

LIBERTAD Y TERRITORIALIDAD EN LA ELECCIÓN DE LOS CANDIDATOS A LA ORDENACIÓN

SANTIAGO BUENO SALINAS

SUMARIO

I • PLANTEAMIENTO. II • ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y EVOLUCIÓN. III • EL DECRETO DE GRACIANO. IV • EL CORPUS DECRETALIAM. V • ALGUNOS EJEMPLOS DE LEGISLACIÓN CANÓNICA LOCAL. VI • EL CONCILIO TRIDENTINO Y LA LEGISLACIÓN POSTERIOR. VII • EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1917. VIII • LA REGULACIÓN CANÓNICA VIGENTE. IX • CONCLUSIONES. X • A MODO DE EPÍLOGO

I. PLANTEAMIENTO

La selección de los candidatos al sacramento del orden es una de las actividades más importantes y decisivas en la vida de las Iglesias particulares, pues a nadie se le oculta que el acierto en los criterios elegidos ha de marcar el carácter de los miembros de un presbiterio (en suma, del clero local), más allá de los requisitos básicos que el Derecho universal prevé de forma genérica para los candidatos.

En la determinación de esos criterios, en la concreta selección de los candidatos a la ordenación y en su efectiva ordenación confluyen dos normas canónicas. Se trata del vigente canon 241 del Código de Derecho Canónico, que otorga al obispo diocesano la competencia y responsabilidad exclusiva en la admisión de alumnos del respectivo seminario mayor, y de los cánones 1015 y 1016, que determinan que sea el obispo propio quien confiera la ordenación (salvo en el caso de impedimento o imposibilidad, cuando pueden librarse letras dimisorias).

El sistema vigente ofrece una gran libertad: un católico varón puede dirigirse a cualquier obispo diocesano para solicitar su admisión en el seminario, sin que para nada importe su lugar de domicilio u origen, y un obispo diocesano puede igualmente admitir alumnos de cualquier proce-

dencia: sólo existen ciertas reservas (no muy serias) ante alumnos salidos de otros seminarios. Por otra parte, el obispo diocesano puede conceder la ordenación diaconal a cualquier candidato que reúna los requisitos canónicos, sin que tampoco sea un impedimento que proceda de un domicilio extradiocesano o se haya formado en un seminario ajeno; paralelamente, quien haya completado sus estudios en un seminario, aunque se espere que sea ordenado por su obispo propio, tampoco encuentra impedimentos canónicos claros para intentar la búsqueda de un obispo benévolo extraño que consienta en ordenarle e incardinarlo en su diócesis. Finalmente, la incardinación que obtiene el diácono en su ordenación (cfr. canon 266 § 1) impedirá inicialmente que pueda ser ordenado presbítero en otra Iglesia local, a no ser que siga los pasos para obtener la excardinación. Por tanto, por lo que a la libertad para escoger Iglesia local se refiere, los momentos decisivos en la práctica se resumen en dos: la admisión en el seminario y la ordenación diaconal.

Valgan estas previas líneas como mera introducción, adelantando ya que se trata sólo de un resumen del sistema actual, cuya complejidad se expondrá más adelante. Podríamos felicitarnos, si se me permite una comparación tan inoportuna, de contar con una regulación canónica tan abierta, que aparentemente favorece la *libre competencia* y la *libertad de mercado* entre Iglesias locales en un mundo cada vez más globalizado, con libre circulación de mercancías, capitales y personas (esto último bastante menos). Podríamos felicitarnos si la selección de candidatos a la sagrada ordenación y los criterios de formación de un presbiterio tuvieran algo que ver, por ejemplo, con la constitución de un equipo de fútbol o con la demanda de cuadros directivos de una empresa multinacional. Pero, sobra decirlo, no es ni debe ser así.

El Código de Derecho Canónico vigente optó por levantar algunas de las antiguas fronteras diocesanas, como la que aquí se trata o como las licencias para oír confesiones, sobre dos presupuestos encomiables: el valor de la comunión en la Iglesia universal y la confianza básica hacia la actuación de los obispos diocesanos en sus respectivas Iglesias particulares¹.

1. Es imprescindible, para una visión más amplia de las escuelas doctrinales contemporáneas sobre el concepto canónico de territorialidad, contar con el importante estudio de A. VIANA, *Derecho canónico territorial*, Pamplona 2002, 243-318.

En efecto, al amparo de tales criterios, pareció que podían también eliminarse antiguas barreras sobre la selección de los candidatos al orden..., quizás porque no se previó suficientemente que el actual sistema de libertad podía resultar pervertido al usarse abusivamente, dado que el mismo no cuenta con limitaciones legales ni con sanciones.

Nos tememos, pues, que la legislación actual esté provocando disfunciones preocupantes. No es infrecuente conocer de antiguos alumnos de seminarios diocesanos, razonablemente expulsados o «invitados a marchar», que encuentran fácil acomodo e incluso son ordenados en diócesis lejanas (y a veces, no tan lejanas). También se da el caso de obispos que dirigen sus seminarios con criterios de propaganda exterior, deseando abiertamente atraer a alumnos de otros lugares, a veces fomentando una determinada postura o ideología eclesial, descalificando implícitamente los planes o criterios de formación de otros lugares..., quizás en contra del criterio mayoritario seguido por una provincia o por una conferencia episcopal. Es más, los ordenados bajo tales criterios o posturas (de cualquier signo), aunque canónicamente quedarán incardinados en la diócesis del obispo que les ordenó, es muy posible que íntimamente no renuncien a poder volver algún día a su diócesis de origen, quizás cuando ya no se encuentre al frente de la misma aquel obispo que les impidió originariamente la ordenación, o simplemente cuando «soplan otros vientos».

El sistema actual, según indicábamos, favorece indirectamente la *competencia* entre diócesis, sobre todo cuando en muchas de ellas la escasez de vocaciones es alarmante y los obispos «remueven cielo y tierra» para ocupar los seminarios. Tal interés es muy loable, siempre que se atenga a reglas de respeto a la acción de los hermanos en el episcopado, sobre todo de los más próximos².

2. Cabe recordar, con la natural prudencia y prevención, que entre las Iglesias ortodoxas se considera proselitismo ilícito la ingerencia en el territorio canónico propio de otros cristianos, amparándose en la antigua norma paulina de no predicar allí donde ya lo hubiