *lugar sagrado* (*vide infra*: 2) para la sepultura de los fieles: un cementerio (pueden tenerlo también las parroquias, los institutos religiosos y otras personas jurídicas o familias) o al menos una zona propia, debidamente bendecida, en el cementerio civil. Si esto no fuera posible, se bendecirá la sepultura antes de inhumar a un fiel. Queda prohibido sepultar dentro de las iglesias, con las excepciones del Romano Pontífice, los cardenales y los obispos diocesanos, incluso eméritos.

El 1176 § 3 contiene la disciplina vigente sobre la *cremación* o incineración del cadáver de un fiel difunto: se *aconseja vivamente* la piadosa tradición de *inhumarlo* (sepultarlo), por responder mejor al simbolismo de la fe en la resurrección; pero no se prohíbe la cremación, con tal que no se elija por razones contrarias a la fe (cf. c. 1184 § 1,2.º).

El CIC 17 prohibía la cremación y negaba la sepultura eclesíástica a los fieles que la eligieran, por la frecuente vinculación de esa práctica con motivos contrarios a la religión. Según la norma vigente, es lícito optar por la cremación sin necesidad de que concurra ninguna causa especial. Ya en 1964 la S. Cong.

para la Doctrina de la Fe, en la Instr. *Piam et constantem* consideraba que la cremación, en sí misma, no implica nada contrario a la fe y, en consecuencia, la permitía. El vigente *Ritual de exequias* prevé que los ritos que suelen celebrarse en la capilla del cementerio puedan tener lugar en el edificio de la cremación.

El ejercicio del derecho a tener exequias eclesísticas *con arreglo a Derecho* está regulado también por las normas sobre la *concesión o denegación* de exequias (cf. cc. 1183-1185).

Las normas sobre la *concesión* de exequias no se refieren a los fieles católicos, que tienen reconocido ese derecho —y deber— con carácter general (cf. c. 1176 § 1), sino a otras personas: los catecúmenos; los niños muertos sin bautismo, cuyos padres tenían intención de bautizarlos; y los bautizados no católicos (cf. c. 1183). La *denegación o privación* de exequias es un supuesto extraordinario, que se da cuando consta sin la menor duda (cf. c. 1184 § 2) que los difuntos manifestaron en vida, con obras o de palabra, su voluntad de romper con la comunión eclesial, "a no ser que antes de la muerte hubieran manifestado alguna señal de arrepentimiento" (c. 1184 § 1). En estos casos, además de ser contraria a la voluntad del difunto, la celebración de exequias sería causa de escándalo u ocasión de indiferentismo para los demás fieles. Deben denegarse, por tanto, las exequias (cf. c. 1184 § 1) a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos (*vide* VIII, 6); a los que hayan elegido la cremación por razones contrarias a la fe; y a aquellos cuyas exequias no sería posible celebrar sin escándalo de los fieles, porque se hayan mantenido hasta el fin en situación de pecado manifiesto. Si surge alguna duda al valorar estas circunstancias, se ha de consultar al Ordinario del lugar y atenerse a lo que disponga (cf. c. 1184 § 2). La privación de exequias lleva consigo la denegación de la *Misa exequial* (cf. c. 1185), aunque —como precisa Santos— no impide ofrecer otros sufragios y oraciones para encomendar esos difuntos a la misericordia de Dios.

d) *El culto de los Santos, las reliquias y las imágenes sagradas*

El c. 1186 sintetiza las razones por las que la Iglesia recomienda a los fieles el culto *singularísimo* (cf. LG, 66) que se ha de tributar a la Virgen María, Madre de Dios y Madre de todos los hombres; y promueve el culto *verdadero y auténtico* a los demás Santos: para fomentar la santificación del Pueblo de Dios, haciendo que los fieles se edifiquen con el ejemplo de los Santos y sean protegidos por su intercesión.

Esta disposición y las normas que le siguen tienen como telón de fondo la Tradición, renovada y entendida en su sentido genuino especialmente a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II (cf. LG, 50 ss.), de tal modo que presuponen la única Mediación de Cristo (cf. LG, 62) y que el fin último del culto de los Santos es la gloria de Cristo y, por Él, de la Santísima Trinidad.

Después de ese fundamento, el CIC da las normas jurídicas más esenciales para la ordenación universal del culto a los Santos y del uso de venerar sus reliquias auténticas y las imágenes sagradas (cf. SC, 111), dejando al Derecho particular y a las normas litúrgicas las demás determinaciones necesarias.

Por lo que se refiere al *culto de los Santos*, el c. 1187 se limita a establecer que solo es lícito venerar con *culto público* (cf. c. 834 § 2) a quienes han sido incluidos por la autoridad de la Iglesia en el catálogo de los Santos o de los Beatos.

La expresión "incluimos en el catálogo de los Santos" (o de los Beatos) es, precisamente, la que se emplea en las fórmulas solemnes de canonización o beatificación.

Sobre las *imágenes sagradas*, el CIC establece: *a)* que debe *conservarse firmemente* el uso de exponerlas a la veneración en las iglesias; *b)* que deben evitarse la acumulación innecesaria de imágenes y el desorden, para no dar lugar a la extrañeza de los fieles o a una devoción menos recta (p. ej., supersticiosa); *c)* que se debe obtener licencia escrita del Ordinario para reparar o restaurar imágenes que sean *preciosas* por su antigüedad o valor artístico, o por el culto que se les tributa (cf. cc. 1188-1189).

Las imágenes *preciosas* que son *bienes eclesiásticos* (cf. c. 1257 § 1) están sometidas a especiales cautelas para su custodia y enajenación: cf. cc. 638 § 3, 1190 § 3, 1220 § 2, 1292 § 2.

En cuanto a las *reliquias sagradas*, el c. 1190 prohíbe absolutamente su compraventa (§ 1), aunque el dueño sea un particular. Permite, en cambio, implícitamente otras formas de enajenación (p. ej., la donación o el traslado permanente a otro lugar), pero si se trata de reliquias *insignes* (el cuerpo de un Santo o una parte de él), o de reliquias muy veneradas, para la validez de la enajenación se requiere licencia de la Santa Sede.

e) *El voto y el juramento*

El voto y el juramento son actos propios de la virtud de la religión, y esta es la razón de que el CIC los incluya entre los actos de culto. Además, la *obligación moral* (de religión) que surge de esos actos (cf. cc. 1191 § 1, 1200 § 1) no excluye su precisa virtualidad jurídica en el ordenamiento canónico, que aparece regulada en diversos lugares del Código.

Se hace referencia al voto especialmente en relación con la vida consagrada (*vide* XII); y al juramento, en relación con el desempeño de ciertos oficios o con ciertos actos jurídicos (cf., p. ej., cc. 876, 1068, 1454, 1532, etc.).

Según el c. 1191, el voto es la *promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor*. El mismo canon establece los requisitos de capacidad y libertad para emitir votos válidamente.

Los votos pueden ser *públicos* o *privados*, según sean recibidos legítimamente por una autoridad en nombre de la Iglesia o no. Son *solemnes* los que la Iglesia reconoce como tales; los demás son *simples*.

El voto válidamente emitido obliga (cf. c. 1193), generalmente por todo el tiempo de su duración. Sin embargo, el CIC prevé diversas causas de *cesación* intrínseca del voto (cf. c. 1194), además de la *dispensa* por quien tiene la debida potestad (cf. cc. 1195-1196) y la legítima *conmutación* (cf. c. 1197).

Se establece asimismo la *suspensión* automática de votos anteriores si el sujeto profesa válidamente en un instituto religioso (cf. c. 1198).

El juramento consiste en la *invocación del nombre de Dios como testigo de la verdad de lo que se jura*. El c. 1199 § 1 enumera las *condiciones morales* necesarias para jurar lícitamente: *verdad, justicia y sensatez*; y el c. 1200 § 2 establece la nulidad radical (cf. c. 10) del juramento arrancado por dolo, violencia o miedo grave.

El juramento puede ser simplemente *asertorio* (se jura que es verdad lo que se afirma o niega) o *promisorio* (se jura que se cumplirá determinada obligación). Los cc. 1201-1204 se refieren específicamente al juramento promisorio, para establecer su naturaleza y condiciones de validez, sus reglas de interpretación y las causas de cesación, que son análogas a las del voto pero teniendo en cuenta los posibles derechos de terceros a los que afecte la cesación del juramento.

2. Los lugares sagrados

"Son lugares sagrados aquellos que se destinan al culto divino o a la sepultura de los fieles mediante la dedicación o bendición prescrita por los libros litúrgicos" (c. 1205). La *dedicación* y la *bendición*, como sabemos, son *sacramentales* (*vide supra*: 1, a), cuyo ministro y régimen se establecen en los cc. 1206-1209, así como en las normas litúrgicas correspondientes.

La constitución de un lugar como *sagrado* lleva consigo una serie de consecuencias (cf. cc. 1210-1213): a) su sometimiento a la potestad de la autoridad

eclesiástica; *b*) su destinación exclusiva a usos de culto, piedad y religión, con la prohibición de emplearlos para usos distintos (aunque el Ordinario puede permitir en casos concretos algún uso no religioso, que no sea contrario a la santidad del lugar); *c*) su sujeción a las normas sobre *violación* de lugar sagrado, y la necesidad de celebrar los ritos penitenciales de *reparación* previstos por los libros litúrgicos antes de que pueda volver a usarse para el culto; *d*) la necesidad de atenerse, en su caso, a las normas sobre la pérdida de la dedicación o bendición y, por tanto, de la condición de lugar sagrado (*execración*).

a) *Las iglesias*

Las iglesias son edificios destinados al culto divino, a los que los fieles tienen el derecho de entrar para la celebración, sobre todo pública, del culto (cf. c. 1214). En ellas pueden celebrarse, con arreglo a Derecho, todos los actos del culto divino (cf. c. 1219).

Las iglesias, por tanto, con independencia de que pertenezcan a una diócesis o a otras personas físicas o jurídicas, son siempre lugares públicos de culto, a los que se debe tener acceso libre y gratuitamente durante las celebraciones sagradas (cf. c. 1221).

Los aspectos principales de la regulación jurídica común de las iglesias como lugares de culto son los siguientes: *a*) no pueden edificarse iglesias sin consentimiento escrito del Obispo diocesano, con los requisitos previstos por el Derecho (cf. c. 1215); *b*) en su construcción y restauración deben observarse los principios del arte sacro y las normas litúrgicas (cf. c. 1216; SC, 122 ss.); *c*) deben dedicarse (especialmente las catedrales y las parroquias) o al menos bendecirse, si no puede hacerse la dedicación según las normas litúrgicas (cf. c. 1217); *d*) han de tener un título propio (la Santísima Trinidad o una de las Tres Personas, los misterios de Cristo, una advocación litúrgica de la Virgen, los Ángeles o alguno de los Santos), que no puede cambiarse después de la dedicación (cf. c. 1218); *e*) deben usarse, conservarse y protegerse con la diligencia que conviene a la santidad del lugar y a los bienes sagrados y preciosos que alberga (cf. c. 1220). Por otra parte, los concretos derechos, deberes y funciones vinculados de algún modo con las iglesias dependen en cierta medida de su calificación jurídica (iglesia catedral o prelatia, parroquial, rectoral, capitular, conventual, basílica, etc.).

b) *Los oratorios y las capillas privadas*

El c. 1223 define el *oratorio* como un lugar sagrado, destinado al culto divino (cf. c. 1229) con licencia del Ordinario (cf. c. 1224), que se establece —a diferencia de las iglesias— en beneficio de una comunidad o de un grupo de fieles; aunque pueden acceder también al oratorio otros fieles con el consentimiento de quien tenga allí la autoridad inmediata.

En el oratorio legítimamente constituido —que conviene bendecir con arreglo a los libros litúrgicos (cf. c. 1229)— pueden tener lugar todas las celebraciones sagradas, con arreglo a Derecho (cf. c. 1225).

La *capilla privada* es un lugar sagrado destinado al culto divino (cf. c. 1229), con licencia del *Ordinario del lugar*, en beneficio de una o varias personas físicas (cf. c. 1226).

Los obispos pueden tener una capilla privada con los mismos derechos de un oratorio (cf. c. 1227); en las demás capillas privadas, en cambio, no puede celebrarse la Misa ni otras funciones sagradas sin licencia del Ordinario del lugar (cf. c. 1228).

c) *Los santuarios*

Un *santuario* es un lugar sagrado (no necesariamente *iglesia*) al que acuden en peregrinación numerosos fieles por algún motivo peculiar de piedad, con aprobación del *Ordinario del lugar* (cf. 1230).

La gran afluencia de fieles a los santuarios hace que se trate de lugares especialmente adecuados para dispensar abundantemente los medios de salvación, especialmente los sacramentos y la predicación de la palabra de Dios, además de fomentar diversas formas aprobadas de piedad popular. Por esta razón, pueden concederse a los santuarios determinados privilegios —p, ej., en materia litúrgica, facultades para absolver de determinadas censuras, indulgencias, etc.—, si lo aconsejan las circunstancias del lugar y el bien de los fieles (cf. cc. 1233-1234).

Los santuarios pueden ser *diocesanos*, *nacionales* (aprobados por la conferencia episcopal) o *internacionales* (aprobados por la Santa Sede). Deben tener sus *estatutos propios*, aprobados por la autoridad competente según el ámbito, y están bajo la autoridad de un rector, con las facultades previstas en los estatutos.

d) *Los altares*

El altar es la "mesa sobre la que se celebra el Sacrificio eucarístico" (c. 1235 § 1), que debe reservarse absolutamente al culto divino, excluyendo cualquier uso profano (cf. c. 1239 § 1).

El altar no es propiamente un *lugar sagrado*, pero es el *centro litúrgico* de los lugares sagrados dedicados al culto, en los que simboliza a Cristo mismo; de ahí que se requiera su específica *dedicación* o *bendición constitutiva*, con arreglo al *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*. La dedicación o bendición puede *perdersse* del mismo modo que la de los lugares sagrados (cf. c. 1238 § 1).

Las normas sobre los altares distinguen entre el altar *fijo*, que forma una pieza con el suelo, de tal modo que no puede moverse; y el altar *móvil*, que puede trasladarse. El altar de las iglesias conviene que sea fijo, mientras que en los demás lugares sagrados puede ser móvil (cf. c. 1235).

Los altares fijos deben tener la *mesa* de piedra natural de un solo bloque, pero puede utilizarse otro material si la conferencia episcopal lo autoriza (cf. c. 1236 § 1); deben *dedicarse* y *en su base* (al pie) se colocan reliquias insignes de Mártires o de otros Santos, según la antigua tradición de la Iglesia (cf. c. 1237 § 2). Los altares móviles pueden ser de cualquier materia sólida adecuada, y no es necesario dedicarlos: basta con bendecirlos (cf. cc. 1236 § 2, 1237 § 1). Está prohibido absolutamente que haya enterramientos de cadáveres —supuesto distinto al del c. 1237 § 2— bajo los altares; si los hay, no es lícito celebrar la Misa sobre ellos (cf. c. 1239 § 2).

3. Los tiempos sagrados

Es competencia exclusiva de la autoridad suprema establecer, trasladar o suprimir días de fiesta y de penitencia para toda la Iglesia universal; los obispos diocesanos pueden señalar días especiales de fiesta o penitencia para su diócesis, pero solo *a modo de acto*, es decir, para una ocasión concreta (cf. c. 1244). La conferencia episcopal, con previa aprobación de la Santa Sede, puede suprimir o trasladar a domingo algunas fiestas de precepto (cf. c. 1246 § 2).

Además del Obispo diocesano (cf. c. 87), el párroco puede *dispensar* en casos particulares de guardar días de fiesta o de penitencia, con causa justa y según las indicaciones del Obispo diocesano, o *commutar* esa obligación por otras obras de piedad. La misma facultad tiene, respecto a sus súbditos y a quienes viven día y noche en la casa, el superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica clericales de derecho pontificio (cf. c. 1245).

a) Los días de fiesta

El domingo —fiesta de precepto primordial para toda la Iglesia por tradición apostólica— y las demás fiestas de precepto (cf. la enumeración de las fiestas de precepto universales en el c. 1246) los fieles tienen la obligación de participar en la Misa y de abstenerse de trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor, o tener el debido descanso de la mente y del cuerpo (cf. c. 1247).

El precepto de participar en la Misa se cumple asistiendo a su celebración en cualquier rito católico tanto el día de la fiesta como el día anterior por la tarde (cf. c. 1248 § 1). En la imposibilidad de cumplirlo, por ausencia de sacerdote o por otra *causa grave*, el precepto no obliga, pero se recomienda vivamente que, en ese caso, los fieles participen en la liturgia de la palabra, si se celebra según lo dispuesto por el Obispo diocesano; o al menos que permanezcan el tiempo oportuno en oración, en familia o personalmente (cf. c. 1248 § 2). En la Carta Apostólica *Dies Domini*, de 1998, Juan Pablo II insistió sobre la centralidad del domingo en el año litúrgico y en la vida de los fieles, ofreciendo una amplia meditación acerca del sentido del precepto de *santificar las fiestas*.

b) *Los días de penitencia*

Sin perjuicio de la obligación personal que tienen todos los fieles, por ley divina, de hacer penitencia, la Iglesia ha fijado unos *días penitenciales*, para que en ellos los fieles se dediquen especialmente a la oración, hagan obras de caridad y de piedad, y se nieguen a sí mismos cumpliendo con más fidelidad los deberes propios, y principalmente observando el *ayuno* y la *abstinencia* del modo establecido (cf. c. 1249).

Los días y tiempos penitenciales para la Iglesia universal son todos los viernes y el tiempo de cuaresma (cf. c. 1250).

Los viernes, salvo que coincidan con una solemnidad, quienes han cumplido 14 años deben guardar abstinencia de carne (o del alimento establecido por la conferencia episcopal). El miércoles de Ceniza y el Viernes Santo se guardará ayuno y abstinencia. El ayuno obliga desde la mayoría de edad (18 años) hasta que se cumplen los 59 (cf. cc. 1251-1252). La conferencia episcopal puede determinar con más detalle el modo de cumplir el ayuno y la abstinencia, o sustituirlos por otras formas de penitencia, especialmente por obras de caridad o de piedad (c. 1253). La mayor parte de las conferencias episcopales permiten a los fieles elegir, en los viernes a lo largo del año, entre la abstinencia y otras formas de penitencia; pero la abstinencia de los viernes de cuaresma debe observarse siempre.

CAPÍTULO XXXIII

LOS BIENES TEMPORALES DE LA IGLESIA

1. Principios fundamentales

a) *Los bienes temporales al servicio de la misión de la Iglesia*

"Por derecho nativo, e independientemente de la potestad civil, la Iglesia católica puede adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales para alcanzar sus fines propios" (c. 1254 § 1). La afirmación de este principio sale al paso, por una parte, de posibles *espiritualismos*, que pudieran menospreciar la dimensión humana y visible de la Iglesia (*vide* II, 4), con las necesidades, también económicas, que implica (cf. GS, 76); y, por otra, de visiones *estatalistas* que pretendieran limitar indebidamente la capacidad patrimonial de la Iglesia, condicionando así el pleno ejercicio de la libertad religiosa (cf. DH, 4 y 13; *vide* XXXVII, 3, b).

No se trata, sin embargo, de un principio absoluto: la capacidad patrimonial de la Iglesia no se justifica por finalidades de influencia temporal (cf. GS, 42), ni es ilimitada, sino que está esencialmente supeditada —también en su *medida*— al cumplimiento de sus *finés propios*, que "son principalmente los siguientes: sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero y demás ministros, y hacer las obras de apostolado sagrado y de caridad, sobre todo con los necesitados" (c. 1254 § 2; cf. PO, 17).

b) *Sujetos con capacidad patrimonial*

Tienen capacidad de adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales en el ordenamiento canónico: a) *La Iglesia universal* y la *Sede Apostólica*; b) Las demás *personas jurídicas públicas* (circunscripciones eclesiásticas, parroquias, seminarios, institutos

de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, asociaciones públicas, etc.); c) *Las personas jurídicas privadas* (cf. c. 1255).

Evidentemente, también las *personas físicas* gozan de esta capacidad, pero el Derecho canónico, salvo en algunas cuestiones (cf., p. ej., la alusión del c. 1269 o la del c. 1299, y el régimen de las causas pías; *vide infra*: 6), no regula directamente su actividad patrimonial en el Libro V del CIC, que se limita a dar normas sobre los bienes de las personas jurídicas y, especialmente, sobre los *bienes eclesiásticos* (*vide infra*: 1, c).

El *dominio* de los bienes (la *propiedad*, con todos los derechos anejos y la *posesión* efectiva) corresponde a la persona jurídica que los haya adquirido con arreglo a Derecho, y se ejerce siempre bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice (cf. c. 1256), de manera que, también en la actividad patrimonial, se mantenga la unidad de la Iglesia, garantizada por el Primado pontificio (*vide infra*: 4, a).

c) *Los bienes eclesiásticos*

Los bienes que pertenecen a las personas jurídicas públicas son *bienes eclesiásticos* y se rigen por los cánones del Libro V del CIC —que, cuando mencionan a "la Iglesia", quieren referirse a todas esas personas jurídicas (cf. c. 1258)— y, en su caso, también por los estatutos propios. En cambio, los bienes propios de las personas jurídicas privadas no son bienes eclesiásticos, se rigen por los estatutos propios y no por las normas del CIC, salvo que en algún caso se indique expresamente lo contrario (cf. c. 1257).

La cualidad de *bienes eclesiásticos* es una *calificación jurídica* que se establece exclusivamente para determinar el régimen jurídico de esos bienes. Pero los bienes de las personas jurídicas privadas se rigen por los estatutos propios —aprobados por la autoridad eclesiástica (*vide* XI, 4)— en el contexto de su cooperación a la misión de la Iglesia, es decir, condicionados también por la ordenación a los fines propios de la Iglesia (cf. c. 1254).

Estudiaremos a continuación los aspectos principales del régimen jurídico de los bienes eclesiásticos.

2. *Adquisición de bienes por parte de la Iglesia*

El CIC enuncia el principio general de que la Iglesia puede adquirir bienes de todos los *modos justos* que estén permitidos a otros sujetos por Derecho natural o positivo (cf. c. 1259).

Sentado este principio, el Libro V prescinde de dar normas concretas sobre la mayoría de esos modos de adquisición (incluye sólo algunas sobre la *prescripción* en los cc. 1268-1270; *vide* VII, 7), y se centra en un aspecto fundamental, que se hace más evidente a la luz de la eclesiología conciliar: la *corresponsabilidad* de todos los fieles, también en materia patrimonial.

a) *Deber y derecho de los fieles a sostener económicamente la misión de la Iglesia*

"La Iglesia tiene el derecho nativo de exigir de los fieles los bienes que necesita para cumplir sus fines propios" (c. 1260). Este derecho nativo se fundamenta en la común pertenencia de todos los fieles al Pueblo de Dios, que los hace copartícipes y corresponsables de la misión de la Iglesia (*vide* IX, 1).

Todos los fieles tienen, por tanto, el deber de subvenir a las necesidades de la Iglesia, de modo que pueda disponer de los medios necesarios para sostener sus fines propios (cf. c. 222; *vide* IX, 3, n); y gozan —en la sociedad y ante el Estado— de la libertad de aportar bienes temporales en favor de la Iglesia (cf. c. 1261 § 1). También es reflejo de esa corresponsabilidad la norma que manda a los administradores de bienes eclesiásticos *rendir cuentas* a los fieles acerca de los bienes que entregan a la Iglesia (cf. c. 1287 § 2).

El *ius exigendi* de la Iglesia enunciado en el c. 1260 implica la potestad de imponer tributos a los fieles y a las personas jurídicas; sin embargo, el CIC no ha mantenido ningún tributo ordinario para las personas físicas —como eran, p. ej., los antiguos *diezmos y primicias*—, aunque no excluye la posibilidad de recurrir a esa vía, si fuera necesario (cf. c. 1263). El legislador ha preferido apelar a la responsabilidad generosa de los fieles, que el Obispo diocesano debe recordar y urgir oportunamente (cf. c. 1261 § 2). Por eso, la ayuda de los fieles se recibirá ordinariamente en forma de *aportaciones y ofrendas voluntarias*.

b) *Aportaciones voluntarias de los fieles*

Las oblaciones o aportaciones *voluntarias* —es decir, que no constituyen el pago de una obligación jurídica determinada— pueden ser *espontáneas* o *solicitadas* por la Iglesia. El c. 1262 exhorta a los fieles a prestar ayuda cuando se les pidan subvenciones para las necesidades de la Iglesia, de acuerdo con las normas dadas por la conferencia episcopal.

Una de las formas —aunque no la única— de pedir esa colaboración económica son las *colectas* que se hacen ordinariamente en las iglesias para el sostenimiento del culto y las obras de caridad y apostolado.

Además de las colectas y aportaciones ordinarias, el Ordinario del lugar puede establecer que se hagan en todas las iglesias y oratorios abiertos habitualmente a los fieles —aunque pertenezcan a institutos religiosos— algunas colectas *especiales* para determinadas obras diocesanas (p. ej., el seminario: cf. c. 264 § 1), parroquiales, nacionales o universales (cf., p. ej., c. 791,3.º). Estas colectas no quedan en las iglesias u oratorios, sino que se envían directamente a la curia diocesana (cf. c. 1266).

El c. 1265 se refiere a las *cuestaciones*, para prohibir que personas privadas, físicas o jurídicas, pidan limosnas para instituciones o fines piadosos sin licencia escrita del Ordinario del lugar.

Esta disposición no afecta al derecho de los religiosos mendicantes a pedir limosna, pero la conferencia episcopal puede dar normas sobre la cuestación de limosnas que obliguen a todos, sin excluir a los mendicantes (cf. c. 1265 § 2).

Las ofrendas que entregan los fieles *espontáneamente* a los superiores o administradores de cualquier persona jurídica (*vide infra*: 4, c) se presumen hechas a la persona jurídica, no a quien materialmente las recibe, y normalmente deben aceptarse. Si se entregan para un fin determinado, una vez aceptadas, no pueden destinarse a otro fin (cf. c. 1267 §§ 1 y 3).

Para rechazar legítimamente una ofrenda voluntaria se requiere *justa causa*. Las personas jurídicas públicas necesitan, además, licencia del Ordinario del lugar, tanto para rechazar una donación importante, como para aceptar una donación que lleve consigo cargas o condiciones (cf. c. 1267 § 2; *vide infra*: 6).

c) *Tasas y ofrendas con ocasión de sacramentos y sacramentales*

El c. 1264 trata separadamente, para mejor distinguirlos, de otros dos capítulos por los que la Iglesia percibe fondos: las tasas y las ofrendas que hacen los fieles con ocasión de ciertas celebraciones.

Las *tasas* son las cantidades que se abonan por ciertos actos de la *potestad ejecutiva* (por actos de gracia y asimilados: licencias, certificaciones, etc.; y por la ejecución de rescriptos de la Sede Apostólica); o por actos de la *potestad judicial* (cf., p. ej. c. 1649). Su natu-

raleza es *retributiva*: son contraprestación del servicio prestado por la organización eclesiástica.

Las *ofrendas* que han de hacerse *con ocasión* de la celebración de sacramentos y sacramentales no son tasas, ni constituyen un *pago* por los sacramentos (que sería *simoníaco*: cf. c. 1380), sino una oblación, hecha en ocasión especialmente oportuna, con la que los fieles –en expresión del c. 946, que se refiere a los *estipendios de misas* (*vide* XXVI, 3, d)– contribuyen al bien de la Iglesia y participan de su solicitud por sustentar a sus ministros y actividades.

La Iglesia procura evitar cuidadosamente hasta la apariencia de interés económico en la administración de los medios de salvación; por eso, entre otras cosas, insiste en que ningún fiel se vea discriminado o quede privado de esas celebraciones por motivos económicos (cf. p. ej., cc. 947 y 945 § 2, sobre estipendios de misas; c. 1181, sobre ofrendas funerarias).

La reunión de Obispos de la provincia eclesiástica (*vide* XIX, 2) debe fijar, en principio, tanto las tasas –éstas con aprobación de la Sede Apostólica– como las ofrendas mencionadas, de manera que sean uniformes en todas las diócesis de la provincia.

d) *Tributos eclesiásticos*

Concretando la disposición general del c. 1260, el c. 1263 reconoce y regula la *potestad impositiva* del Obispo diocesano en el ámbito de su jurisdicción, previendo la posibilidad de que imponga, con carácter ordinario, un tributo *moderado y proporcional a sus ingresos* a las personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción, después de oír al consejo de asuntos económicos y al consejo presbiteral.

Únicamente por grave necesidad y con carácter extraordinario –salvo que leyes o costumbres particulares prevean derechos más amplios–, podría imponer también una contribución moderada a las demás personas jurídicas (tanto privadas como públicas no sujetas a su jurisdicción) y a los fieles singulares.

El CIC regula en lugar aparte el tributo en favor del seminario (*seminarístico*), que puede imponerse también ordinariamente a personas jurídicas privadas (cf. c. 264).

e) *Corresponsabilidad de las diócesis con la Sede Apostólica*

La Sede Apostólica necesita de la contribución de todas las Iglesias para obtener los medios que requiere su servicio universal. El CIC no establece un tributo determinado para ese fin, sino que se limita a recordar a los obispos diocesanos su deber de contribuir a dotar de medios económicos a la Santa Sede, en la medida de las posibilidades de sus diócesis, por razón del vínculo de caridad y de unidad (cf. c. 1271).

Entre las modalidades usuales de esa contribución se encuentra la tradición del "óbolo de San Pedro", una colecta anual para las necesidades de la Sede Apostólica; pero también puede haber otras colectas ordinarias para finalidades concretas, y aportaciones extraordinarias, espontáneas o solicitadas por la Santa Sede ante alguna circunstancia o necesidad especial.

3. *Organización económica de la sustentación de los ministros sagrados: reforma del sistema benefical y régimen vigente*

La principal reforma que introdujo el Concilio en el planteamiento general de la organización económica de la Iglesia se encuentra en este postulado: "ha de abandonarse el sistema que llaman benefical o, al menos, hay que reformarlo de tal modo que la parte benefical o de derecho a los réditos dotales anejos al beneficio se considere como secundaria y se atribuya en Derecho el primer lugar al mismo oficio eclesiástico" (PO, 20).

Los cc. 1409-1488 del CIC 17 acogían el tradicional sistema consistente en organizar la sustentación del clero y de la actividad pastoral a través de *beneficios eclesiásticos*. Cada beneficio era un *ente moral* erigido por la autoridad, compuesto por un *oficio* (elemento ministerial, espiritual) y unos bienes o *dote* (elemento benefical o patrimonial), cuyas *rentas* tenía derecho a percibir el titular del beneficio, que adquiría asimismo las obligaciones propias del oficio. "La dote, o sustancia patrimonial del beneficio, estaba constituida en los orígenes por bienes raíces, como correspondía al régimen feudal de la propiedad. El c. 1410 del CIC 17 extendió impropriamente el contenido de la dote benefical a prestaciones ciertas y debidas por alguna familia o persona moral, ofrendas ciertas y voluntarias de los fieles, derechos de estola y distribuciones corales, pretendiendo mantener la figura del beneficio eclesiástico cuando ya había decaído como consecuencia de las desamortizaciones" (López Alarcón). Lo que impulsaba a postular la reforma de este sistema era, sobre todo, su marcada tendencia a dejar en segundo plano el sentido espiritual y apostólico del servicio ministerial, encarnado en el oficio, y el entorpecimiento que suponía para la libertad del Obispo a la hora de encomendar oficios y funciones a los sacerdo-

tes; efectos perniciosos que resultaban agravados por la diferencia de rentas, a veces muy notable, entre unos beneficios y otros.

El Derecho vigente, recogiendo el postulado conciliar, ha subrayado el carácter espiritual y ministerial del oficio eclesiástico (*vide* XV, 2), separándolo de las cuestiones económicas. A la vez, ha introducido un sistema de sustentación del clero basado en la relación de servicio que une a los ministros sagrados con su Ordinario de incardinación, que adquiere la obligación de proveer a su digno sostenimiento (cf. c. 281).

Para encauzar jurídicamente ese deber, se manda constituir en cada diócesis (cf. c. 1274; PO, 21): *a*) una *institución para el sostenimiento del clero*, que recoja los bienes y oblaciones allegados por los diversos cauces previstos para ese fin (entre ellos, las aportaciones de las parroquias una vez cubierto su presupuesto); *b*) otra institución, si es necesaria, para la *previsión social* de los ministros sagrados; y *c*) una *masa o fondo común diocesano* para el sostenimiento de otras personas al servicio de la Iglesia y para atender a otras necesidades, ayudando también a las diócesis más pobres.

Tanto para la seguridad social de los ministros sagrados como para el fondo común, puede ser conveniente que actúen unidas varias diócesis, o incluso todas las de la conferencia episcopal (cf. cc. 1274 §§ 4-5, 1275).

En cuanto a los beneficios todavía existentes, el c. 1272 encomienda a las conferencias episcopales determinar su régimen, de acuerdo con la Sede Apostólica y con su aprobación. La orientación fundamental consiste en que las rentas de esos beneficios y, en la medida de lo posible, su misma dote vayan pasando gradualmente a la institución para el sostenimiento del clero.

4. Administración de bienes eclesiásticos

No existe un *patrimonio eclesiástico* único bajo la titularidad directa de la Iglesia universal, sino multitud de patrimonios con diversos titulares y fines propios. Sin embargo, como se ha entendido tradicionalmente —lo anota, entre otros, Martín de Agar—, en su administración rigen unos principios generales que tienden a unificar *en cierto modo* todos los bienes eclesiásticos, ordenándolos al servicio de unos mismos fines (cf. c. 1254 § 2), bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice (cf. c. 1256) y con un régimen jurídico común (cf. c. 1257 § 2).

Ese régimen jurídico prevé la administración *inmediata* de los bienes por parte de la persona jurídica que tiene su dominio y, simultáneamente, algunas *competencias jurisdiccionales* del Romano Pontífice y del Ordinario.

a) *Competencias del Romano Pontífice*

Según el c. 1273, el Romano Pontífice es *administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos*. Esto no implica un poder de *dominio* directo (cf. c. 1256), sino la potestad de ejercer sobre ellos el primado de jurisdicción (*vide* XVI, 2, b). Como legislador universal, el Papa ejerce ese primado de jurisdicción estableciendo el régimen jurídico al que han de sujetarse los bienes eclesiásticos. Como administrador supremo, puede ejercer todos los actos de administración ordinaria y extraordinaria.

Ordinariamente el Romano Pontífice no asumirá la administración inmediata, pero "cuando asume el ejercicio de esta potestad, excluye, por razón de supremacía, las facultades del administrador inferior" (López Alarcón).

b) *Competencias del Ordinario*

El Ordinario tiene, por Derecho universal, el derecho y el deber de *vigilancia* sobre la administración de los bienes de todas las personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción, así como la facultad de dar instrucciones particulares para ordenar la recta administración, dentro de los límites del Derecho universal y particular (cf. c. 1276).

Las competencias de vigilancia no suponen administración directa, salvo en las personas jurídicas cuyo administrador nato sea el propio Ordinario; o cuando, por negligencia de los administradores inmediatos, deba intervenir directamente (cf. c. 1279 § 1). Esas competencias se traducen ordinariamente en una actividad de control para que los bienes se destinen al fin propio de la persona jurídica y se administren con arreglo a Derecho; y se ejercen también mediante diversas atribuciones concretas que reconocen al Ordinario el Derecho o los estatutos de las personas jurídicas: aprobar la rendición de cuentas (cf. c. 1287 § 1), nombrar administradores en ciertos casos (cf. c. 1279 § 2), dar licencia para determinados actos de administración (cf. c. 1281) o de enajenación (cf. c. 1292 § 1), etc. El CIC otorga también algunas competencias en esta línea a la conferencia episcopal.

c) *Los administradores inmediatos*

Según el principio general establecido en el CIC, *la administración de los bienes eclesiásticos corresponde a quien rige inmediatamente la persona jurídica a la que pertenecen* (cf. c. 1279 § 1). Los administradores realizan su función con la ayuda del *consejo de asuntos económicos* —o al menos de dos *consejeros*— que debe haber en toda persona jurídica (cf. c. 1280); y, en el caso de la diócesis, también con la intervención del *colegio de consultores* (cf. c. 1277; *vide* XVIII, 5, b).

El CIC denomina *ecónomo* al oficio previsto para administrar los bienes de la diócesis bajo la autoridad del Obispo (cf. cc. 494, 1278; *vide* XVIII, 4, c), y al oficio equivalente en otras personas jurídicas (cf. cc. 239 § 1, 636). Los administradores inmediatos deben realizar su función *en nombre de la Iglesia y con arreglo a Derecho* (cf. c. 1282), actuando con la *diligencia de un buen padre de familia* (cf. c. 1284) en el cumplimiento de sus deberes (que se enumeran en los cc. 1283-1289 y en los estatutos de cada persona jurídica). El CIC les atribuye con carácter general la capacidad de realizar todos los actos de *administración ordinaria* (cf. c. 1284), pero exige requisitos especiales para la validez de los actos que el Derecho, la autoridad competente o los estatutos de la persona jurídica (cf. cc. 1277, 1281) consideran de *administración extraordinaria*, por sobrepasar los límites de la gestión del funcionamiento económico corriente de la entidad de que se trate.

5. *La enajenación de bienes eclesiásticos*

La finalidad que justifica y legitima el empleo de bienes materiales por parte de la Iglesia (*vide supra*: 1, a) es la razón de que el Derecho vele por la conservación y por la adecuada gestión del patrimonio de las personas jurídicas, de modo que no queden imposibilitadas de cumplir sus fines por falta de recursos. Por esta razón, se establece el concepto de *patrimonio estable* de la persona jurídica.

El conjunto de bienes que, por *legítima asignación* (cf. c. 1291), constituye el patrimonio estable es la "base económica mínima y segura para que pueda subsistir la persona jurídica de modo autónomo y atender los fines y servicios que le son propios" (López Alarcón).

Además de las especiales cautelas establecidas para los actos de administración extraordinaria (*vide supra*: 4, c), el CIC tutela específicamente el patrimonio estable ante los actos de *enajenación*, concepto que —además de donaciones, cesiones, compraventas y otros contratos que impliquen actos de disposición, a los que se

aplican las leyes civiles de cada lugar (cf. c. 1290)— incluye *cualquier operación de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica* (cf. c. 1295).

Concretamente, *no pueden enajenarse válidamente* bienes del patrimonio estable sin licencia de la autoridad competente — que, según la cuantía de la operación, será el Ordinario, la conferencia episcopal o la Santa Sede—; y en su enajenación deben observarse las demás prescripciones del Derecho (cf. cc. 1293-1296).

6. Las pías voluntades y las fundaciones pías

Quienes, por Derecho natural y canónico, tienen capacidad para disponer libremente de sus bienes, pueden dejarlos a *causas pías*, tanto en vida como después de su muerte (cf. c. 1299). Se consideran causas pías los fines de culto, piedad o caridad a los que se destinan unos bienes por expresa voluntad (*pía voluntad*) de quien los entrega a la Iglesia.

No queda constituida jurídicamente una causa pía hasta que la disposición de bienes es *aceptada* formalmente por la Iglesia — por los administradores de la persona jurídica de que se trate—, que debe comprobar previamente la naturaleza de los fines y la posibilidad de llevarlos a cabo (cf., p. ej., c. 1304). Pero, una vez aceptada, surge la *obligación estricta de cumplir la voluntad del donante*, que es ley fundamental de toda causa pía (cf. c. 1300), y no se pueden destinar esos bienes a otro fin.

El deber de velar para que se cumpla diligentemente (*con suma diligencia*, dice el c. 1300) la voluntad de quienes dejan sus bienes para causas pías, es la razón de que el c. 1301 establezca que el Ordinario es el *ejecutor de todas las pías voluntades* —sin perjuicio de la función de los ejecutores inmediatos que pudieran haberse designado (cf. también c. 1302)—, y le asigne una serie de facultades de control y vigilancia, como la *visita* y la exigencia de *rendición de cuentas*.

Entre las causas pías se cuentan las *fundaciones pías*, que pueden ser de dos tipos (cf. c. 1303):

Fundaciones pías autónomas. Son conjuntos de bienes destinados a fines de piedad, apostolado o caridad (cf. c. 114 § 2) y *erigidos en persona jurídica* por la autoridad competente (se trata, por tanto, de un tipo de personas jurídicas: *vide* V, 6, b).

Fundaciones pías no autónomas. Son bienes temporales que se dan, de cualquier modo, a una persona jurídica pública para que

los administre (cf. c. 1305), con la *carga* de destinar durante un largo tiempo sus rentas anuales (cf. c. 1303, §§ 1,2.º-2) a celebrar misas u otras funciones eclesiásticas determinadas, o a cumplir otros fines de piedad, apostolado o caridad.

Los cc. 1305-1307 dan normas precisas sobre el cumplimiento de las cargas de las fundaciones pías no autónomas, que procuran garantizar la diligencia a la que alude el c. 1300. Cuando el cumplimiento se hace imposible o no puede cumplirse exactamente lo dispuesto por el *fundador*, por disminución de las rentas o por otras causas justas, están previstas una serie de facultades de *traslado*, *reducción*, *moderación* o *conmutación* de cargas por parte de la autoridad, que son especialmente exigentes en el caso de *cargas de misas* (cf. cc. 1308-1310).

CAPÍTULO XXXIV

TUTELA PENAL DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

1. *El Derecho penal en el ámbito de la función pastoral*

La función de gobierno de los pastores sagrados incluye también el *ius puniendi* —es decir, la potestad de imponer racionalmente sanciones proporcionadas para proteger bienes jurídicos relevantes—, cuando lo exigen el bien común eclesial y el bien espiritual del infractor. Así lo proclama el c. 1311, recogiendo una afirmación ya presente en el Código anterior y en toda la tradición canónica: "la Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delitos".

La Iglesia es una sociedad *originaria* —no derivada ni dependiente de otra sociedad superior—, con sus autoridades propias, que ejercen la potestad recibida de Cristo (*vide* XIII, 1); y entre las funciones propias de esa potestad en la ordenación de la vida social se encuentra —como en cualquier sociedad— el *ius puniendi*. Lógicamente, las manifestaciones concretas de esa faceta de la función de gobierno, regulada en el Libro VI del CIC, deben reflejar la naturaleza peculiar de la Iglesia. La imposición de sanciones en la Iglesia tiene, como en toda sociedad (cf. CCE, 2266), la finalidad de reparar el desorden causado por el delito y de proteger el orden social, pero atiende al primer aspecto buscando además la reparación de las heridas espirituales causadas por el pecado, así como la enmienda del culpable y su salvación; y al segundo, tutelando la comunión eclesial en la fe, en el culto y en el régimen (*vide* VIII, 5). "En la imagen de una Iglesia que tutela los derechos de cada fiel, y que —más aún— promueve y protege el bien común como condición indispensable para el desarrollo integral de la persona humana y cristiana, se inserta positivamente la disciplina penal: también la pena fulminada por la autoridad eclesiástica (...) debe ser considerada como un instrumento de comunión, esto es, como un medio de recuperar aquellas deficiencias del bien individual y del bien común que han surgido con el comportamiento anticlesial, delictivo y escandaloso de los miembros del pueblo de Dios" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1979).

El c. 1341 enumera los fines que justifican el empleo de medios jurídicos coactivos en la Iglesia: "reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo". A la vez, dispone que el Ordinario debe iniciar el procedimiento jurídico previsto para imponer una pena "sólo cuando haya visto que la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan" para obtener esas finalidades. La imposición de sanciones se incluye, en efecto, entre los recursos propios de la solicitud pastoral, pero se considera siempre *último recurso*.

"Es oportuno detenerse a reflexionar sobre un *equivoco*, tal vez comprensible, pero no por eso menos dañoso, que por desgracia condiciona con frecuencia la visión de la pastoralidad del Derecho eclesial. Esa distorsión consiste en atribuir alcance e intenciones pastorales únicamente a aquellos aspectos de moderación y humanidad que se pueden relacionar directamente con la *aequitas* canónica, es decir, consiste en sostener que sólo las excepciones a las leyes, el evitar el recurso a los procesos y a las sanciones canónicas, y el reducir las formalidades jurídicas, tienen de verdad importancia pastoral. Se olvida así que *también la justicia y el estricto derecho* —y, por consiguiente, las normas generales, los procesos, las sanciones y las demás manifestaciones típicas de la juridicidad, siempre que resulten necesarias— son exigidas en la Iglesia para el bien de las almas y son, *por lo tanto, realidades intrínsecamente pastorales*" (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1990).

2. Concepto y elementos del delito

El *delito* puede definirse como la *violación externa y moralmente imputable de una ley o precepto que lleva aneja una sanción penal* (cf. CIC 17, c. 2195). Por tanto, no toda infracción jurídica o moral (pecado) es delito. Para que se dé propiamente un delito se requiere:

Infracción externa de una ley o precepto (*elemento objetivo* del delito: cf. c. 1321 § 1).

La infracción externa puede ser *consumada* o no. En general, en Derecho canónico sólo se castiga con la pena prevista el delito consumado, pero el *delito frustrado* o la *tentativa de delito frustrado* pueden castigarse con penas menores, o con una penitencia o remedio penal (cf. c. 1328; *vide infra* 3, c). Cuando, con voluntad de delinquir, se han realizado actos que por su naturaleza tienden a la ejecución del delito: *a)* si éste no se llega a consumir por causas ajenas a la voluntad del delincuente, se habla de delito *frustrado* (cf. c. 1328 § 1); *b)* si la no consumación se debe a que el sujeto no empleó medios idóneos o desistió voluntariamente antes de alcanzar el resultado delictivo, se habla de *tentativa de delito* (cf. c. 1328 § 2).

Que esa infracción externa sea gravemente imputable a quien la cometió, bien por *dolo* —que en el ámbito penal no significa *engaño* (vide XXX, 3, c), sino *intención deliberada de infringir la norma jurídica*—, o bien por *culpa* —omisión de la debida diligencia— (*elemento subjetivo del delito*: cf. c. 1321 § 1).

La *imputabilidad* significa que la responsabilidad de una infracción puede atribuirse *formalmente* (es decir, en cuanto *delito*, no solo como conducta *material*) a su autor (y a los coautores y cómplices, según lo dispuesto en el c. 1329); y es requisito necesario para que la conducta ilícita sea *punible* (pueda ser castigada). No delinquen, por eso, quienes carecen habitualmente de uso de razón, aunque hayan infringido una norma penal cuando parecían estar sanos (cf. c. 1322). A tenor del c. 1321 § 1, solo puede castigarse la violación externa de una norma jurídica cometida con deliberación y voluntariedad plenas; de lo contrario, aunque hubiera alguna imputabilidad, no sería *grave*. Cometida la infracción externa, se *presume* (salvo prueba en contra) la imputabilidad, pero no el *dolo*, a diferencia de lo que se establecía en el CIC 17 (cf. c. 1321 § 3). Ciertamente, toda actuación *dolosa* es, por definición, *imputable* (hay intención deliberada de infringir la ley o el precepto penal); pero no toda infracción imputable es dolosa (puede ser *culposa*, imputable por la negligencia con que actuó el sujeto). Esto es importante a efectos prácticos, porque generalmente solo se castigan los *delitos dolosos*: el CIC dispone, en efecto, que quien comete una infracción por omisión de la debida diligencia *no debe ser castigado*, a no ser que la ley o el precepto dispongan otra cosa (cf. c. 1321 § 2).

El CIC regula una serie de *circunstancias que modifican la imputabilidad*, bien *anulándola* (circunstancias *eximentes*, que hacen que no se incurra en pena alguna), bien *disminuyéndola* (circunstancias *atenuantes*, que permiten al juez imponer penas menores o sustituirlas por una penitencia), o bien *agravándola* (circunstancias *agravantes*, que permiten al juez aumentar la pena). El c. 1323 enumera las *eximentes*: p. ej., no haber cumplido todavía los 16 años; caso fortuito; legítima defensa; coacción por miedo grave o estado de necesidad (salvo que la acción sea intrínsecamente mala); ignorar sin culpa que se estaba infringiendo una ley o precepto (se equiparan a esa ignorancia la inadvertencia y el error). Las *atenuantes*, que se regulan en el c. 1324, son, p. ej., la edad menor de 18 años; el uso imperfecto de razón; la ignorancia inculpable de que la ley infringida llevaba aneja una pena; etc. Pueden tener eficacia atenuante también otras circunstancias que el juez considere que de hecho han disminuido la gravedad del delito. Cuando se da alguna de las circunstancias atenuantes previstas en el c. 1324 § 1, no se incurre en penas *latae sententiae* (cf. c. 1324 § 3; vide *infra*: 3, e). Las *agravantes* se enumeran en el c. 1326.

Que la infracción de que se trate esté tipificada como delito y castigada con una pena por una norma jurídica (*elemento legal del delito*: cf. c. 1321 § 2). De este elemento nos ocuparemos al tratar del *momento constitutivo* de las sanciones penales (vide *infra*: 5, a).

3. Tipos de sanciones canónicas

Toda *sanción* o *pena* canónica consiste en la privación de un bien (espiritual o temporal) impuesta por la autoridad legítima para corrección del delincuente y castigo del delito (cf. CIC 17, c. 2215). Naturalmente, estas sanciones se refieren a bienes y derechos que se tienen en la Iglesia, no en la sociedad civil, y han de ser acordes con el fin sobrenatural de la Iglesia (cf. c. 1312 § 2).

El c. 1312 enumera distintos tipos de sanciones. Teniendo en cuenta esa norma y otras disposiciones, codiciales y extracodiciales, se pueden distinguir:

a) *Penas medicinales o censuras*

Aunque toda pena canónica es *medicinal*, en el sentido de que se orienta a la enmienda del delincuente y a su bien espiritual, este aspecto está especialmente subrayado en las *censuras*.

Esa finalidad medicinal hace que solo puedan imponerse censuras a los *contumaces* (delinquentes que persisten en su actitud, despreciando otros medios puestos para obtener su enmienda); por esto, para imponer válidamente una censura, es necesario *amonestar* previamente al delincuente para que cese en su contumacia (cf. c. 1347 § 1). No es necesaria esa amonestación previa en el caso de los delitos gravísimos que están castigados con una censura *latae sententiae* (*vide infra*: 3, e). Por su propia naturaleza, las censuras no pueden ser *perpetuas*, sino que el reo *debe ser absuelto* cuando abandona la contumacia (*vide infra*: 5, e).

Las censuras, que se regulan en los cc. 1331-1333, son, por orden ascendente de gravedad: la *suspensión* (que puede imponerse sólo a los clérigos), el *entredicho* y la *excomunión*.

La censura más grave es la *excomunión*, por la que, sin prejuzgar la situación de *communio* en su dimensión espiritual e invisible, se excluye al reo jurídicamente de la comunión eclesial en cierta medida: no puede celebrar sacramentos o sacramentales, ni recibir los sacramentos, ni participar como ministro en cualesquiera actos de culto, ni desempeñar oficios, ministerios o cargos eclesialísticos o realizar actos de régimen (cf. c. 1331). El *entredicho* prohíbe al reo celebrar actos de culto o recibir los sacramentos, pero no afecta directamente a su comunión jurídica con la Iglesia, ni le impide el ejercicio de otras funciones (cf. c. 1332). Por la *suspensión* se prohíbe a un clérigo, total o parcialmente, el ejercicio de la potestad de orden, de la potestad de régimen o del oficio, y se suspende su derecho a percibir ciertos bienes (cf. cc. 1333-1334).

b) *Penas expiatorias*

En las llamadas *penas expiatorias*, aunque también se busca el bien espiritual del delincuente, se persiguen más directamente los aspectos de restablecimiento de la justicia y reparación del escándalo causado por el delito. Estas penas, a diferencia de las censuras, pueden ser *perpetuas* o también imponerse *por un tiempo*, determinado o indeterminado.

Las penas expiatorias, según el c. 1336, son principalmente: la *prohibición o el mandato de residir* en un lugar o territorio; la *privación* de potestad, oficio, cargo, derecho, privilegio, facultad, gracia, título o distintivo, aun meramente honoríficos; el *traslado penal* a otro oficio; la expulsión del estado clerical; y otras que pudiera establecer la ley, siempre que sean conformes con el fin sobrenatural de la Iglesia (cf. cc. 1312 § 2 y 1336 § 1).

c) *Remedios penales y penitencias*

Además de las sanciones penales propiamente dichas, el c. 1312 § 3 autoriza a emplear *remedios penales*, dirigidos especialmente a la prevención del delito. Los remedios penales previstos en el Código son la *amonestación* y la *repreensión* por parte del Ordinario competente o de la persona designada por éste (cf. c. 1339).

Las *penitencias* consisten en el mandato de llevar a cabo alguna obra de caridad, de piedad o de religión. Se utilizan *para sustituir a una pena* cuando, por las circunstancias que concurren y por las disposiciones del delincuente, resulta ya innecesaria o desproporcionada (cf. cc. 1343 y 1344,2.º); y también, en algunos casos, para *agrarar una pena*.

d) *Otras sanciones*

Además de las contenidas en el Libro VI, en diversos lugares del CIC se prevén otras actuaciones de carácter sancionador; y distintas normas extracodiciales establecen también sanciones, disciplinarias o de otro tipo.

P. ej., el c. 193 prevé la remoción del titular de un oficio por causa grave, sin excluir las causas disciplinarias (cf., p. ej., cc. 1741, 253 § 3, 318 § 2). Por su parte, el RGCR dedica su título X a las *sanciones disciplinarias* que pueden imponerse al personal de la Curia romana: amonestación, oral o escrita, multa pecuniaria, suspensión, relevo o despido del oficio y destitución.

e) *Clasificación de las penas según su modalidad de aplicación*

La ley o el precepto que establece una pena puede disponer, para supuestos especialmente graves, que se incurra en ella de manera *automática* por la sola comisión del delito con los requisitos establecidos (penas *latae sententiae*: literalmente, con sentencia "ya dada"); no obstante, la norma general es que las penas han de imponerse formalmente después del correspondiente proceso (penas *ferendae sententiae*: con sentencia "que ha de darse").

Algunas de las censuras *latae sententiae* previstas por el Derecho están *reservadas a la Santa Sede* para su absolución: se trata de la *excomunión* prevista para los delitos de *profanación de la Eucaristía* (c. 1367); *atentado físico contra el Romano Pontífice* (c. 1370); *atentado de absolución sacramental del cómplice* en pecado contra el sexto mandamiento (c. 1378); *ordenación de Obispo sin mandato pontificio* (c. 1382); y *violación directa del sigilo sacramental* (c. 1388). Las demás censuras *latae sententiae* previstas por el CIC (cf. cc. 1364, 1370, 1378, 1390, 1394, 1398) no están reservadas.

Por otra parte, según la tipología que se deduce del c. 1315, las sanciones pueden ser: a) *determinadas*, si se indica con exactitud la sanción correspondiente a un acto ilícito (cf., p. ej., c. 1370 § 1: "incurrir en *excomunión latae sententiae*"); b) *indeterminadas*, si se deja en manos del juez o del superior determinar la pena en el momento de imponerla (cf., p. ej., c. 1368: "debe ser castigado *con una pena justa*"); c) *preceptivas*, si debe sancionarse obligatoriamente con la pena establecida cualquier infracción punible (cf., p. ej., c. 1365: "*ha de ser castigado*"); d) *facultativas*, si se permite que, con ciertas condiciones, la autoridad competente se abstenga de imponer la sanción (cf., p. ej., c. 1390 § 2: "*puede ser castigado*").

4. *Delitos y penas tipificados en el CIC*

Bajo la rúbrica "De las penas para cada uno de los delitos", el CIC distingue diversas categorías delictivas, y tipifica dentro de cada una de ellas varios delitos, para los que establece la pena correspondiente. Cada una de esas categorías orienta sobre los bienes jurídicos que se protegen penalmente en cada caso.

Delitos contra la religión y la unidad de la Iglesia (cc. 1364-1369). Comprende, entre otros, los delitos de apostasía, herejía y cisma; *communicatio in sacris* prohibida; entrega de los hijos para ser bau-

tizados o educados en religión acatólica; profanación de la Eucaristía; etc.

Delitos contra las autoridades eclesiásticas y contra la libertad de la Iglesia (cc. 1370-1377). Además del atentado contra el Romano Pontífice y contra otras autoridades, incluye diversos supuestos de desobediencia; la inscripción en asociaciones que maquinan contra la Iglesia (p. ej., masónicas); coacciones a la libertad de acción de la Iglesia; profanación de cosas sagradas; etc.

Usurpación de funciones eclesiásticas y delitos en su ejercicio (cc. 1378-1390). Entre estos delitos se tipifican diversas conductas ilícitas en el ejercicio de funciones de la potestad de orden o de jurisdicción (atentado de celebración eucarística sin ser sacerdote; solicitud en confesión; simonía; usurpación de oficio; negociación con los estipendios; soborno; abuso de potestad; etc.).

Crimen de falsedad (cc. 1390-1391). Esta categoría comprende los delitos de denuncia falsa y calumniosa, y diversos tipos de falsedad documental.

Delitos contra obligaciones especiales (cc. 1392-1396). Incluyen diversas infracciones de deberes propios de los clérigos y de los religiosos, así como de las obligaciones derivadas de una pena legítimamente impuesta.

Delitos contra la vida y la libertad del hombre (cc. 1397-1398). Por su gravedad, se tipifican como delito canónico —con independencia de que estén o no penados en las correspondientes legislaciones estatales— el aborto procurado y diversos atentados contra las personas (homicidio, mutilación, rapto, etc.).

La CDF tiene reservada la competencia para juzgar y sancionar los delitos más graves contra los sacramentos y contra la moral (cf. PB, art. 52; M.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, de 30.IV.2001). Una carta de la CDF, de 18.V.2001, enumera los delitos contra la santidad de la Eucaristía y de la penitencia y contra la moral reservados a esta Congregación, que son los de los cc. 1367; 1378 § 2, 1.º y 1379; 908 y 1365; 927; 1378 § 1; 1387; 1388 § 1 y el delito del c. 1395 § 2 cometido con un menor de edad. El 7.II.2003 Juan Pablo II añadió a los delitos anteriores la violación *indirecta* del sigilo sacramental (cf. c. 1388 § 1), antes no reservada, y la grabación o difusión en medios de comunicación de lo manifestado en la confesión por el penitente o el confesor (delito tipificado por un decreto de la CDF de 23.IX.1988).

Finalmente, el c. 1399 contiene una *norma general* —calificada por diversos autores como "norma penal en blanco"— que permite

a la autoridad eclesiástica proceder penalmente, en casos excepcionales, sin ley penal previa: solo cuando una infracción externa, no tipificada previamente como delito canónico, resulte *especialmente grave y urja la necesidad de prevenir o reparar el escándalo*, puede castigarse al autor con una pena "ciertamente justa".

Esta posibilidad ha de usarse con muchísima cautela y solo en casos verdaderamente urgentes y extremos. En materia tan grave y delicada para la justicia como la aplicación de penas, la seguridad jurídica exige atenerse al principio llamado de *legalidad penal* (*nullum crimen, nulla poena, sine lege poenali praevia*: no hay delito ni pena si no existe previamente una norma penal: *vide IX, 3, m*).

5. Momentos de la actividad sancionadora

En la actividad sancionadora pueden distinguirse diversos momentos jurídicos: *constitutivo, impositivo, declarativo y extintivo*. Veamos brevemente el significado de cada uno de ellos.

a) Momento constitutivo

Se refiere al establecimiento legítimo, por una ley o por un precepto, de una sanción para una conducta determinada que se *tipifica* como delito. A partir de ese momento, quien comete la infracción tipificada reuniendo los demás requisitos de imputabilidad (cf. cc. 1321 ss.) puede ser castigado con la sanción establecida.

"Las penas han de establecerse sólo en la medida en que sean verdaderamente necesarias para proveer mejor a la disciplina eclesiástica" (c. 1317). El *legislador* puede dar *leyes penales* (en las que se tipifica un delito y se prevé su sanción), o proteger con una pena una ley divina o eclesiástica (cf. c. 1315 § 1); si se trata del legislador particular, debe atenerse a las limitaciones establecidas en los cc. 1317-1318. Además, la autoridad ejecutiva competente puede también conminar, mediante *precepto* (*vide VII, 4, b*), penas *determinadas*, excepto las *expiatorias perpetuas* (cf. c. 1319 § 1). El establecimiento de penas por precepto no debe llevarse a cabo sin una diligente reflexión, y está sujeto a las mismas limitaciones que la ley particular y a otras específicas.

b) Momento impositivo

Generalmente —salvo en las penas *latae sententiae*—, las sanciones se imponen mediante el correspondiente *proceso judicial*, que culmina en una *sentencia*, o mediante *procedimiento administrativo* concluido por *decreto penal extrajudicial*.

En el momento impositivo de la pena se trata de establecer si en la conducta del reo se han verificado los elementos delictivos exigidos por el c. 1321 § 1 (*vide supra*: 2, a), es decir, si ha habido infracción externa y en qué medida resulta imputable, para tomar la decisión que corresponda sobre la posible sanción de esa conducta.

Con relación a la imposición de las penas pueden distinguirse distintos tipos de actuaciones: *a)* la *investigación previa* (cf. cc. 1717-1719) por la que el Ordinario, partiendo de algún indicio de posible conducta ilícita o delictiva, llega a la decisión de abrir el correspondiente proceso judicial o procedimiento administrativo, o de archivar las investigaciones sin proceder; *b)* las *medidas* que puede adoptar la autoridad *para prevenir un delito o para detener una conducta* que pudiera desembocar en un delito (reprensión, amonestación, corrección fraterna, penitencias, etc.: cf. cc. 1339-1341); *c)* el *proceso o procedimiento* por el que se impone una sanción, una vez que la autoridad ha decidido que debe iniciarse (*vide XXXVI, 3, c*).

Según el c. 1718, cuando el Ordinario considere que la investigación realizada ha reunido ya elementos suficientes, puede decidir, mediante decreto motivado, que se inicie el proceso para la imposición de la pena. En ese momento, el Ordinario debe decidir también si se seguirá un *proceso judicial* (proceso penal) o un *procedimiento administrativo*. La doctrina canónica ha subrayado que esta elección no es completamente libre, ya que el legislador prefiere, en principio, que las penas se impongan, cuando son necesarias, con las mayores garantías que supone el proceso judicial: el c. 1342 § 1 dispone que sólo puede optarse por la vía administrativa cuando haya justas causas que se opongan a la realización del proceso penal; y el § 2 del mismo canon excluye de la vía administrativa la imposición de penas perpetuas o de aquellas que la ley o el precepto prohíba aplicar por decreto extrajudicial.

Tanto el juez como — si se procede por vía administrativa — el Ordinario (cf. c. 1342 § 3) gozan de amplias facultades, descritas en los cc. 1343-1350, a la hora de graduar la imposición de la pena en el caso concreto, teniendo en cuenta del mejor modo posible la finalidad de las sanciones canónicas y las circunstancias del fiel.

c) Momento declarativo

Puesto que en las penas *latae sententiae* se incurre automáticamente, por el mismo hecho de la comisión del delito, puede suceder que no conste que quien delinquiró está sujeto a una pena canónica. Si resulta oportuno o necesario que ese hecho conste públi-

camente, la autoridad debe proceder a la *declaración* de esa pena: un acto mediante el cual se hace jurídicamente notoria la situación del fiel afectado. Desde este punto de vista se distingue entre penas (generalmente censuras) *declaradas* y *no declaradas*.

En ocasiones, el bien público eclesial —por ejemplo, cuando se ha tratado de un delito público y notorio, con escándalo grave, etc.— requiere que la autoridad declare formalmente que el sujeto ha incurrido en la pena de que se trate. Esta declaración tiene también una eficacia jurídica específica en cuanto a los *efectos* de la pena (cf., p. ej., cc. 1331, 1332, 1335, 1338 § 3, 1352 § 2) y en cuanto a su *remisión* (cf. cc. 1355-1357; *vide infra*: 5, e). La declaración de la pena se realiza, según el c. 1341, después de un proceso judicial o de un procedimiento administrativo promovido especialmente para ese fin, en el que se siguen sustancialmente los mismos pasos que para la imposición de penas.

d) *Momento extintivo*

Algunas penas —las *expiatorias* impuestas por un tiempo determinado— y otras sanciones cesan al cumplirse el tiempo para el que se impusieron, o una vez realizadas las obras mandadas. En los demás casos, para que el reo deje de estar sujeto a la pena es necesaria una intervención de la autoridad: un acto jurídico de *remisión* de la pena (cf. cc. 1354-1361). Se suelen distinguir —conservando la terminología que usaba el Código anterior— dos modalidades de remisión: *absolución*, para las censuras, y *dispensa*, para las demás sanciones.

La *absolución* es un *derecho* del delincuente que ha incurrido en una censura, una vez que se haya enmendado, cesando en su contumacia. Por consiguiente, tras comprobar adecuadamente este extremo (cf. c. 1358 § 1), la autoridad *debe absolver*, ya que se ha cumplido la finalidad primaria de la pena medicinal.

Según el c. 1347 § 2, "se considera que ha cesado en su contumacia el reo que se haya arrepentido verdaderamente del delito, y además haya reparado convenientemente los daños y el escándalo o, al menos, haya prometido seriamente hacerlo".

La *dispensa*, en cambio, es una concesión que depende de la decisión que adopte la autoridad competente, después de valorar las circunstancias del caso particular conforme a las disposiciones de los cc. 1354-1361.

Tanto la dispensa como la absolución se conceden mediante *acto administrativo* (*vide* VII, 4), dado por la autoridad ejecutiva competente. Los cc. 1354-1357

determinan la autoridad competente para la remisión según las características de la pena de que se trate. Hay, sin embargo, dos casos especiales de gran interés práctico en relación a la absolución de las censuras. En primer lugar, todo sacerdote, aun desprovisto de facultad para confesar (también el sacerdote válidamente ordenado que haya perdido la condición jurídica clerical: *vide X, 2, e*), absuelve *válida y lícitamente* a cualquier penitente que esté en peligro de muerte de cualesquiera censuras y pecados, aunque se encuentre presente un sacerdote aprobado (cf. c. 976). Y, en segundo lugar, en el denominado *caso urgente* o *de agobio moral*, previsto por el c. 1357 § 1, el confesor puede remitir en el fuero interno sacramental (*vide XIV, 4, d*) cualquier censura *latae sententiae* de excomunión o de entredicho (no de suspensión) que *no haya sido declarada*, si resulta duro al penitente permanecer en estado de pecado grave durante el tiempo que sea necesario para que la autoridad competente provea. El confesor puede incluso suscitar esa aflicción moral, haciendo considerar al penitente, p. ej., lo que significa estar en pecado grave, con el fin de poder absolverle en el fuero interno de la censura de excomunión o entredicho, y de poder administrarle así también la absolución sacramental (de lo contrario no sería posible, porque lo impiden dichas penas). Para la remisión de las censuras en el fuero interno sacramental basta la fórmula habitual del sacramento, unida a la intención de absolver la censura según las normas del Derecho. Al conceder la remisión, el confesor ha de imponer al penitente la obligación de *recurrir* (en el sentido de *acudir*) en el plazo de un mes, bajo pena de reincidencia, a la autoridad competente o a un sacerdote que tenga ordinariamente la facultad de absolver de esa censura (normalmente el *penitenciario*: *vide XVIII, 5, c*), y de atenerse a sus mandatos. Entretanto, el confesor impondrá al penitente una penitencia conveniente, así como la reparación del escándalo y del daño causado si es urgente. El recurso a la autoridad puede también hacerse por medio del confesor, sin indicar el nombre del penitente (cf. c. 1357 § 2). Ese mismo deber de recurrir lo tendrán también quienes fueron absueltos en peligro de muerte, conforme al c. 976, de una censura impuesta, declarada o reservada a la Santa Sede, si salen de ese peligro (cf. c. 1357 § 3). El organismo que recibe ordinariamente el recurso a la Santa Sede sobre una censura reservada es el tribunal de la *Penitenciaría Apostólica*.

6. Suspensión de la eficacia jurídica de las penas

Además de los supuestos de cesación que acabamos de ver, el Derecho canónico, en atención al bien de las almas — tanto del reo como de otros fieles —, prevé algunos casos en los que, permaneciendo la pena, se suspende ocasionalmente para el reo la obligación de observar las prohibiciones que implica.

Concretamente, si una censura prohíbe a un ministro sagrado *celebrar* los sacramentos o sacramentales, o realizar actos de potestad de régimen, "la prohibición queda suspendida cuantas veces

sea necesario para atender a los fieles en peligro de muerte; y, si la censura *latae sententiae* no ha sido declarada, se suspende también la prohibición cuantas veces un fiel pide un sacramento o sacramental o un acto de régimen; y es lícito pedirlos por cualquier causa" (c. 1335).

Si la pena prohíbe *recibir* sacramentos o sacramentales, "la prohibición queda en suspenso durante todo el tiempo en el que el reo se encuentre en peligro de muerte" (c. 1352 § 1).

Y queda también en suspenso, total o parcialmente, la obligación de observar una pena *latae sententiae* que no haya sido declarada ni sea notoria en el lugar donde se encuentra el reo, en la medida en que éste no pueda observarla sin peligro de grave escándalo o de perder la buena fama (cf. c. 1352 § 2).

7. Garantías jurídicas y recursos en materia penal

Toda actuación penal tiene, como hemos señalado, carácter de *ultima ratio*, de recurso extremo. El Derecho considera *odiosa* (en sentido técnico: *vide* VI, 2, g) la materia penal, en la medida en que puede afectar gravemente a la situación jurídica de las personas, a su fama y dignidad. Por esta razón, cada uno de los *momentos* de la actividad jurídica penal está sujeto a especiales limitaciones y requisitos de procedimiento, establecidos por las normas que regulan las respectivas actuaciones. El sometimiento riguroso a la legalidad en esta materia es un modo de garantizar, tanto el respeto de los derechos de los fieles, como un ejercicio del *ius puniendi* siempre acorde con su naturaleza y función en la Iglesia (*vide* IX, 3, m).

Entre otras garantías jurídicas que rodean la actuación de la autoridad en materia penal, deben mencionarse las normas de los cc. 18 y 36 § 1, que disponen la *interpretación estricta* (*vide* VI, 2, g) de las leyes penales y de los actos administrativos que se refieren a la conminación o a la imposición de penas (los preceptos penales y los decretos por los que se impone o se declara una pena).

Por su parte, el c. 19 prohíbe la *aplicación analógica* (*vide* VI, 2, g) de las leyes en materia penal, de manera que no cabe aplicar la pena prevista para un delito en un caso que no esté estrictamente comprendido en el supuesto tipificado por la ley.

Finalmente, tanto las sentencias como los decretos extrajudiciales que imponen o declaran penas son recurribles (*vide* XXXVI, 1, f; 4); y el c. 1353 añade una garantía adicional, al establecer con carácter general que la interposición de cualquier recurso *suspende automáticamente la ejecución* de la pena de que se trate.

CAPÍTULO XXXV

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN LA IGLESIA

1. *La tutela de los derechos en la vida eclesial*

a) *El reconocimiento de los derechos y su tutela efectiva*

La Iglesia es, ciertamente, una comunidad de vínculos espirituales, que subsiste y permanece en virtud de un misterioso principio de unidad que trasciende las fuerzas humanas (*vide* VIII, 1). Pero no es menos cierto que está constituida en esta tierra como pueblo y sociedad (*vide* VIII, 2), integrada por hombres sujetos a todas las limitaciones de la condición humana, caída y redimida, entre ellas la posibilidad de incurrir en el error y en la injusticia.

Las comunes exigencias de organización jurídica de la vida social no son, por eso, ajenas a la vida de la Iglesia (*vide* II, 1-2); y sería poco prudente —y hasta *presuntuoso*, contrario a la verdadera *esperanza* cristiana— desconocerlas. No es, desde luego, ajena a la Iglesia (cf. 1 Co 6, 1-9) la necesidad de disponer de los medios necesarios para tutelar adecuadamente la justicia de las relaciones sociales en su seno, reconociendo y restableciendo los derechos que corresponden a los fieles en la vida eclesial.

En efecto, de poco serviría reconocer la existencia de verdaderos y propios derechos subjetivos en la Iglesia —como ha hecho el CIC, acogiendo los postulados de los principios 6.º y 7.º para la reforma del CIC 17 (*vide* IV, 3, b)—, si no se dispusieran los medios jurídicos para garantizarlos en la práctica.

A esa finalidad apunta el c. 221 cuando, en sus dos primeros párrafos, reconoce el derecho fundamental de los fieles (*vide* IX, 3, m) a acudir al fuero eclesiástico competente para reclamar la tutela efectiva de sus derechos, y a ser juzgados con arreglo a Derecho. Y el § 3 del mismo canon instituye el derecho de los fieles a

no ser castigados con penas canónicas (*vide* XXXIV) si no es cumpliendo los requisitos establecidos por la ley eclesiástica. En correspondencia con esta norma, el c. 1400, que abre el Libro VII del CIC, dedicado a los *procesos*, declara las cuestiones que pueden ser *objeto de juicio* en la Iglesia, siempre que entren dentro del ámbito de su misión (cf. c. 1401): *a) la reclamación o reivindicación de derechos* de personas físicas o jurídicas; *b) la declaración de hechos jurídicos*; *c) los delitos*, por lo que se refiere a la imposición o declaración de penas.

b) *Acciones y excepciones procesales*

La institución jurídica por la que la situación material en que un sujeto se considera injustamente tratado pasa a ser objeto de juicio y, por tanto, de tutela jurídica, es la *acción procesal*. Se trata —siguiendo a De Diego-Lora— del *poder jurídico inviolable que habilita al lesionado por una injusticia para acudir a quien tiene la jurisdicción, con garantías de obtener protección y una sentencia favorable, una vez probada la situación injusta que afirma padecer*.

El c. 1491 dispone que, a no ser que se establezca expresamente otra cosa, *todo derecho está protegido por una acción*, que puede ejercerse ante los tribunales eclesiásticos mientras no se haya extinguido conforme a Derecho (cf. c. 1492 § 1).

El CIC trata en los cc. 1496-1500 de algunas acciones en particular, especialmente de las llamadas *cautelares*, que se ejercen para que, en tanto no se dicte la sentencia definitiva en un proceso, el juez tome medidas que eviten perjuicios de difícil o imposible reparación: así, p. ej., la acción de *secuestro*, para que el juez ponga bajo custodia la cosa reclamada, que está en poder de otro; o la acción para que se prohíba a otro el ejercicio de un derecho que se va a discutir en juicio; etc. En otros lugares del CIC pueden encontrarse referencias a las clásicas acciones de *nulidad*, para que se declare que un acto jurídico es nulo —entre estas se encuentra la de nulidad de matrimonio—, o de *rescisión*, para que se anule judicialmente un acto válido pero viciado por defectos que permiten su anulación; a la acción *criminal*; a la de *resarcimiento de daños*; etc. El c. 1500 remite la regulación de las acciones *posesorias* (relacionadas con litigios que afectan a la tenencia material de algo) a las leyes civiles de cada lugar.

Según el último inciso del citado c. 1491, todo derecho está protegido no solo por una acción, sino también por una *excepción*. Si la acción es un poder activo, la excepción es un poder de defensa u oposición frente a la demanda judicial interpuesta en contra de un derecho propio. A diferencia de las acciones, que pueden

extinguirse, las excepciones son, por naturaleza, *perpetuas*, y pueden oponerse siempre (cf. c. 1492 § 2).

Las excepciones —cuya interposición se regula en los cc. 1459-1462— pueden basarse tanto en razones relacionadas con la realidad material de la cuestión (p. ej., que ya se ha pagado el precio reclamado, o que se había llegado previamente a un acuerdo con quien reclama), como en motivos de tipo formal o procesal (p. ej., la falta de competencia del juez, la nulidad de alguno de los actos judiciales, la expiración de un plazo, etc.).

c) *Conveniencia de evitar los litigios innecesarios*

En el contexto de la regulación canónica de los procesos se acoge, como rasgo cristiano que ha de caracterizar la convivencia de todos los fieles en la Iglesia, el deber de excluir el *espíritu litigioso* (cf., p. ej., Tt 3, 1-2; 1 Tm 3, 3; 2 Tm, 2, 23-24; etc.), que ha de ser sustituido por un espíritu benigno y manso (cf. 1 Co 13, 4-7). Por esta razón se establece que "todos los fieles, y en primer lugar los Obispos, han de procurar con diligencia que, sin perjuicio de la justicia, se eviten en lo posible los litigios en el pueblo de Dios y se arreglen pacíficamente cuanto antes" (c. 1446 § 1; cf. c. 1733 § 1). Además, se manda al juez que, al comenzar el litigio y en cualquier otro momento posterior, siempre que abrigue alguna esperanza de éxito, exhorte y ayude a las partes a buscar una *solución extrajudicial*, les indique los medios que pueden utilizar para ello e incluso sugiera la mediación de personas serias (cf. c. 1446 § 2).

No cabe duda de que, siempre que sea posible, es preferible una solución pacífica y concorde a un litigio que, además de prolongar la situación de conflicto mientras se resuelve, podría exponer a las partes enfrentadas —por deficiencias achacables a la debilidad de la naturaleza humana— a lesionar la comunión, al menos afectiva, haciendo más costoso reparar ese posible deterioro una vez concluido el pleito. Pero esto no supone una invitación a la dejación sistemática de derechos, o a la negligencia de deberes, para que se eviten los litigios *a toda costa*, sino una advertencia sobre el carácter de *recurso extremo* que debe tener el proceso judicial. El mismo c. 1446 § 1 advierte que se ha de procurar evitar los litigios *en lo posible y sin perjuicio de la justicia*: el legislador canónico sabe —recuérdense los *principios directivos* 6.º y 7.º— que una hipotética *concordia* promovida sobre la base de situaciones injustas, o de cualquier modo nocivas para la vida de la Iglesia, no sería la verdadera paz sino, a lo sumo, una apariencia superficial de ausencia de conflictos, que muy poco tendría que ver con la comunión: "la paz es obra de la justicia" (Is 32, 17); de modo que, cuando es imprescindible acudir a ellos, también los medios regulados para la tutela jurídica de los derechos son medios idóneos y eficaces al servicio de la comu-

nión. No hay que olvidar que esta norma se encuentra precisamente dentro de la regulación canónica de los procesos judiciales: no ha de entenderse como contradictoria, sino como complementaria del derecho fundamental de los fieles a la tutela de sus derechos, reconocido en el c. 221 § 1 (*vide IX, 3, m*); que, a su vez, debe ser interpretado en armonía con los cc. 209 y 223, sobre la obligación de conservar la comunión y tender al bien común de la Iglesia (*vide IX, 3, a y 4*).

En cuanto a los modos concretos de evitar los litigios (cf. c. 1446 §§ 2-3), además de la *mediación* de personas prudentes que puedan acercar las posiciones de las partes enfrentadas y ayudarles a alcanzar un acuerdo, se admiten la *transacción* y el *compromiso arbitral* (cf. cc. 1713-1716) como medios de solución extrajudicial de controversias (cf. c. 1733 para los *conflictos administrativos: vide XXXVI, 4*).

La *transacción* es sustancialmente un *acuerdo* por el que las partes, siempre que se trate de una materia en la que no esté en juego el bien público (cf. c. 1715), cediendo cada una en algún aspecto de su posición inicial, alcanzan una solución de común acuerdo por la que ambas se declaran satisfechas y ponen fin al litigio. El *compromiso arbitral* es el acuerdo por el que las partes se comprometen a someterse a la decisión de uno o varios *árbitros*, designados de común acuerdo, que resuelven al margen del proceso judicial, generalmente — aunque no siempre — con arreglo a su leal saber y entender, o sea, según lo que consideran equitativo en el caso (*arbitraje de equidad*).

2. El proceso

El *proceso* es el marco jurídico en el que los jueces y tribunales ejercen su jurisdicción para resolver los conflictos que se les trasladan legítimamente. Se inicia por el ejercicio conforme a Derecho de la *acción* (*vide supra: 1, b*) de un sujeto frente a otro ante el tribunal de justicia, y consta de una *sucesión de actos jurídicos* — realizados bajo la dirección del juez y en los plazos y con los requisitos formales establecidos por el Derecho —, que culminan con la *sentencia* por la que se resuelve la controversia.

El hecho de darse siempre entre sujetos enfrentados *formal y jurídicamente* (*partes*) constituye un elemento característico del proceso, que es siempre, en ese sentido, *contencioso*: el juez, desde su posición de *autoridad e imparcialidad*, debe alcanzar la certeza que le permitirá dictar sentencia a partir de las afirmaciones y pruebas aportadas por las partes al proceso. La resolución, que vincula jurídicamente a las partes, puede declarar o reconocer un hecho jurídico o un derecho (*sentencia declarativa*); crear, modificar o extinguir situaciones jurídicas

(sentencia *constitutiva*); o imponer a los afectados obligaciones de dar, hacer u omitir algo (sentencia *de condena*).

El CIC regula ampliamente el proceso en su libro VII, que contiene las normas fundamentales del *Derecho procesal* canónico. Más adelante nos detendremos a estudiar el desarrollo del *proceso contencioso ordinario* y algunos rasgos de los *procesos especiales* regulados en el CIC (*vide XXXVI*). En esta lección nos ocuparemos únicamente de la organización de la potestad judicial en la Iglesia y de las partes que intervienen en el proceso.

Estos dos elementos, junto a la *pretensión procesal*, constituyen lo que la doctrina jurídica llama *presupuestos del proceso*, ya que no puede darse proceso si no hay *órgano jurisdiccional* competente ante el que *una parte* formula *frente a otra* una *pretensión* (es decir, un acto formal por el que invoca la potestad del tribunal para que resuelva la reclamación fundada en Derecho que le dirige).

3. La organización judicial en la Iglesia

Los titulares *originarios* de la potestad judicial en la Iglesia (*vide XIV, 4, b*) son, como sabemos, el Romano Pontífice (cf. c. 1442), el Obispo diocesano (cf. c. 1419) y los oficios capitales de las otras circunscripciones eclesíásticas (*vide XVII, 1, e*). Aunque todos ellos pueden ejercer personalmente la potestad judicial, de ordinario la ejercen a través de los *jueces y tribunales* que participan de su potestad con arreglo a las normas establecidas por el Derecho (cf. c. 135 § 3).

Esas normas incluyen la regulación de la *competencia absoluta*, que es condición esencial para que un juez o tribunal pueda ejercer la potestad judicial en un caso concreto, admitiendo una reclamación determinada y tramitando la causa (cf. c. 1461) hasta llegar a dictar una sentencia válida (cf. c. 1620,1.^o).

Las reglas generales de la competencia judicial *relativa* —que es necesaria para dictar sentencia— se contienen en los cc. 1407-1416, bajo la clásica rúbrica "Del fuero competente"; aunque existen otras normas, en el CIC y fuera de él, que delimitan competencias de diversos jueces y tribunales (cf., p. ej., PB, arts. 52, 53 y 117-130).

Además, la organización judicial de la Iglesia sigue el principio de *pluralidad de instancias*, que consiste en la posibilidad de apelar o recurrir la sentencia de un tribunal ante otro de grado

superior, para que se pronuncie sobre el mismo asunto, garantizando así mejor la justicia de la resolución.

Juzga en *primera instancia* (o en *primer grado*) el tribunal que conoce de un asunto que es por primera vez objeto de un proceso judicial. La sentencia de primera instancia se recurre ante el tribunal de *segunda instancia* o de *apelación*; y contra las sentencias dictadas en apelación pueden haber, según los casos, recursos en *ulteriores instancias*.

a) *El tribunal de primera instancia*

Ordinariamente, *toda diócesis debe tener su tribunal de primera instancia*; pero, si no es posible, varios obispos diocesanos pueden constituir, con la aprobación de la Sede Apostólica, un tribunal común (*interdiocesano*) para juzgar toda clase de causas o solo algunas de ellas (cf. c. 1423).

Los tribunales de primera instancia pueden estar formados por un *juez único* o por un *colegio* (*vide* XV, 3) de tres o cinco jueces, que tomará sus decisiones por mayoría de votos (cf. c. 1426 § 1).

Hay algunas causas que el Derecho manda que sean tratadas en primera instancia por un tribunal de tres jueces; y el Obispo diocesano puede encomendar también a un tribunal colegiado las causas más difíciles o importantes (cf. c. 1425). El *presidente* del tribunal colegiado —que, siempre que sea posible, será el vicario judicial o un vicario judicial adjunto (cf. c. 1426 § 2)— debe nombrar entre los jueces que lo integran un *ponente* o *relator*, que informará sobre la causa en la reunión del tribunal y redactará la sentencia (cf. c. 1429).

El *juez de primera instancia nato* en cada diócesis es el Obispo diocesano (cf. c. 1419), que debe nombrar un *vicario judicial* (llamado también *oficial*), dotado de potestad judicial ordinaria, y puede nombrar también uno o más *vicarios judiciales adjuntos* (o *viceoficiales*). Todos ellos deben ser sacerdotes de buena fama, mayores de treinta años y doctores o, al menos, licenciados en Derecho canónico (cf. c. 1420).

El Obispo diocesano debe nombrar también *jueces* diocesanos que sean clérigos. Si así lo autoriza la conferencia episcopal, pueden ser también laicos, pero en ese caso sólo pueden formar parte —junto a otros jueces clérigos— de tribunales colegiados, no ser jueces únicos. Además de ser personas de buena fama, los jueces han de ser doctores o, al menos, licenciados en Derecho canónico (cf. c. 1421).

Además de los vicarios y jueces nombrados por el Obispo, en los procesos pueden o deben intervenir otras personas y oficios: debe actuar siempre un *notario*, que levante acta de todas las actuaciones, autenticándola con su firma (cf. cc. 1437 y 1472-1475; *vide* XVIII, 4, b); el juez único puede servirse de uno o dos *asesores*, que deben ser personas de vida íntegra designadas por él para que le ayuden con sus consejos en una causa determinada (cf. c. 1424); el juez o el presidente del tribunal pueden nombrar —entre los jueces del tribunal o entre los clérigos y laicos aprobados para ello por el Obispo— un *auditor*, cuya función es *recoger las pruebas* de una causa (*vide* XXXVI, 1, b) y entregarlas al juez (cf. c. 1428). Hablaremos del *promotor de justicia* y del *defensor del vínculo* al tratar de las *partes procesales* (*vide infra*: 4).

Los cc. 1446-1457 dan normas sobre la *disciplina de los tribunales*, y sobre diversos aspectos del desempeño del oficio de los jueces y demás ministros del tribunal.

Esas normas regulan, entre otras cosas, las *incompatibilidades* (cf. cc. 1447-1451); el *juramento* de cumplir recta y fielmente su tarea (cf. c. 1454); la obligación de guardar *secreto de oficio* (cf. c. 1455); la *prohibición de aceptar regalos* de cualquier tipo con ocasión de actuaciones judiciales (cf. c. 1456); y las *responsabilidades y sanciones* por incumplimiento o negligencia de deberes (cf. c. 1457).

b) *El tribunal de segunda instancia*

El tribunal de segunda instancia, o de *apelación* (*vide* XXXVI, 1, f) para todas las diócesis sufragáneas es normalmente el del *Metropolitano* (*vide* XIX, 2); y, para las causas que se juzgaron en primera instancia ante el Metropolitano, el tribunal que éste designe establemente con aprobación de la Sede Apostólica (cf. c. 1438).

Es característico de la organización de los tribunales de las circunscripciones eclesíásticas —no así en los tribunales peculiares de los institutos religiosos (*vide infra*: 3, c)— que no se dan dos instancias dentro de la misma circunscripción; por eso se aplica también el c. 1438,2.º para determinar el tribunal de apelación de los arzobispos que no pertenecen a una provincia eclesíastica y de los ordinarios inmediatamente sujetos a la Sede Apostólica (en ese sentido lo aplican SMC para los ordinariatos militares y la Const. Ap. *Ecclesia in Urbe* sobre el Vicariato de Roma como tribunal de apelación de la Prelatura del Opus Dei designado por la Signatura Apostólica). Cuando hay un solo tribunal de primera instancia para varias diócesis que no pertenecen a la misma provincia eclesíastica (cf. c. 1423), la Conferencia episcopal, con la aprobación de la Sede Apostólica, debe establecer un tribunal de segunda instancia; y puede hacerlo también en otros casos (cf. c. 1439).

En cuanto a su constitución y organización, el tribunal de segunda instancia sigue las mismas normas que hemos visto ya para el de primera instancia.

Generalmente conocerá en segunda instancia el mismo número de jueces que conoció en primera; pero si conoció en primera instancia un juez único en virtud de la excepción permitida por el c. 1425 § 4, la causa debe tratarla en segunda instancia un tribunal colegiado (cf. c. 1441).

c) *Los tribunales de los institutos religiosos clericales de Derecho pontificio*

Los superiores de institutos religiosos clericales de Derecho pontificio tienen potestad judicial (*vide* XII, 1, b; 2, e) y competencia para ejercerla en las controversias que se produzcan *entre religiosos, casas, provincias o monasterios del mismo instituto*.

Salvo que las constituciones dispongan otra cosa, el juez competente para conocer en primera instancia esas causas será el superior religioso designado por el c. 1427 §§ 1-2. El c. 1438,3.º determina el tribunal competente, siempre dentro del mismo instituto, para conocer en segunda instancia.

Las controversias que no presenten esas características precisas, aunque una de las partes —o las dos— sea una persona física o jurídica de un instituto religioso, competen en primera instancia al tribunal diocesano (cf. c. 1427 § 3).

d) *Los tribunales de la Sede Apostólica*

El Romano Pontífice, por razón de su Primado, es juez supremo para todo el orbe católico (cf. c. 1442) y, puesto que siempre puede ejercer libremente su potestad plena, suprema, inmediata y universal (cf. c. 331; *vide* XVI, 2, b), cualquier fiel puede llevar ante la Sede Apostólica cualquier causa, sea cual sea el estado o instancia en que se encuentre (cf. c. 1417), para pedir que sea resuelta personalmente por el Papa, por jueces en los que éste delegue o por los tribunales ordinarios establecidos en la Santa Sede. No obstante, esa petición del fiel no comporta necesariamente que el Romano Pontífice avoque a sí la causa (cf. c. 1417 § 2). Para las llamadas *causas mayores* (cf. c. 1405 § 1) la competencia del Romano Pontífice es *exclusiva*.

Los tribunales ordinarios de la Sede Apostólica son el de la *Rota Romana* y el *Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica*, que se rigen por sus respectivas leyes propias (cf. PB, arts. 125 y 130).

La *Rota Romana*, que es el tribunal ordinario constituido por el Romano Pontífice para recibir apelaciones (cf. c. 1443), cumple normalmente la función de instancia superior en grado de apelación ante la Sede Apostólica. Tiene, además, la función de velar por la unidad de la jurisprudencia y de ayudar mediante sus sentencias a los tribunales inferiores (cf. PB, art. 126).

La *Rota Romana* juzga *en segunda instancia* las causas sentenciadas por tribunales ordinarios de primera instancia que se lleven por apelación legítima a la Santa Sede; y *en tercera o ulterior instancia*, las causas ya juzgadas por la misma *Rota* (ante otro turno de jueces) o por cualquier otro tribunal, siempre que sea posible todavía apelar contra la sentencia (cf. PB, art. 128). Además, puede conocer *en primera instancia* —y en las ulteriores— determinadas causas que le competen por razón de las personas que intervienen (cf. c. 1405 § 3), y otras que le confíe el Romano Pontífice (cf. PB, art. 129).

El *Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica* (cf. c. 1445), que funciona en la práctica en tres *secciones*, tiene algunas competencias típicas de un tribunal supremo; además, es el único tribunal administrativo (cf. c. 1400 § 2; *vide* XXXVI, 4) existente en la vigente organización judicial; y es también el dicasterio de la Curia Romana con competencia para el gobierno de la administración de justicia en la Iglesia (cf. PB, art. 121).

Como tribunal supremo (primera sección), juzga las *querellas de nulidad*, las peticiones de *restitutio in integrum* y otros *recursos* contra las sentencias de la *Rota Romana* (*vide* XXXVI, 1, f). Juzga también los recursos contra la denegación de *nuevo examen* por la *Rota Romana* en *causas sobre el estado de las personas* (*vide* XXXVI, 1, e), otras causas contra auditores (jueces) de la *Rota Romana* y ciertos conflictos de competencia entre tribunales (cf. PB, art. 122). *Como tribunal administrativo* (segunda sección, o *sectio altera*), juzga los recursos contencioso-administrativos contra actos administrativos dados o aprobados por los dicasterios de la Curia Romana (cf. PB, art. 123; *vide* XXXVI, 4). *Como dicasterio de gobierno* (tercera sección), vela por la recta administración de justicia en la Iglesia, ejerciendo la función de vigilancia y concediendo las aprobaciones y autorizaciones que competen a la Santa Sede en materia de organización de tribunales, etc. (cf. PB, art. 124).

4. Las partes que intervienen en el proceso

La denominación de *partes*, que designa a quienes se enfrentan jurídicamente ante el juez, alude al carácter formalmente contencioso que debe tener todo proceso (*vide supra*: 2). A la parte que presenta ante el juez una reclamación de justicia (*demanda*) se le llama *actor* (por la *acción* que ejerce), *demandante* o *parte actora* y a la que interviene desde una posición de enfrentamiento con la reclamación del actor, *demandado*, o *parte demandada*.

a) Capacidad y legitimación

Para ser parte es preciso tener *capacidad* reconocida por el Derecho como suficiente. Además de la general *capacidad jurídica*, para actuar en un proceso se requiere gozar de *capacidad procesal*, que es una determinación de la *capacidad de obrar* (*vide IV*, 4).

Tienen capacidad procesal, según el c. 1478, los mayores de 18 años, bautizados o no (cf. c. 1476), que tengan uso de razón, mientras que los menores y los que no tienen uso de razón deben comparecer por medio de sus padres, tutores o curadores (cf. cc. 97-99, 1479). Sin embargo, en las causas espirituales o conexas con ellas, los mayores de 14 años, siempre que tengan uso de razón, pueden demandar y contestar personalmente, sin consentimiento de sus padres. Las personas jurídicas actúan en juicio por medio de sus representantes legítimos (cf. cc. 118, 1480).

Además de la capacidad, para intervenir en un concreto proceso es necesario estar *legitimado*, es decir, encontrarse respecto a la cuestión controvertida en una situación que el Derecho considere digna de tutela judicial.

Aunque tengan, en abstracto, capacidad procesal, no pueden ser admitidos como partes en un proceso determinado quienes carecen de *legitimación*. Es necesario que el actor esté en situación de poder reclamar, al menos con buena apariencia de estar fundado en Derecho, aquello que reclama (*legitimación activa*), y que el demandado sea precisamente aquél frente a quien corresponde reclamarlo (*legitimación pasiva*). Así, p. ej., si se trata de reclamar el precio del arrendamiento de unos locales a una parroquia, quien está legitimado para demandar es el arrendador, y no puede demandar a cualquier fiel de la parroquia, sino a la parroquia como persona jurídica, que será representada por el párroco (cf. cc. 515 § 3 y 532); si se trata de la nulidad de un matrimonio que no se ha divulgado, solo los cónyuges están legitimados, mientras vivan ambos, para pedir la declaración de nulidad (cf. c. 1674); etc.

b) *El promotor de justicia y el defensor del vínculo*

El Derecho procesal canónico establece dos oficios que deben proveerse en todos los tribunales (cf. cc. 1435-1436), y cuya función es actuar como *partes públicas* (cf. c. 1434) de intervención necesaria (cf. c. 1433) en ciertas causas. Se trata del *promotor de justicia* y del *defensor del vínculo*.

El *promotor de justicia* tiene la obligación, por su oficio, de velar por el bien público. Por ello debe actuar —por disposición expresa de la ley, o por decisión del Obispo diocesano (cf. c. 1431)— en todas las causas contenciosas en que pueda verse implicado el bien público y en las causas penales (cf. c. 1430). El *defensor del vínculo* ha de actuar en todas las causas en que se juzgue la nulidad o la disolución del matrimonio (*vide* XXXVI, 3, a) o la nulidad de la sagrada ordenación (*vide* XXXVI, 3, b), proponiendo todo aquello que quepa aducir razonablemente contra la nulidad o disolución (cf. c. 1432).

c) *El patrocinio de las partes*

Según el c. 1481, las partes pueden demandar y actuar en juicio personalmente. Sin embargo, incluso en los procesos más sencillos, ha de desarrollarse una actividad bastante técnica y compleja, que hace conveniente que las partes se sirvan de la ayuda de un *procurador* o de un *abogado*, que pueden designar libremente para que los patrocine.

Sin el patrocinio de letrado, podría suceder que alguna de las partes quedara en situación de *indefensión*, por ignorancia de las formas y normas procesales, frustrando así la eficacia del proceso para buscar la justicia en el caso concreto. Por eso el juez, si lo ve necesario a la vista de la dificultad de la causa, puede indicar a las partes que designen patrono; y debe nombrarlo él mismo, si las partes no lo hacen, en las causas en que necesariamente debe intervenir abogado (p. ej. en las penales). El procurador suele actuar *en representación* de la parte, presentando en su nombre al tribunal todos los escritos y recibiendo las comunicaciones del tribunal; el abogado patrocina a la parte con su función de asesoramiento y consejo letrado.

Los cc. 1481-1490 contienen las normas del CIC sobre abogados y procuradores. Para poder patrocinar causas ante los tribunales eclesiásticos, tanto el procurador como el abogado deben ser mayores de edad y de buena fama; el abogado, además, debe ser católico —salvo que el Obispo diocesano permita otra cosa— y doctor o, al menos, verdaderamente perito en derecho canónico; y ha de ser aprobado por el Obispo (cf. c. 1483). El CIC recomienda

que en los tribunales, si es posible, haya unos *patronos estables*, que perciban sus honorarios del tribunal y puedan ser nombrados por las partes que lo deseen (cf. c. 1490).

Para patrocinar causas ante los tribunales de la sede Apostólica es preciso que los abogados y procuradores estén inscritos en un elenco especial, cumpliendo los requisitos exigidos para acceder a él (cf. PB, arts. 183-185).

El Obispo del que depende el tribunal debe dar normas sobre los honorarios de los abogados y procuradores (cf. c. 1649,2.º) y sobre la concesión del beneficio de *patrocinio gratuito* (cf. c. 1649,3.º), que puede otorgarse nombrando un patrono de oficio (cf. c. 1490) a la parte que lo solicite y justifique que no cuenta con medios para hacerse cargo de los honorarios. A las partes que lo pidan y justifiquen, puede concedérseles también la exención total o parcial de los demás gastos del proceso judicial, llamados costas judiciales o *litisexpensas* (cf. cc. 1464 y 1649).

CAPÍTULO XXXVI

LOS PROCESOS CANÓNICOS
Y EL SISTEMA DE JUSTICIA ADMINISTRATIVA

1. *El proceso contencioso ordinario*

El *proceso contencioso ordinario*, que el CIC regula en los cc. 1501-1655, es el que se sigue para resolver cualquier controversia que no sea sobre materia propia de un *proceso especial* (*vide infra*: 3). Se desarrolla prevalentemente por medio de *escritos*, tanto de las partes, o de sus abogados y procuradores, como del juez o tribunal; y pueden distinguirse en él varias fases o etapas, en cada una de las cuales han de llevarse a cabo las actuaciones previstas por el Derecho.

a) *Fase introductoria*

Demanda. El proceso se inicia (cf. c. 1501) con la *demanda*, normalmente escrita (cf. cc. 1502-1503), en la que el *actor* formula su reclamación, exponiendo los argumentos que la fundamentan en Derecho y ateniéndose a los requisitos del c. 1504. Una vez presentada, el juez debe *admitirla* por decreto (o, si se da alguno de los motivos enumerados en el c. 1505, *rechazarla*).

Citación judicial y contestación a la demanda. Tras admitir la demanda, el juez debe *citar* a juicio al *demandado*, para que *conteste a la demanda* por escrito, o para que comparezca ante él para concordar las dudas (cf. cc. 1507-1510).

Al contestar a la demanda, el *demandado* puede admitir la reclamación que se le hace (*allanarse*) o puede oponerse a ella, rebatiendo los argumentos de hecho o de Derecho que la fundamentan, o alegando *excepciones* (cf. c. 1491; *vide* XXXV, 1, b). Incluso puede formular una demanda contra el *demandante* —es lo que se llama *reconvención* (cf. c. 1494)—, que habrá de trasladarse a éste para

que, a su vez, formule la contestación (sin posibilidad de hacer reconvencción a la reconvencción: cf. c. 1495). Si el demandado que ha sido debidamente citado no comparece y no alega alguna excusa suficiente, el juez manda que el proceso siga adelante en su ausencia (cf. cc. 1592-1595).

Fijación del "dubium" y litiscontestación. A partir de las peticiones y respuestas de las partes, el juez fija por decreto el *dubium* (es decir la duda precisa que deberá resolverse en la sentencia) estableciendo así los límites de la controversia (cf. cc. 1513-1514). A la situación que se produce a raíz de la fijación del *dubium* — que tiene ciertos efectos jurídicos propios (cf. c. 1515) y que da paso a la siguiente fase del proceso — se le llama *litis contestatio* o litiscontestación.

b) Fase probatoria

Después de la litiscontestación, el juez (cf. c. 1516) fijará un tiempo conveniente para que se propongan y practiquen las *pruebas* que las partes y el juez estimen útiles para llegar a dilucidar con certeza la verdad sobre la cuestión controvertida.

Esta fase del proceso, llamada también *de instrucción* o *instructoria*, es de vital importancia, ya que la *certeza moral* que el juez necesita para dictar sentencia (*vide infra*: 1, d) ha de obtenerla exclusivamente de lo alegado y probado en el proceso, valorando las pruebas según su conciencia o, en ciertos casos, según la fuerza probatoria que la ley les atribuya (cf. c. 1608 §§ 2-3). Este es el fundamento de la máxima procesal según la cual no probar lo que se alega vale tanto como no alegar nada (*nihil allegare et allegatum non probare paria sunt*).

El c. 1526 § 1 recoge el principio clásico por el que se rige la *carga de la prueba*, es decir, quién debe aportar los elementos de juicio suficientes para que algo afirmado en el proceso, y que necesite ser probado (cf. c. 1526 § 2), se tenga por cierto: "la carga de la prueba incumbe al que afirma".

Los cc. 1530-1586 regulan diversos *medios de prueba*: la *declaración de las partes* (que en las circunstancias del c. 1535 se denomina *confesión judicial*); la *prueba documental* (aportación de documentos públicos o privados); la *prueba testifical* (declaraciones de testigos); la *prueba pericial* (dictámenes de peritos en determinada materia: calígrafos, psiquiatras u otros médicos, arquitectos, contables, etc.); el *acceso y reconocimiento judicial* (traslado del juez a un lugar para conocer algo, o examen directo de alguna cosa por el juez); y la *presunción*, que el c. 1584 define como *conjetura probable sobre una cosa incierta*, y que puede ser establecida por el Derecho (cf., p, ej. cc. 15 § 2, 76 § 2, 124 § 2, 1061 § 2, 1138 § 2, etc.) o por el

propio juez. Además de estos medios de prueba, pueden admitirse otros que sean lícitos y se consideren útiles para dilucidar la causa (cf. c. 1527 § 2).

c) *Publicación, conclusión y discusión de la causa*

Publicación de la causa. Una vez practicadas todas las pruebas propuestas, el juez da un decreto por el que ordena que se *publiquen* las *actas* (o *autos*) que recogen todas las actuaciones habidas hasta ese momento en el proceso, es decir, que se facilite su conocimiento en la cancillería del tribunal a las partes y a sus abogados (cf. c. 1598 § 1).

A la vista de los autos, las partes pueden proponer al juez que se practiquen nuevas pruebas para completar la instrucción y, una vez practicadas, si el juez lo considera necesario, han de publicarse también las actas que se refieren a ellas (cf. c. 1598 § 2).

Conclusión de la causa. Cuando las partes declaran que ya no tienen nada más que aducir, o expira el plazo para presentar nuevas pruebas, o él mismo considera que la instrucción es suficiente, el juez dicta el decreto de *conclusión de la causa* (cf. c. 1599).

Discusión. Tras la conclusión, se pasa a la *discusión de la causa* (cf. cc. 1601-1606). A no ser que considere suficiente una discusión oral ante el tribunal, el juez señalará a las partes un plazo para que presenten por escrito sus *defensas* o *alegatos últimos*. Con esta discusión escrita, a la que puede añadirse, si el juez así lo decide, un moderado debate oral para aclarar las últimas cuestiones (cf. c. 1604 § 2), acaba la intervención de las partes, y se pasa a la fase final del proceso, que corresponde al juez.

d) *Fase decisoria*

La fase decisoria comienza con la deliberación del juez – o, en su caso, del tribunal (cf. cc. 1609-1610) – sobre las actuaciones llevadas a cabo en el proceso, que deben permitirle alcanzar la *certeza moral* necesaria para dictar sentencia (*vide supra*: 1, b).

La *certeza moral* se distingue tanto de la *certeza absoluta* como de la mera *probabilidad*: es aquel tipo de certeza que, aunque no cierre en términos absolutos la posibilidad de lo contrario, excluye cualquier duda *fundada* y *razonable* o *prudente*, es decir basada en razones positivas y dignas de atención (cf. Pío XII, *Discurso a la Rota Romana*, 1942).

La *sentencia definitiva* es el acto por el que se resuelve *motivadamente* —es decir, explicando las razones de hecho y de Derecho— la cuestión principal controvertida, dando respuesta a todos los extremos planteados en la fijación del *dubium* (*vide supra*: 1, a) y determinando, en consecuencia, las obligaciones que derivan del juicio para las partes y el modo de cumplirlas (cf. c. 1611).

Se llama *definitiva* esta sentencia, que pone fin a la *cuestión principal* planteada, para distinguirla de las sentencias *interlocutorias*, mediante las que el juez resuelve otras cuestiones de diversa índole, llamadas *incidentales*, que surgen a lo largo del proceso (cf. especialmente cc. 1587-1591). El c. 1612 determina los *requisitos formales* y de *contenido* que debe cumplir la sentencia definitiva; y el c. 1616 da normas sobre la corrección de ciertos errores materiales que pudieran haberse deslizado en ella.

La sentencia no produce ningún efecto jurídico antes de su *publicación* o notificación, que puede hacerse entregando una copia a las partes o enviándosela por correo certificado (cf. cc. 1614-1615).

e) Cosa juzgada y ejecución de la sentencia

La eficacia propia de la sentencia *firme* (es decir, aquella contra la que ya no cabe recurso: *vide infra*: 1, f) se denomina *cosa juzgada* (cf. c. 1641). La cosa juzgada supone que la cuestión resuelta por la sentencia ya no puede ser objeto de otro juicio (principio procesal expresado clásicamente con la fórmula *non bis in idem*). Implica, además, que la sentencia pasa a ser plenamente vinculante para las partes (es *ley* entre ellas en la cuestión que ha sido objeto del proceso) y puede *ejecutarse* sin más dilación (cf. c. 1642).

El c. 1643 dispone que *nunca pasan a cosa juzgada las sentencias sobre el estado de las personas* (como son las que se dictan en procesos declarativos de nulidad matrimonial), de manera que, si surgen *nuevas y graves pruebas o razones* no consideradas en un proceso anterior sobre estas materias puede pedirse una *nueva proposición de la causa* (cf. c. 1644). La razón es la peculiaridad de esos procesos, en los que se dilucida la *verdad del estado personal*: p. ej., si en un proceso no ha podido probarse la nulidad del matrimonio, no cabe declararlo nulo y los cónyuges siguen vinculados; pero el cónyuge que considere que su matrimonio fue nulo no pierde el derecho a que se declare su *verdadero estado* si surgen posteriormente nuevas pruebas.

La *ejecución* de la sentencia (cf. cc. 1650-1655), que debe mandar el juez mediante un decreto (c. 1651), comprende todas las actuaciones tendentes a aplicar efectiva y prácticamente su contenido, imponiendo a las partes, en su caso, el cumplimiento de las

obligaciones que les conciernen. El ejecutor de la sentencia, ordinariamente, es el Obispo de la diócesis en la que se dictó, que puede también encomendar la ejecución a otra persona (cf. c. 1653).

Aunque generalmente solo son ejecutables las sentencias que han pasado a cosa juzgada, en ciertos casos cabe ejecutar *provisionalmente* una sentencia todavía en curso de apelación, si hay causa justa y urgente, p. ej., cuando se trata de la obligación de dar a la otra parte prestaciones necesarias para el sustento (cf. c. 1650).

f) *Los recursos contra la sentencia definitiva*

Al notificar la sentencia a las partes, el juez debe indicarles *de qué modos puede impugnarse* (cf. c. 1614), es decir, qué recursos pueden interponer para que haya un nuevo pronunciamiento judicial sobre la misma controversia.

El recurso más general, llamado *apelación* (cf. cc. 1628-1640), consiste en la *impugnación de la sentencia, por la parte que se considera perjudicada, ante el juez o tribunal superior al que la dictó* (p. ej., contra la sentencia de primera instancia se apela al juez o tribunal de segunda instancia). La apelación suspende la ejecución de la sentencia recurrida mientras se resuelve (cf. c. 1638).

El c. 1629 enumera los casos en que no cabe apelación; en los demás casos, si no se cumplen los plazos fijados por el Derecho para actuar, se pierde el derecho de apelar y la sentencia se hace firme (cf. cc. 1630, 1633, 1635).

El Código prevé también la posibilidad de impugnar una sentencia mediante la *querrela de nulidad* (cf. cc. 1619-1627), que puede interponerse solo en los casos en que se pretenda que la sentencia está afectada por algún vicio de nulidad.

Los cc. 1620 y 1622 enumeran, respectivamente, los motivos de nulidad *insanable* (que no puede ser subsanada por el transcurso de unos plazos o por actos posteriores del juez) y *sanable* que pueden viciar la sentencia.

Existe, además, un recurso *extraordinario*, llamado *restitutio in integrum* (cf. cc. 1645-1648), que cabe únicamente contra sentencias *manifiestamente injustas* que hayan pasado ya a cosa juzgada (*vide supra*: 1, e). A efectos de la interposición de este recurso, sólo se considera que consta manifiestamente la injusticia si se da alguno de los supuestos enumerados en el c. 1645 § 2.

2. El proceso contencioso oral

Cualquier causa que no esté excluida explícitamente por el Derecho, si ninguna de las partes se opone, puede tramitarse mediante el *proceso contencioso oral* (cf. c. 1656).

Están excluidas del contencioso oral, p. ej., las causas de nulidad matrimonial (cf. c. 1690); y también aquellas que el Derecho manda que sean conocidas por un tribunal de tres o de cinco jueces (cf. c. 1425), ya que el proceso oral se celebra en primera instancia ante un juez único (cf. c. 1657).

En esta modalidad de proceso se siguen sustancialmente las mismas fases del contencioso ordinario, pero *concentrándolas* y *simplificándolas*, para ganar en rapidez, y practicando *oralmente* buena parte de las actuaciones.

En los aspectos de procedimiento que no están específicamente regulados para el contencioso oral, se aplican las normas del contencioso ordinario, aunque, para lograr mayor celeridad, el juez puede dejar de aplicar las que no sean necesarias para la validez (cf. c. 1670).

En síntesis, el desarrollo del proceso contencioso oral, tal como está regulado en los cc. 1658-1670, es el siguiente: *a)* hay una *primera fase escrita*, que va desde la *introducción de la causa* por la demanda hasta la *fijación del dubium* (*vide supra*: 1, a); *b)* fijado el *dubium*, se celebran ante el juez, si es posible en una sola audiencia o sesión, la *práctica de las pruebas* —que se habrán propuesto ya en la demanda— y la *discusión oral*; *c)* al terminar la audiencia, si el juez estima poseer suficientes elementos de juicio, *decide la causa de inmediato* a solas —salvo que el asunto presente especial dificultad y deba retrasar la decisión, hasta un máximo de cinco días—; *d)* acto seguido se da lectura de la *parte dispositiva* de la sentencia (aquella que contiene la decisión o *fallo*) a las partes presentes. El texto completo de la sentencia, con todos los motivos y argumentos, se notificará a las partes en un plazo no mayor de quince días.

3. Procesos y procedimientos especiales

Además de las dos modalidades de proceso ordinario que hemos visto, existen ciertos procesos que, para dar un tratamiento más adecuado a la materia sobre la que versan, se rigen en mayor o menor medida por normas específicas. Expondremos brevemente a continuación los procesos especiales regulados en el CIC,

e indicaremos algunas de sus características propias. En los aspectos no regulados por normas específicas, estos procesos siguen en líneas generales el esquema y las normas del contencioso ordinario.

a) *Procesos matrimoniales*

El *proceso declarativo de nulidad de matrimonio* es el que ha de emplearse cuando alguna de las partes admitidas por el Derecho (cf. cc. 1674-1675) *impugna* legítimamente la validez de un matrimonio, aduciendo una o más causas o *capítulos* por los que considera que fue nulo en el momento de contraerlo, y reclama del juez que declare esa nulidad.

Este proceso —que es el comúnmente aludido con la expresión *proceso* o *causa matrimonial*— se regula en los cc. 1671-1685, y sigue en gran parte las normas del contencioso ordinario (cf. c. 1691). Entre sus características especiales se cuenta la intervención necesaria, junto a los cónyuges, del *defensor del vínculo*, como *parte pública* (vide XXXV, 4, b) que debe proponer y manifestar todo aquello que razonablemente pueda aducirse contra la nulidad (cf. c. 1432).

El motivo de esa intervención es que la verdad sobre la validez o nulidad del matrimonio no es un bien exclusivamente privado, sino que tiene una esencial dimensión eclesial que le da *relevancia pública*. El oficio del defensor del vínculo tiende a garantizar que, incluso en los casos en que ambos cónyuges coinciden en afirmar que su matrimonio fue nulo, se mantenga el *contradictorio procesal*, es decir, el enfrentamiento *formal* de partes y argumentos, que hace que no queden sin estudiar por parte del tribunal los argumentos y pruebas que *razonablemente* puedan aducirse para apurar la verdad sobre el estado personal que se juzga. Tan importante es —para el bien de las personas y para el bien común de la Iglesia— la búsqueda de esa verdad que, como hemos explicado, las sentencias de estos procesos, por versar sobre el estado de las personas, nunca pasan a cosa juzgada (vide *supra*: 1, e).

Para que los cónyuges queden libres de contraer nuevo matrimonio, se requieren *dos pronunciamientos conformes*, es decir, que dos tribunales de distinto grado declaren la nulidad de su matrimonio por la misma razón (cf. c. 1684). Por eso, la formulación del *dubium* en estos procesos debe plantear, no solo *si consta la nulidad* del matrimonio en el caso, sino también el capítulo o capítulos por los que se impugna su validez (cf. 1677 § 3). Y, por ese mismo motivo, el Derecho establece la *apelación automática* de toda primera

sentencia afirmativa de nulidad al tribunal de grado superior (cf. c. 1682 § 1).

Si la sentencia en favor de la nulidad se dio en primera instancia, el tribunal superior podrá confirmar la sentencia por *decreto* —si consta claramente la nulidad—, o bien juzgar de nuevo la causa con el trámite ordinario hasta dictar *sentencia*, que puede ser o no confirmatoria de la anterior (cf. c. 1682 § 2).

El proceso documental (cf. cc. 1686-1688) versa también sobre la nulidad de matrimonio, pero solo puede emplearse en *casos expresamente previstos por la ley* (cf. c. 1686) en los que la nulidad puede comprobarse inmediatamente a la vista de un documento que la acredite (p, ej., porque prueba la existencia de un impedimento que no fue dispensado). En esos casos, una vez comprobado que el documento es inobjetable, se omiten todas las formalidades o solemnidades procesales y el juez puede declarar por sentencia la nulidad del matrimonio, citando previamente a las partes y al defensor del vínculo.

Para las causas de separación matrimonial, permaneciendo el vínculo entre los cónyuges (cf. cc. 1151-1155; *vide* XXXI, 7), además de la posibilidad de que el Obispo diocesano proceda inmediatamente por decreto, el CIC prevé que pueda darse también un proceso judicial especial, que concluye con sentencia del juez y que puede tramitarse según las normas del *contencioso oral*, con la intervención necesaria del *promotor de justicia* (cf. cc. 1692-1696; *vide* XXXV, 4, b).

El CIC incluye entre los procesos matrimoniales las normas para tramitar *la dispensa de matrimonio rato y no consumado*, por la que el Romano Pontífice, a petición de alguna de las partes, puede disolver el matrimonio *no consumado* (cf. c. 1142; *vide* XXXI, 6, a), siempre que conste el hecho de la inconsumación después de una investigación que sigue el procedimiento regulado en los cc. 1697-1706). Y el c. 1707 regula el procedimiento para emitir *la declaración de muerte presunta del cónyuge*, que permite al otro cónyuge contraer nuevo matrimonio aunque no sea posible probar por documento auténtico, civil o eclesiástico, que se ha producido ese fallecimiento.

b) *Proceso para declarar la nulidad de la sagrada ordenación*

Cuando un clérigo (o su Ordinario o el de la diócesis en que se ordenó), pretende que se declare que su ordenación fue nula (*vide* XXVIII, 3, a), debe dirigir una *petición* (que no es propiamente una demanda, aunque sigue los mismos requisitos formales) a la Con-

gregación del Culto Divino (cf. PB, art. 68), que decidirá si resuelve directamente la causa por vía administrativa, o la encomienda a un tribunal judicial designado por ella.

El 16.X.2001, la CCDDS ha dado unas nuevas normas para estas causas: *Regulae servandae ad nullitatem ordinationis declarandam*, que tratan especialmente de su tramitación en vía administrativa. En ellas se establece que también puede presentar el escrito de petición el *promotor de justicia* de la diócesis de incardinación o de residencia del clérigo.

En caso de que se decida tramitar judicialmente la causa, el tribunal sigue fundamentalmente las normas del contencioso ordinario, y en el proceso —por razones análogas a las que se dan en el matrimonial: *vide supra*: 3, a— debe intervenir necesariamente el *defensor del vínculo* (cf. c. 1432).

Las normas especiales de los cc. 1708-1712 incluyen la exigencia de *doble sentencia conforme* favorable a la nulidad, como en el caso del matrimonio, para que el interesado quede jurídicamente desvinculado de la condición clerical y de las obligaciones propias de los clérigos (*vide X, 2, e*).

c) *El proceso penal*

La imposición de penas canónicas debe hacerse (cf. c. 1342) mediante un proceso judicial o, en los casos en que la ley no lo prohíbe, mediante un *procedimiento administrativo* sancionador, en el que quede probado que el reo ha cometido un delito y que esa acción le es gravemente imputable (cf. c. 1321 § 1; *vide XXXIV, 2*).

Cuando el Ordinario tiene noticia al menos verosímil de la comisión de un delito, debe ordenar que se abra una *investigación previa*, que debe hacerse con cautela y discreción, sin poner en peligro la buena fama del interesado, para determinar si es necesario y conveniente iniciar las actuaciones para la imposición de una pena, y si se procederá judicialmente o por vía administrativa (cf. cc. 1717-1719).

Para los casos en que se proceda por vía judicial —que es la más favorecida por el Derecho, por sus mayores garantías para el imputado—, han de seguirse las normas del proceso contencioso ordinario (cf. c. 1728 § 1), con las especialidades que indican los cc. 1721-1728. El proceso debe contar necesariamente con la intervención del *promotor de justicia* —que ejerce el *ministerio público* (cf. c. 1430)—, y se inicia siempre por su *escrito de acusación*, que cumple

una función análoga a la de la demanda en los otros procesos. El imputado en este proceso tiene siempre derecho a presentar sus escritos o a hablar en último lugar, y debe estar representado por un abogado para garantizar mejor su defensa, por lo que, si no lo designa, se lo nombrará el juez (*vide* XXXV, 4, c).

Los cc. 1729-1731 dan normas sobre la tramitación de la reclamación de *resarcimiento de los daños* ocasionados por el delito, que puede ser objeto de un proceso separado para no retardar excesivamente el juicio penal propiamente dicho.

4. La justicia administrativa

El c. 1400, después de haber delimitado las materias que son *objeto de juicio* ante los tribunales eclesiásticos (*vide* XXXV, 1, a), dispone en su § 2 que "las controversias provenientes de un acto de la potestad administrativa eclesiástica pueden llevarse solo al superior o al tribunal administrativo". De este modo se establece la *incompetencia de los tribunales ordinarios* para juzgar sobre los conflictos originados a raíz de los *actos administrativos* (*vide* VII, 2-5), y se atribuye al *superior* (es decir, a la autoridad ejecutiva competente) y al *tribunal administrativo* la competencia exclusiva en esta materia.

Se suele hablar de *justicia administrativa* para indicar el conjunto de medios jurídicos que el ordenamiento pone a disposición de los fieles para garantizar sus derechos cuando éstos pueden verse vulnerados por un acto administrativo de la autoridad ejecutiva.

El 7.º *principio directivo* para la reforma del CIC 17 (*vide* IV, 3, b) afirmaba que en la Iglesia "han de reconocerse verdaderos y propios derechos subjetivos, sin los cuales difícilmente puede concebirse la ordenación jurídica de una sociedad. Por tanto, es preciso proclamar que el principio de tutela jurídica se aplica igualmente en Derecho canónico a los superiores y a los súbditos, de modo que se desvanezca cualquier sospecha de arbitrariedad en la Administración eclesiástica. Esta finalidad solo puede obtenerse mediante recursos sabiamente dispuestos por el Derecho, para que si alguien considera lesionado su derecho por la instancia inferior, éste pueda ser eficazmente restaurado en la superior. Mientras que se considera que en el Código [de 1917] están suficientemente regulados los recursos y apelaciones judiciales, la opinión común de los canonistas entiende, por el contrario, que los recursos administrativos están muy ausentes en la praxis eclesiástica y en la administración de justicia". La

acogida de estos postulados está en la base del actual sistema canónico de justicia administrativa.

El sistema vigente de justicia administrativa está articulado en una *doble vía*. El recurso del fiel interesado contra un acto administrativo se interpone en primer lugar en *vía administrativa*, ante la autoridad ejecutiva jerárquicamente superior a la que emitió el acto (*recurso jerárquico*). Una vez *agotada la vía administrativa*, es decir, cuando ya no hay autoridad administrativa superior a la que recurrir —cosa que sucede cuando un dicasterio de la Curia Romana ha sido autor del acto administrativo o ha resuelto el recurso—, puede pasarse a la *vía judicial*, impugnando el acto ante el *tribunal administrativo (recurso contencioso-administrativo)*.

a) *El recurso jerárquico*

El CIC regula el recurso jerárquico en los cc. 1732-1739. De acuerdo con esas normas, el fiel que, con cierto fundamento, *se considera perjudicado* por un acto administrativo, puede recurrir *por cualquier justo motivo* al superior jerárquico (cf. c. 1737). Sin embargo, el CIC exhorta vivamente a que la autoridad y el interesado intenten solucionar de común acuerdo el conflicto, de modo que no sea necesario el recurso (cf. c. 1733).

Cuando no sea posible solucionar la cuestión por otras vías, el interesado, antes de recurrir y siempre en los plazos previstos por el Derecho, debe normalmente solicitar por escrito al autor del acto que lo enmiende o lo revoque (cf. c. 1734). Solo después de la negativa —o de la ausencia de respuesta durante treinta días— a esa petición previa podrá ya interponer el recurso ante el superior jerárquico, quien resolverá mediante un *decreto singular* (*vide* VII, 4, b), cuyo contenido ha de responder a alguna de las amplias posibilidades previstas por el c. 1739.

b) *El recurso contencioso-administrativo*

Solo tiene competencia judicial para conocer del recurso contencioso-administrativo el tribunal de la Signatura Apostólica, cuya segunda sección (*sectio altera*) es el único tribunal administrativo actualmente existente en la Iglesia (*vide* XXXV, 3, d).

El recurso jerárquico, como hemos dicho, puede interponerse *por cualquier motivo justo* que lleve al interesado a considerarse perjudicado por un acto administrativo. El recurso contencioso-administrativo, en cambio, según el art. 123 de la Const. *Pastor*

Bonus, solo puede fundarse en un motivo: la pretensión de que el acto administrativo impugnado ha violado alguna ley, bien en el procedimiento que se ha seguido para emitirlo, o bien en la decisión misma. Además, el recurrente puede pedir al tribunal que se pronuncie sobre el resarcimiento de los daños causados ilegítimamente por el acto administrativo (cf. cc. 57 § 3 y 128).

La tramitación del contencioso-administrativo sigue el esquema de un proceso judicial, que se rige por las *Normae speciales* de la Signatura Apostólica y, en aquello que no está regulado por esas Normas, por los cánones relativos a los procesos en general y al contencioso ordinario (cf. cc. 1446-1618). Las partes deben actuar en el proceso representadas por un abogado facultado para patrocinar causas ante el tribunal de la Signatura Apostólica (*vide* XXXV, 4, c).

CAPÍTULO XXXVII

LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD HUMANA

1. *La misión de la Iglesia en el mundo*

La Iglesia está presente y actúa *en el mundo* para cumplir su misión de dilatar el Reino de Dios, que *no es de este mundo*. Hay, pues, distinción entre Iglesia y mundo, orden espiritual y orden temporal. Y, al mismo tiempo, se da una estrecha relación entre ambos órdenes de realidades: la Iglesia, incoación del Reino (cf. LG, 5) que solo alcanzará su plenitud en el *mañana* escatológico, vive inmersa en la historia, como *sacramento universal de salvación* (cf. LG, 48; GS, 39-40); la historia intramundana de los hombres y de todas las realidades humanas no es ajena a la historia de la salvación, que procede en una misteriosa compenetración con ella (cf. GS, 38); los fieles, y todos los destinatarios de la salvación en Cristo, son ciudadanos de la ciudad terrena (cf. LG, 36).

La historia de la realización práctica de esta distinción-relación puede considerarse desde diversos puntos de vista. En el plano jurídico la reflexión doctrinal se ha centrado especialmente en la *relación institucional* entre Iglesia —como realidad no puramente espiritual, sino dotada de una estructura orgánica visible— y comunidad política, y en la delimitación de las competencias propias de sus respectivas autoridades. Esa relación entre autoridad temporal, autoridad espiritual, cuestiones temporales y cuestiones espirituales puede adoptar —y ha adoptado en la historia—, básicamente, dos modelos teóricos contrapuestos: el *monista* (una sola autoridad gobierna tanto las cuestiones temporales como las religiosas); y el *dualista* (cada uno de los órdenes tiene sus propias autoridades y competencias).

En el terreno de los principios, no cabe duda de que el modelo cristiano es *dualista*. De hecho, la irrupción histórica del cristianismo puso en crisis la estructura monista del mundo antiguo, al no reconocer al poder del Imperio autoridad para imponer deberes religiosos (las persecuciones a los cristianos se basaron precisamente en la acusación de *ateísmo*, por no aceptar los dioses y cultos oficiales ni acatar la autoridad religiosa del Emperador).

La fundamentación de ese *dualismo cristiano* se encuentra en el Nuevo Testamento: ante todo en el pasaje en que Cristo manda dar "al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (cf. Mt 22, 21 y paralelos); y asimismo en la predicación apostólica, que inculca el deber de obediencia a las autoridades civiles legítimas en lo que es de su competencia, siempre subordinado al deber de obediencia a Dios (cf. 1 Pt 2, 13-17; Rm 13, 1-7; Hch 4, 20).

Sin embargo, la relación entre Iglesia y comunidad política no se da a lo largo de la historia como una aséptica y sosegada cuestión teórica. La aplicación práctica del dualismo cristiano no es fácil, y aparece profundamente influenciada por las circunstancias sociopolíticas y doctrinales. Precisamente el influjo de esas circunstancias explica que, en distintos momentos históricos, la praxis oscureciera uno u otro de los principios doctrinales; o que la doctrina acentuara algún aspecto más urgente en perjuicio de otros no menos importantes.

"Desde un punto de vista fáctico, estas relaciones han sido a lo largo de la historia como lo han permitido las circunstancias; la Iglesia ha aceptado, tolerado, o simplemente padecido un *status* jurídico que le ha sido impuesto por el legislador estatal. En otros casos, la Iglesia ha proclamado unos principios sobre cuáles deben ser las relaciones entre la Iglesia y el Estado, expuestos como exponente de su función magisterial de intérprete del Derecho divino natural y positivo. Pero (...) este tipo de cuestiones han de examinarse con extraordinaria cautela, para no hacer pasar por Derecho divino lo que son puras conclusiones históricas en una materia de suyo política y cambiante" (Lombardía).

Como advierte Lombardía, al estudiar esta materia es necesario también "evitar una desconexión entre el tema de la naturaleza de la Iglesia —junto con la comprensión del mundo que desde ella se tenga— y los principios de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política", que no son una cuestión aislada, dependiente exclusivamente de razones coyunturales. Precisamente el Concilio Vaticano II, en su renovada reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia y sobre su misión en el mundo, ha ofrecido algunos elementos fundamentales para una visión equilibrada de los dis-

tintos aspectos de esta temática en un contexto como el actual, en el que predomina, en la organización de las comunidades políticas, la *laicidad* estatal típica de las democracias pluralistas. Este dato sociológico hizo que el magisterio conciliar no se apoyara únicamente en la Revelación, sino también en los principios de Derecho natural, asequibles a la razón, que rigen en esta materia.

En esta lección, prescindiendo de una serie de importantes cuestiones históricas que requerirían un espacio mayor que el disponible, sintetizaremos algunos principios de la doctrina conciliar que ilustren la visión actual del dualismo cristiano en sus distintos aspectos. Como en toda síntesis, deberemos seleccionar y simplificar cuestiones más amplias y complejas, por lo que resultará imprescindible para una visión más completa la lectura directa de los documentos conciliares, en especial los capítulos III y IV de la Const. *Gaudium et spes* y la Decl. *Dignitatis humanae*.

2. Misión de la Iglesia y realidades temporales

a) Valor y sentido de las realidades temporales

Desde el exordio mismo de la Const. *Gaudium et spes* la Iglesia proclama su íntima solidaridad con el caminar terreno de la humanidad: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo (...) son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (...) La Iglesia por ello se siente íntima y verdaderamente solidaria del género humano y de su historia” (GS, 1). Es más, toda la actividad humana – los grandes afanes colectivos de progreso, y también el trabajo y los quehaceres más ordinarios de cada persona – responde a la voluntad de Dios y muestra su verdadero valor y sentido a la luz de la Revelación. Los logros humanos manifiestan la gloria y la grandeza de Dios, de quien el hombre es imagen; y, desarrollando la obra de la creación y promoviendo el bien de todos, contribuyen a que se cumplan los designios de Dios en la historia (cf. GS, 34).

La Iglesia, por tanto, no aspira a alejar al hombre de las realidades temporales, estimándolas irrelevantes: “El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni los lleva a

despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, los obliga más estrictamente a procurar lo uno y lo otro" (*ibid.*).

Pero esta valoración no puede obviar el hecho del pecado, que afecta al hombre y a todas las realidades del mundo, haciendo que aparezcan entremezclados en ellas el bien y el mal. Esto hace que el auténtico valor de la actividad humana no se realice *automáticamente*, con solo aceptar la lógica de las diversas realidades tal como se dan históricamente, sino que es preciso discernir en ellas lo que responde al verdadero bien y lo que es fruto de la influencia del mal (cf. GS, 37). Por eso la Iglesia exhorta a procurar que toda actividad humana sea conforme al *auténtico bien* del género humano, de acuerdo con el designio de Dios, para que "permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación" (GS, 35).

Esta meta no se puede alcanzar con las solas fuerzas humanas; pero sí con la fuerza salvadora de la redención realizada por Cristo (cf. GS, 37), "quien actúa ya, por la fuerza de su Espíritu, en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin" (GS, 38).

La conclusión de esta reflexión no puede ser más positiva y comprometida: "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra (...). Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal (...). El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección" (GS, 39).

Comentando este pasaje conciliar, escribía Juan Pablo II: "La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquélla. Aunque imperfecto y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer 'más humana' la vida de los hombres, se habrá perdido ni habrá sido en vano" (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30.XII,1987, n. 48).

b) *Autonomía de las realidades temporales*

Las realidades humanas poseen, por tanto, una *dimensión salvífica*, una intrínseca relación con el destino último del hombre, que conecta con la misión de la Iglesia. Pero esto no cambia su naturaleza, convirtiéndolas en realidades *sacras*; ni debe llevar tampoco a despreciar su valor propio, como si se tratase sólo de circunstancias accidentales que acompañan a la búsqueda de unos valores *espirituales*, que serían los únicos valiosos (cf. AA, 7).

El Concilio, junto al valor trascendente de todo lo humano, proclama la justa *autonomía de las realidades temporales*, su valor propio: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes y valores propios, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar" (GS, 36).

Esta autonomía de las realidades temporales no significa "que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador" (GS, 36); es decir, no hay una *independencia* del fin temporal respecto al fin sobrenatural (tal sería la tesis *secularista* o *laicista*), como si los asuntos temporales fueran del todo ajenos a la vida religiosa, que se reduciría simplemente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de ciertas obligaciones morales (cf. GS, 43). Significa, más bien, que la ordenación de las realidades temporales al *único fin último* del hombre se pro-

duce *según su propia naturaleza*, siguiendo el principio de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la asume, sanándola, la eleva y la perfecciona (cf. GS, 43, 72).

"La ordenación de las realidades terrenas al fin último no puede hacerse con independencia de su significado propio; es decir, no vale tomarlas como pura 'ocasión' para dirigirse al fin último, no cabe ordenarlas a ese fin como 'desde fuera' de ellas mismas, extrínsecamente, como si su contenido propio fuera en sí indiferente (...). Es su contenido propio, su significado material, su propia dinámica, en definitiva su valor propio lo que ha de ser ordenado intrínsecamente al fin último. Es decir, se trata de descubrir en cada realidad su sentido propio y descubrir y realizar la ordenación inmanente de ese sentido propio al fin último" (Soler).

Pero una cosa es que no haya *independencia* absoluta entre ambos órdenes, y otra, muy distinta, que deba haber *confusión* entre ellos. La autonomía de las realidades temporales supone que el desarrollo de éstas según su propia dinámica *no se gobierna desde la esfera oficial y pública de la Iglesia*: en este campo se da una verdadera *incompetencia de la Jerarquía eclesiástica*, que no ha de dar respuestas concretas a los problemas y cuestiones temporales, porque no es esa la misión de la Iglesia (cf. GS, 43).

Como veremos en seguida (*vide infra*: 4, b), la consecuencia práctica más directa de esa autonomía es que, en el ámbito de las realidades temporales se da una *libertad* que el CIC ha formulado como derecho fundamental (cf. c. 227), y de la que deriva un natural *pluralismo* en las opciones temporales que los fieles adoptan siguiendo su conciencia bien formada.

3. Iglesia y comunidad política

Puesto que en la comunidad política se verifica *la realización más completa del bien común de la comunidad humana* (cf. CCE, 1910), en el contexto general de las relaciones Iglesia-mundo, hay que considerar también, como un aspecto específico, la relación institucional entre la Iglesia y la comunidad política. Los principios doctrinales fundamentales en esta materia son dos: la *distinción e independencia* entre Iglesia y comunidad política, con sus respectivas *competencias autónomas*; y el *diálogo y cooperación* entre ambas, basados en su misión común — aunque de distinta naturaleza — de servicio al hombre.

El texto conciliar que más directamente aborda la cuestión es el n. 76 de la Const. *Gaudium et spes*, que expone en términos actuales la doctrina del *dualismo*

cristiano: "La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana (...) La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo" (GS, 76).

Sintetizaremos a continuación algunas de las manifestaciones prácticas más relevantes de esta doctrina.

a) *El principio de autonomía y la legítima laicidad del Estado*

A la incompetencia de la Iglesia para gobernar las cuestiones temporales (*vide supra*: 2, b), corresponde la recíproca incompetencia del Estado en las cuestiones específicamente religiosas, basada en su *incompetencia radical para hacer juicios de verdad en materia de religión* (Soler). Esto lleva a la afirmación de una legítima *laicidad*, que no debe confundirse con el *laicismo*.

En efecto, "así como ha de reconocerse que la ciudad terrena (...) se rige por principios propios" —y esto supone que la *confesionalidad*, por la que el Estado se pronunciaría sobre la verdadera religión para adoptarla como propia, no se considera una fórmula adecuada a la naturaleza de las cosas—, "con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos" (LG, 36).

Este último planteamiento, en el fondo, constituye una suerte de "confesionalismo" agnóstico o ateo del Estado, ya que presupone una toma de postura del Estado en cuanto tal (en este caso, negativa) sobre la religión, y acaba por imponer a todos los ciudadanos —mediante actuaciones legislativas, culturales, educativas, etc.— una organización social inspirada por el laicismo (que no es *neutralidad* en materia religiosa, sino una ideología bien determinada). "Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política respecto de la esfera religiosa y eclesiástica —nunca de la esfera moral—, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado (cf. GS, 76) (...) Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos ni para impedirlos,

salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos" (CDF, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24.XI.2002, n. 6).

b) *Libertad de la Iglesia y libertad religiosa*

La legítima laicidad se reconoce, por tanto, como un valor que refleja adecuadamente la autonomía de la que venimos hablando, basada en la naturaleza y misión respectivas de la Iglesia y de la comunidad política. Pero no debe entenderse como exclusión de toda manifestación religiosa en la ordenación de la vida social; ni ha de llevar al desconocimiento de la Iglesia como instancia con capacidad de intervenir en ella, siempre con arreglo a su naturaleza propia. Por el contrario, "es de justicia que la Iglesia pueda en todo momento y en todas partes predicar la fe con entera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y emitir su juicio moral, también sobre cosas que afectan al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y solo aquellos medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones" (GS 76).

Esta *libertad de la Iglesia* para cumplir su misión, *siempre y solo con los medios adecuados a ella*, tiene un fundamento radical de Derecho divino —la constitución de la Iglesia y su envío por parte del mismo Cristo (cf. DH, 13)—, que es decisivo en la autocomprensión que la Iglesia tiene de su ser y de su misión. Se trata de una libertad *irrenunciable* (su renuncia equivaldría al incumplimiento de la misión encomendada por Dios para la salvación de los hombres). Sin embargo, ante la comunidad política, el Concilio no alega ese título, que el Estado no podría admitir (porque supondría pronunciarse sobre una verdad religiosa). Ante el Estado laico y pluralista, la Iglesia "reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana" (DH, 13). Este planteamiento remite inmediatamente al *principio de libertad religiosa*, uno de los puntos más renovadores de la doctrina conciliar, que desarrolla desde su nuevo enfoque algunos elementos del magisterio

anterior, en particular de la Enc. *Pacem in terris*, del Beato Juan XXIII (11.IV.1963).

La Declaración conciliar *Dignitatis humanae* confirma expresamente (cf. nn. 1-2) la enseñanza constante de la Iglesia sobre la obligación de todo hombre de buscar la verdad —especialmente en lo relativo a Dios y a su Iglesia— y de adherirse a ella; así como la negación del *indiferentismo* religioso (según el cual cualquier religión sería igualmente verdadera y salvífica por sí misma) y la firme confesión de que la única religión verdadera, entregada por Dios a los hombres para su salvación, subsiste íntegra en la Iglesia católica y apostólica, que ha recibido de Cristo la misión de difundirla. Pero subraya, al mismo tiempo, que se trata de una *obligación moral*, no jurídica, que solo puede ser urgida por la conciencia personal, y no impuesta desde fuera: "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas" (DH, 1).

La libertad religiosa, en cambio, se sitúa *en el plano jurídico*: es un *derecho natural*, que "debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil"; y consiste en que "todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida actuar conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos" (DH, 2).

La proclamación de este principio no supone equiparar la verdad con el error, o negar los deberes morales de la persona hacia la verdad, sino afirmar que la verdad no puede imponerse coactivamente en la vida social, porque la dignidad de la persona exige que esos deberes se cumplan de manera adecuada a la naturaleza del hombre, es decir, con la necesaria libertad psicológica y con ausencia de coacción externa (cf. DH, 2).

Por otra parte, no se trata solo de una libertad individual, sino que posee una esencial dimensión colectiva o comunitaria, "porque la naturaleza social, tanto del hombre como de la religión misma, exige las comunidades religiosas" (DH, 4), a las que debe reconocerse la libertad necesaria para existir y actuar en cuanto tales en la vida social, "con tal que no se violen las justas exigencias del orden público" (*ibidem*).

Además, "cada familia, en cuanto sociedad que goza de un derecho propio y primordial, tiene derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres" (DH, 5). Los nn. 4 y 5 de la Declaración *Dignitas humanae* detallan, respectivamente, el contenido de la libertad religiosa de las comunidades y de las familias.

Así entendida la libertad religiosa, se advierte fácilmente su coincidencia con la libertad que la Iglesia ha reclamado, de una u otra manera, en toda circunstancia histórica para el cumplimiento de su misión sobrenatural: la doctrina conciliar entiende que, para gozar de esa libertad en el contexto de la legítima laicidad del Estado, la Iglesia no necesita invocar ningún título sobrenatural, si se reconoce y se promueve verdaderamente la libertad religiosa.

"Donde está vigente el principio de libertad religiosa, no solo proclamado con palabras ni únicamente sancionado por las leyes, sino además llevado a la práctica con sinceridad, allí logra al fin la Iglesia la condición estable, de Derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de la misión divina (...) Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa, que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico" (DH, 13).

c) *El principio de cooperación Iglesia-Estado*

La Const. *Gaudium et spes*, al mismo tiempo que afirma la autonomía y la independencia de la Iglesia y la comunidad política, enuncia el principio de *cooperación*: "ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo" (GS, 76).

La indicación de que esta cooperación deberá tener en cuenta *las circunstancias de tiempos y lugares* supone que no hay una forma jurídica de relación entre la Iglesia y el Estado que se considere abstractamente instrumento óptimo o ideal: su determinación es una cuestión *política*, necesariamente sometida a los cambios históricos. No se califica *a priori*, p. ej., el *concordato* como modelo perfecto de relación con los Estados: por lo que a la Iglesia respecta, servirá cualquier fórmula que sea *a) posible*, dadas las circunstancias; *b) oportuna*, desde el punto de vista prudencial; *c) eficaz* para establecer o mejorar la cooperación; *d) respetuosa* de los principios, ya explicados, que rigen en esta materia.

Desde la perspectiva de la libertad religiosa esta cooperación es no solo posible, sino necesaria. En efecto, la laicidad del Estado no es mera *neutralidad ante el hecho religioso*, sino reconocimiento de

su natural incompetencia para tomar partido en esa materia, que es objeto de una libertad fundamental de los ciudadanos. Pero precisamente por eso, la actitud del Estado no puede ser puramente abstencionista: la verdadera vigencia de las libertades exige por parte de los poderes públicos no solo reconocimiento y tutela, sino también *promoción de las condiciones que hagan viable su ejercicio efectivo*, como elemento del bien común. En otras palabras, la independencia y autonomía entre Iglesia y Estado no significan "mutua ignorancia", vivir como si el otro no existiera.

"Debe, pues, la potestad civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos con leyes justas y otros medios aptos, y facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa, para que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y la misma sociedad goce así de los bienes de la justicia y de la paz que dimanen de la fidelidad de los hombres para con Dios y para con su santa voluntad" (DH, 6).

El Estado no actúa en contra de la legítima laicidad cuando promueve la libertad religiosa, porque esa promoción no se basa en un acto de fe o en una preferencia religiosa del Estado, sino en la consideración del *hecho religioso* como un *factor social relevante*.

Incluso cabe que, en atención a las peculiares circunstancias sociológicas, se otorgue *un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad* a una determinada comunidad religiosa, o se entablen con ella relaciones de especial cooperación (por su gran implantación en la sociedad, por la presencia social de sus instituciones educativas, sanitarias, culturales, asistenciales, etc.). Será legítimo este proceder siempre que "al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas" (DH, 6).

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado tendrán especial importancia en el plano jurídico cuando se refieran a las que tradicionalmente se han llamado *cuestiones mixtas*, es decir, aquellas que, aunque por títulos diversos, competen directamente a la misión de ambos, lo cual ha sido frecuente motivo de conflictos históricamente, y debería ser siempre motivo de especial intensidad en la cooperación. Entre esas materias se encuentran el matrimonio y la educación. Junto a ellas, hay otros puntos frecuentes de contacto entre la misión del Estado y la de la Iglesia: actividad asistencial, patrimonio histórico-artístico, promoción cultural, etc.

d) *El derecho de la Iglesia a emitir su juicio moral sobre cuestiones temporales*

La Const. *Gaudium et spes* menciona este derecho preciso, explicitándolo como uno de los contenidos específicos de la libertad general para predicar su doctrina, entre los elementos de la efectiva libertad de la Iglesia: "es de justicia que la Iglesia pueda (...) emitir su juicio moral, también sobre cosas que afectan al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas" (GS 76; cf. c. 747 § 2).

Este derecho no se refiere simplemente a la posibilidad de predicar una doctrina moral abstracta, sino a la libertad de dictaminar públicamente sobre la moralidad de *situaciones o hechos concretos*, también de carácter político (Fuenmayor). Precisamente por esto, no han faltado quienes nieguen a la Iglesia tal derecho, por considerarlo una intromisión en la vida política, contraria a los principios de autonomía y laicidad.

La recta comprensión de este derecho requiere no separar su enunciado de las *condiciones* y los *medios* para su ejercicio, que indica el propio texto conciliar. La legitimidad del juicio de la Iglesia sobre situaciones concretas, también políticas, está condicionada, ante todo a que *lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas*; condición que encuadra netamente ese juicio en la misión de la Iglesia de servicio a la dignidad del hombre.

"La idea del hombre como *camino* de la Iglesia alienta detrás de este inciso", que —como otros puntos de la enseñanza conciliar— "presupone la no ajenidad de la Iglesia respecto de los sufrimientos, afanes y luchas del hombre, y la necesidad de una *encarnación* de la Iglesia en el mundo, es decir, en la concreta situación y condición de cada momento y lugar (...). La Iglesia se entiende no sólo como signo (mero 'recordatorio'), sino también como salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana, lo que incluye serlo de su dignidad y de sus derechos" (Soler).

Además, al ejercicio de este derecho se aplica la misma restricción que a todas las manifestaciones de la *libertas Ecclesiae*: ha de usar "todos y solo aquellos medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones" (GS, 76). Por tanto habrá de tratarse siempre de un juicio específicamente *moral* —no político, técnico, etc.—, basado en la doctrina evangélica y en la interpretación de la ley natural, y ex-

presado de modo prudente, oportuno y adecuado a las circunstancias.

Por otra parte, aunque en el *ámbito interno* de la Iglesia (cf. AA, 24) ese juicio moral podría ser *presupuesto* de un acto de potestad *sobre los fieles* (p. ej., una prohibición o un mandato), en el ámbito de las relaciones con la comunidad política no supone la menor pretensión de ejercer potestad (ni directa ni indirectamente) sobre las cosas temporales: se trata simplemente de la *libertad de expresión* que, en virtud del principio de libertad religiosa, deben poder ejercer libremente en la vida social las comunidades y grupos religiosos (cf. DH, 4).

4. Fieles y ciudadanos

a) *Distinción de funciones en la actuación de la Iglesia en el mundo*

Una de las consecuencias más inmediatas de la doctrina conciliar de la *común participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia* (vide IX, 1) es que el estudio de la relación entre Iglesia y sociedad civil no puede reducirse al papel que corresponde a la Jerarquía eclesiástica respecto a las cuestiones temporales. Del mismo modo, la aplicación actual del *dualismo cristiano* no puede entenderse solo como un problema de delimitación de competencias entre poder temporal y poder espiritual, sino que requiere también un planteamiento *desde la perspectiva de la persona*, que ostenta simultáneamente la condición de *fiel* y de *ciudadano*.

La Const. *Lumen gentium*, en su n. 36, explica el papel que corresponde a los fieles laicos —en virtud del *munus regale*—, en la implantación del Reino de Cristo en todas las realidades temporales, reproduciendo *a escala personal* la teología del valor salvífico de las realidades temporales que hemos estudiado ya *a escala eclesial*; y concluye con una exhortación a la *unidad de vida* (vide X, 4, b): para llevar a cabo su misión en el mundo los fieles deben *distinguir los derechos y obligaciones que tienen en cuanto fieles y en cuanto ciudadanos*; y, a la vez, deben *procurar armonizarlos*, recordando que deben guiarse siempre por la conciencia cristiana, también en los asuntos temporales.

Aunque estos derechos y deberes atañen a todo fiel, nos ceñiremos en este apartado a la misión propia de los laicos. La profundización doctrinal en la vocación y misión eclesial de los laicos en el mundo constituye, probablemente, uno de los puntos más relevantes del magisterio conciliar sobre las relaciones Iglesia-mundo en sus distintos aspectos. No reiteraremos aquí lo ya expuesto

sobre los fieles laicos, su corresponsabilidad en la misión de la Iglesia y la *secularidad* como nota peculiar de su vocación cristiana (*vide X, 4*); pero conviene tenerlo presente como trasfondo de las enseñanzas del Concilio sobre este punto.

La *otra cara* de esta doctrina se expone en la Const. *Gaudium et spes*, que, dirigiéndose a la sociedad civil, reclama que no se confunda la *actuación institucional* de la Iglesia, limitada por la autonomía de lo temporal (*vide supra: 2, b*), con la actuación que *cada uno de los fieles*, solo o asociado con otras personas, lleva a cabo personalmente, con la plena legitimidad que le otorga su condición de ciudadano entre los demás ciudadanos.

"Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores" (GS, 76).

En efecto, el n. 43 de la Const. *Gaudium et spes* apunta a una distinción de funciones en lo que respecta a las realidades temporales: compete a los pastores sagrados ofrecer a los laicos *orientación doctrinal e impulso espiritual*, pero "no es su misión" dar "una solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan". Por el contrario, "competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares (...). A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena" (*ibid.*; cf. también LG, 33; c. 225 § 1).

Este deber adquiere especial urgencia en aquellas materias en que es más necesario promover una legislación respetuosa con la verdad sobre el hombre (derecho a la vida, matrimonio y familia, cultura y educación, justicia social, etc.: cf. GS, 46-72); por eso la Iglesia, "predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y responsabilidad políticas del ciudadano" (GS, 76). La *Nota doctrinal* de la CDF *sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* ha recordado algunos criterios para orientar la acción de los católicos en la vida política y en su contribución a una legislación rectamente inspirada.

Esa distinción de funciones responde a un criterio fundamental para el planteamiento jurídico de esta cuestión que, a la luz de lo ya explicado, puede enunciarse así: "La posición jurídica del laico ante la sociedad eclesial y la sociedad civil está configurada por dos derechos fundamentales: el *derecho de libertad religiosa*

ante la sociedad civil, y el *derecho de libertad en materias temporales* ante la sociedad eclesiástica. En materia religiosa el Estado es incompetente, y en materias temporales lo es la Iglesia" (Hervada).

Hay, sin embargo —apunta el mismo autor—, un punto de confluencia: las materias temporales tienen una dimensión moral y sobre ellas recae la ley de Dios (ley natural en su mayor parte y algunos aspectos de la ley divino-positiva). Los cristianos, "en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios" (LG, 36). La Jerarquía de la Iglesia interviene, pues, en el orden temporal a través del magisterio sobre la fe y las normas morales que rigen la conducta humana (cf. c. 747 § 2), y proporcionando a cada fiel los medios de santificación.

b) *Libertad y pluralismo legítimo en los asuntos temporales*

Como consecuencia directa de la autonomía de las realidades temporales, la orientación magisterial sobre los aspectos de fe y de moral relativos a las cuestiones temporales no consiste en aportar soluciones concretas a los problemas: en el ámbito propio de los asuntos temporales, no existe *la solución católica*.

La doctrina de la Iglesia aporta ciertos principios generales sobre la organización justa de la sociedad, pero de ellos no se deduce unívocamente ninguna teoría política, científica, económica, etc., por lo que "a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia". Se trata de cuestiones que Dios ha dejado a la libre discusión de los hombres, en las que cada fiel debe actuar formándose el propio juicio y adquiriendo la necesaria competencia para buscar soluciones y adoptar, entre las posibles, las decisiones que consideran más acertadas (cf. GS, 43).

Es éste un punto fundamental de la doctrina católica sobre esta materia: "No hay dogmas en las cosas temporales. No va de acuerdo con la dignidad de los hombres el intentar fijar unas verdades absolutas, en cuestiones donde por fuerza cada uno ha de contemplar las cosas desde su punto de vista, según sus intereses particulares, sus preferencias culturales y su propia experiencia peculiar. Pretender imponer dogmas en lo temporal conduce, inevitablemente, a forzar las conciencias de los demás, a no respetar al prójimo. No quiero decir con eso que la postura del cristiano, ante los asuntos temporales, deba ser indiferente o apática. En modo alguno. Pienso, sin embargo, que un cristiano ha de hacer compatible la pasión humana por el progreso cívico y social con la conciencia de la limitación de sus propias opiniones, respetando, por consiguiente,

las opiniones de los demás y amando el legítimo pluralismo. Quien no sepa vivir así, no ha llegado al fondo del mensaje cristiano" (San Josemaría Escrivá).

Así pues, esta libertad en las materias temporales (cf. cc. 227, 272 § 2) dará lugar necesariamente a un *legítimo pluralismo*, también entre los cristianos, que responde plenamente a la naturaleza de las cosas: el significado salvífico de las realidades temporales no está vinculado a una solución concreta de cada uno de los problemas humanos, que se deduzca como corolario inequívoco de la verdad revelada (cf. GS, 43). Pero en modo alguno puede entenderse ese pluralismo como si se debiera a que las cuestiones temporales sean *moralmente neutras o indiferentes*, o a que en su actuación temporal los hombres estén liberados del deber de buscar la verdad (cf. GS, 16).

La citada *Nota doctrinal* de la CDF rechaza el *relativismo moral*, en estos términos: "esta concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social" (n. 3).

Por el contrario, la actuación libre de los cristianos en materias temporales se lleva a cabo según la conciencia *bien formada* de cada uno (cf. c. 229 § 1), que cumplirá la función que le corresponda en el mundo "con la luz de la sabiduría humana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio" (GS, 43).

Sería gravísimo error el de los cristianos que, por comprender mal el sentido de la legítima autonomía de la vida política, rompieran su *unidad de vida* (vide X, 4, b): tal actitud constituye "uno de los más graves errores de nuestra época" (cf. GS, 43). Una cosa sería la actuación *confesional*, que llevaría a introducir en la vida pública argumentos basados exclusivamente en la autoridad magisterial; y otra "completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, por medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la 'laicidad' del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desempeñado en la

adquisición de tales convicciones. En efecto, la 'laicidad' indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que proceden del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, *pues la verdad es una*. Sería un error confundir la justa autonomía que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescindiera de la enseñanza moral y social de la Iglesia" (CDF, *Nota doctrinal*, n. 6). Constituiría, por tanto, una injustificada discriminación poner trabas a la actuación pública de los católicos por el hecho de que procuren formar su conciencia personal a la luz del magisterio de la Iglesia. La legitimidad de cualquier católico para defender sus convicciones en la vida pública es tan plena como la de los demás ciudadanos, siempre que las sostenga en el debate político con los argumentos racionales que permitan el diálogo sobre ellas y susciten democráticamente adhesiones no vinculadas exclusivamente al asentimiento a la doctrina del Magisterio. "En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de laicismo intolerante" (*ibidem*).

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA*

OBRAS GENERALES

- VV.AA. (COORD. J. CALVO), *Manual de Derecho Canónico*, 2.^a ed., EUNSA, Pamplona 1991 [en esta bibliografía: MDC].
- VV.AA. (DIR. P. LOMBARDÍA - J.I. ARRIETA), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta*, 6.^a ed. revisada y actualizada, EUNSA, Pamplona 2001 [en esta bibliografía: CICnot].
- VV.AA. (DIR. A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA), *Comentario exe-gético al Código de Derecho Canónico*, 3.^a ed. actualizada, EUNSA, Pamplona 2002 [en esta bibliografía: ComEx].
- VV.AA. (PROFESORES DE SALAMANCA), *Código de cánones de las Iglesias orientales. Edición bilingüe comentada*, BAC, Madrid 1994.
- *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, 17.^a ed. actualizada, BAC, Madrid 2001.

I. INTRODUCCIÓN AL DERECHO CANÓNICO

A. IGLESIA Y DERECHO

- F. BOLOGNINI, *Lineamenti di diritto canonico*, 7.^a ed. aggiornata, Giappichelli, Torino 2000.
- J. CALVO-ÁLVAREZ, *Iglesia y Derecho*: MDC, 29-49.
- A. CATTANEO, *El debate científico en torno a la síntesis teológico-jurídica de la canonística propuesta por Mörsdorf y su escuela*: «Revista Española de Derecho Canónico» 52 (1995), 81-98.

* Sin intención de ofrecer un elenco exhaustivo de la literatura especializada, se incluyen en esta Bibliografía algunas obras generales de fácil acceso, especialmente de las publicadas en castellano y en italiano, como lecturas complementarias. Junto a ellas se citan también estudios monográficos sobre algunos temas menos tratados en obras de carácter general. No se incluyen los documentos conciliares citados en cada capítulo, aunque su lectura directa es muy recomendable; sí, en cambio, otros documentos de la Santa Sede cuya lectura se aconseja, y la mayor parte de los cuales pueden consultarse y adquirirse actualmente en la dirección <http://www.vatican.va/>.

BIBLIOGRAFÍA

- A. DE LA HERA, *Introducción a la ciencia del Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 1980.
- F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *Diritto canonico*, 6.^a ed., Edizioni Giuridiche Simone, Napoli 2000.
- A. DEL PORTILLO, *Moral y Derecho: «Persona y Derecho»* 1 (1974), 493-502.
- C.J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000.
- G. FELICIANI, *Elementos de Derecho canónico*, Pamplona 1980.
- *Le basi del diritto canonico. Dopo il codice del 1983*, Il Mulino, Bologna 2002.
- J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del Derecho Canónico: VV.AA., Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, EUNSA, Pamplona 1983, 359-385.
- *Introducción crítica al Derecho Natural*, 10.^a ed., EUNSA, Pamplona 2001.
- *Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 2.^a ed., Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2002.
- *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico. Una introducción al derecho*, EUNSA, Pamplona 2002.
- J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *Prolegómenos I. Introducción al Derecho Canónico: ComEx*, I, 33-91.
- C. LARRAINZAR, *Introducción al Derecho Canónico*, 2.^a ed., IDECSA, Santa Cruz de Tenerife 1991.
- D. LE TOURNEAU, *Cuestiones de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona 1992.
- P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 2002, 15-27.
- J.T. MARTÍN DE AGAR, *Introducción al Derecho canónico*, Tecnos, Madrid 2001.
- A. MARZOA, *El fundamento de la juridicidad del derecho canónico: «Fidelium iura»* 8 (1998), 309-384.
- E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Bosch, Barcelona 1984.
- *La Eclesiología del Concilio Vaticano II y el Derecho Canónico: «Seminarium»* 43 (2003), 71-102.
- P. MONETA, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2001.
- K. MÖRSORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung: «Archiv für katholisches Kirchenrecht»* 134 (1965), 72-79.
- D. TIRAPU - J. MANTECÓN, *Lecciones de Derecho canónico. Introducción y parte general*, Granada 1994.
- A.M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002.
- J. VERNAY, *El Derecho en la Iglesia Católica. Introducción al derecho canónico*, Mensajero, Bilbao 1996.

P.-J. VILADRICH, *El Derecho Canónico: VV.AA., Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona 1975, 45-88.

B. HISTORIA DEL DERECHO CANÓNICO

DOCUMENTOS

JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*: CICnot, 42-53.

– Const. Ap. *Sacri canones*: PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1994, 3-11.

COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA REVISIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, *Prefacio al CIC*: CICnot, 54-77.

BIBLIOGRAFÍA

D. CENALMOR PALANCA, *La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, EUNSA, Pamplona 1991, 19-109.

F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione, Promulgazione, Presentazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.

P. ERDÖ, *Introducción a la historia de la Ciencia Canónica*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993.

C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, nuova ed., Il Mulino, Bologna 2003.

B.E. FERME, *Introduzione alla storia del diritto canonico. I. Il diritto antico fino al «Decretum» de Graziano*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998.

A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. I. El primer milenio*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1967.

J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Cerf - Montchrestien, Paris 1994.

J. HERRANZ, *Prolegómenos II. Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*: ComEx, I, 157-205.

J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *Prolegómenos I. Introducción al Derecho Canónico*: ComEx, I, 91-155.

G. LE BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. I. Prolégomènes*, Sirey, Paris 1955.

P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 2002, 27-48.

J. MALDONADO, *Curso de Derecho canónico para juristas civiles. Parte General*, 2.^a ed., Marsiega, Madrid 1975, 237-475.

– *La significación histórica del Derecho canónico*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid 1969.

BIBLIOGRAFÍA

- L. MUSSELLI, *La storia del diritto canonico (Introduzione alla storia del Diritto e delle istituzioni ecclesiali)*, Giappichelli, Torino 1992.
- J. ORLANDIS, *Historia de las instituciones de la Iglesia católica*, EUNSA, Pamplona 2003.
- A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae. I Historia fontium*, Pontificium Athenaeum Salesianum, Torino 1950.
- E. TEJERO, *Formación histórica del Derecho canónico*: MDC, 51-111.
- C. VAN DE WIEL, *History of Canon Law*, Peeters, Louvain 1991.

C. NOCIONES GENERALES

- E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Giuffrè, Milano 1997.
- S. BERLINGÒ, *Diritto canónico*, Giappichelli, Torino 1995, 125-183.
- A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Parte general del Derecho canonico*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2003, 99-203.
- T. BLANCO, *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, EUNSA, Pamplona 1997.
- J. CANOSA, *Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2003.
- J. FERRER ORTIZ, *Los sujetos del ordenamiento canónico*: MDC, 151-174.
- J. GARCÍA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, 3.^a ed., EDIUR-CLA, Roma 1999.
- J. HERVADA, *Sugerencias acerca de los componentes del Derecho*: «Ius Canonicum» 6 (1966), 53-110.
- E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, 2.^a ed., EUNSA, Pamplona 1993.
- G. LO CASTRO, *Introducción al Título «De personis physicis et iuridicis»*: ComEx, I, 713-718.
- P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 2002, 114-117 y 129-170.
- J. MIRAS - J. CANOSA - E. BAURA, *Compendio de Derecho Administrativo Canónico*, EUNSA, Pamplona 2001.
- E. MOLANO, *La autonomía privada en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1974.
- L. NAVARRO, *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa; temi di diritto della persona*, Apollinare Studi, Roma 2000.
- J. OTADUY, *Fuentes, interpretación, personas*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2002.
- J. OTADUY - E. LABANDEIRA, *Normas y actos jurídicos*: MDC, 281-342.

S. PANIZO ORALLO, *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, EUNSA, Pamplona 1975.

II. EL PUEBLO DE DIOS

A. LOS FIELES CRISTIANOS

DOCUMENTOS

JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Christifideles laici* (30.XII.1988).

– Exh. Ap. *Pastores dabo vobis* (25.III.1992).

– Exh. Ap. *Vita consecrata* (25.III.1996).

CDF, Carta *Communione notio* (28.V.1992).

CONG. PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31.I.1994).

– *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes* (22.II.1998).

BIBLIOGRAFÍA

J.I. ARRIETA, *El Pueblo de Dios*: MDC, 113-122.

D.J. ANDRÉS, *El derecho de los religiosos. Comentario al Código*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1985.

A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, 3.^a ed., EUNSA, Pamplona, 1991.

G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, nuova ed., Il Mulino, Bologna 2003.

J. FORNÉS, *La noción de «status» en Derecho canónico*, EUNSA, Pamplona 1975.

– *Introducción al Libro II («De populo Dei»)*: ComEx, II, 22-32.

S. GHERRO, *Principi di diritto costituzionale canonico*, Giappichelli, Torino 1992.

J. HERRANZ, *Incardinatio y transmigratio de los clérigos seculares*: AA.VV. (Dir. D.J. Andrés), «*Vitam impendere magisterio*»: *profilo intellettuale e scritti in onore dei professori Reginaldo Pizzorni e Giuseppe Di Mattia*, Librería Editrice Vaticana - Librería Editrice Lateranense, Città del Vaticano - Roma 1993, 57-69.

J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2.^a ed., Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2001, 41-147.

L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 3.^a ed., Herder, Barcelona 1994.

A. MARZOA, *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999.

J. MIRAS, *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- E. MOLANO, *Introduzione a la Parte «De Ecclesiae constitutione hierarchica»: ComEx, II, 556-562.*
- L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano 1991.
- *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa; temi di diritto della persona*, Apollinare Studi, Roma 2000.
- J.H. PROVOST, *Commentary to the cc. 209-223: VV.AA.* (DIR. J.A. CORIDEN, T.J. GREEN, D.E. HEINTSCHEL), *The Code of Canon Law. A text and commentary*, London 1985, pp. 142-158.
- H.J.F. REINHARDT, *Kommentar zum cc. 209-223*, en *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1987.
- T. RINCÓN-PÉREZ, *Sobre algunas cuestiones canónicas a la luz de la Exh Apost. «Pastores dabo vobis»: «Ius Canonicum» 33 (1993), 315-378.*
- *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1997.
- *La vida consagrada en la Iglesia latina: Estatuto teológico-canónico*, EUNSA, Pamplona 2001.
- *Expresiones canónicas del principio de diversidad en el ámbito de la vida y ministerio de los presbíteros: «Fidelium Iura» 11 (2001), 111-167.*

B-C. LA POTESTAD ECLESIASTICA Y LA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA DE LA IGLESIA

DOCUMENTOS

- JUAN PABLO II, *Const. Ap. Pastor Bonus (28.VI.1988): CICnot, 1139-1205.*
- *M.p. Apostolos suos (21.V.1998).*
- *Exh. Ap. Pastores gregis (16.X.2003).*
- CDF, *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (6.XI.1998).*

BIBLIOGRAFÍA

- J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 1997.
- C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2002.
- A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare*, Giuffrè, Milano 1993.
- A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra: posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987.
- G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano nel nuovo Codex Iuris Canonici*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1986.
- J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2.ª ed., Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2001, 161-300.
- G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Il Mulino, Bologna 1974.

- J.L. GUTIÉRREZ, *Organización jerárquica de la Iglesia*: MDC, 345-425.
- G. LO CASTRO, *Le prelatore personali. Profili giuridici*, 2.^a ed., Giuffrè, Milano 1999.
- J. MANZANARES - A. MOSTAZA - J.L. SANTOS, *Nuevo Derecho parroquial*, Ed. Católica, Madrid 1994.
- G.P. MILANO, *Il sinodo dei vescovi*, Giuffrè, Milano 1985.
- A.M. ROUCO-VARELA, *Iglesia universal-Iglesia particular*: «Ius Canonicum» 22 (1982), 221-239.
- A. VIANA, *La organización del gobierno en la Iglesia*, 2.^a ed., EUNSA, Pamplona 1997.
- *Derecho canónico territorial: historia y doctrina del territorio diocesano*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2002.
- VV.AA., *La parrocchia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

III. LA MISIÓN DE LA IGLESIA

A. LA FUNCIÓN DE ENSEÑAR DE LA IGLESIA

DOCUMENTOS

- JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sapientia christiana* (15.IV.1979).
- Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15.VIII.1990).
- Enc. *Redemptoris missio* (7.XII.1990).
- Enc. *Ut unum sint* (25.V.1995).
- M.p. *Ad tuendam fidem* (18.V.1998): CICnot, 1206-1211.
- CDF, Instr. *Donum veritatis*, «Sobre la vocación eclesial del teólogo» (24.III.1990).
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (23.III.1993)
- Instr. interdicasterial *Ecclesiae de mysterio*, «Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes» (15.VIII.1997).

BIBLIOGRAFÍA

- C.J. ERRÁZURIZ, *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991.
- J.A. FUENTES, *La función de enseñar*: MDC, 427-458.
- *El derecho a recibir y transmitir el mensaje evangélico. A propósito de la Instrucción sobre «La vocación eclesial del teólogo»*: «Fidelium Iura» 3 (1993), 425-450.

BIBLIOGRAFÍA

- *Regulación canónica de las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero: «Ius Canonicum»* 29 (1989), 547-557.
- J. GARCÍA MARTÍN, *L'azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica*, EDIURCLA, Roma 1993.
- L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, pp. 181-189.
- J.L. ILLANES, *Introducción al Libro III «De Ecclesiae munere docendi»*: ComEx, III, 23-32.
- J. MANZANARES, *Las Universidades y las Facultades Eclesiásticas en la nueva codificación canónica: «Seminarium»* 35 (1983), 572-590.
- J. MANZANARES - A. MOSTAZA - J.L. SANTOS, *Nuevo Derecho parroquial*, Ed. Católica, Madrid 1994.
- F. OCÁRIZ, *Revelación e Iglesia*: F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, pp. 101-148.

B. LA FUNCIÓN DE SANTIFICAR DE LA IGLESIA

DOCUMENTOS

- JUAN PABLO II, *Carta Dominicae Cenae* (24.II.1980)
- Exh. Ap. *Familiaris consortio* (22.XI.1981).
- Carta Ap. *Ordinatio sacerdotalis* (22.V.1994)
- M.P. *Misericordia Dei* (7.IV.2002).
- Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17.IV.2003).
- *Breve selección de textos de catequesis sobre el matrimonio* (A. LIZARRAGA, *Persona, sexualidad, amor, matrimonio. Una selección de textos de Juan Pablo II*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2003).
- CDF, *Instr. Pastoralis actio* (20.X.1980).
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del matrimonio* (13.V.1996).

BIBLIOGRAFÍA

- J.A. ABAD, *Introducción a la Parte II del Libro IV «De Ecclesiae munere sanctificandi»*: ComEx, III, 1638-1641.
- A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Compendio de derecho matrimonial canónico*, 9.^a ed., Tecnos, Madrid 2002.
- J.I. BAÑARES, *Reserva y culto de la Eucaristía: ¿cómo, cuándo, dónde?*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999.
- J. CARRERAS, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, 2.^a ed., Rialp, Madrid 1998.
- J. ESCRIVÁ-IVARS, *Matrimonio y mediación familiar*, Rialp, Madrid 2001.
- J. FORNÉS, *Derecho matrimonial canónico*, 4.^a ed., Tecnos, Madrid 2000.

- J.A. FUENTES, *Estructura fundamental del sacramento de la penitencia. A propósito del m. pr. de Juan Pablo II «Misericordia Dei»: «Ius Canonicum»* 43 (2003), 673-695.
- J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derecho canónico matrimonial*, 7.^a ed., EUNSA, Pamplona 1995.
- J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3.^a ed., EUNSA, Pamplona 1987.
- *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, EUNSA, Pamplona 2000.
- J. MANZANARES - A. MOSTAZA - J.L. SANTOS, *Nuevo Derecho parroquial*, Ed. Católica, Madrid 1994.
- A. MARZOA, *La sede confesional y los derechos del penitente y el confesor (A propósito de una respuesta reciente del PCITL): «Fidelium Iura»* 8 (1998), 161-225.
- R. NAVARRO VALLS, *Matrimonio y derecho*, Tecnos, Madrid 1994.
- R. NAVARRO VALLS - M. LÓPEZ ALARCÓN, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, 6.^a ed., Tecnos, Madrid 2001.
- T. RINCÓN-PÉREZ, *Disciplina canónica del culto divino: MDC*, 478-487.
- *La sacramentalidad del matrimonio y su expresión canónica*, Rialp, Madrid 2001.
- *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, 2.^a ed., EUNSA, Pamplona 2002.
- P.J. VILADRICH, *El pacto conyugal*, 3.^a ed., Rialp, Madrid 1992.
- *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, 4.^a ed. EUNSA, Pamplona 2001.

C. ASPECTOS PARTICULARES DEL «MUNUS REGENDI»

DOCUMENTOS

- JUAN PABLO II, M.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30.IV.2001)
- CDF, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24.XI.2002).

BIBLIOGRAFÍA

- M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, EDIURCLA, Roma 1994.
- F.R. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia*, 2.^a ed., Univ. Pont. De Salamanca, Salamanca, 1993;
- A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Paoline, Milano 1989.
- C. DE DIEGO - LORA-E. LABANDEIRA, *La tutela de los derechos en la Iglesia: MDC*, 777-822.

BIBLIOGRAFÍA

- C. DE DIEGO-LORA - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Lecciones de Derecho Procesal Canónico. Parte general*, EUNSA, Pamplona 2003.
- A. DE LA HERA - C. SOLER, *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en VV.AA., *Tratado de Derecho Eclesiástico*, EUNSA, Pamplona 1994, 35-84.
- V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Dehoniane, Bologna, 1995.
- V. DE PAOLIS - D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000.
- A. DE FUENMAYOR, *La inspiración cristiana de las leyes. Para una pedagogía del inconformismo ambiental*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2003.
- *La libertad religiosa*, EUNSA, Pamplona 1974.
- J.J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho procesal canónico*, 3.^a ed., Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995.
- J. GOTI, *Tratado de derecho procesal canónico*, Colex, Madrid 2001.
- J.M. IGLESIAS ALTUNA, *Procesos matrimoniales canónicos*, Civitas y Universidad Complutense, Madrid 1991.
- P. LOMBARDÍA - J. OTADUY, *La Iglesia y la comunidad política*: MDC, 823-861.
- M. LÓPEZ ALARCÓN, *Introducción al Libro V «De Ecclesiae bonis temporalibus»*: ComEx, IV, 25-40.
- J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertad religiosa de los ciudadanos y libertad temporal de los fieles cristianos*: «Persona y Derecho» 18 (1988), 49-63.
- *Bienes temporales y misión de la Iglesia*: MDC, 701-734.
- A. MARZOA, *Los delitos y las penas canónicas*: MDC, 735-775.
- *Introducción al Libro VI «De sanctionibus in Ecclesia»*: ComEx, IV, 222-234.
- R. NAVARRO-VALLS - R. PALOMINO, *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel, Madrid 2000.
- A. OLLERO, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2001.
- I. PÉREZ DE HEREDIA, *El Libro V del CIC. Los bienes temporales de la Iglesia*, Si- quem, Ediciones Catequéticas y Litúrgicas, Valencia 2002.
- J.C. PERISSET, *Les biens temporels de l'Église*, Tardy, Paris 1996.
- J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista* (trad. esp.: J.L. del Barco), Rialp, Madrid 1995.
- J. SANCHIS, *La Legge Penale e il Precetto Penale*, Giuffrè, Milano 1993.
- J.P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 1997.
- C. SOLER, *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 2002.
- C. SOLER - C. GARCÍA, *El papel de la Santa Sede en la ONU*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2001.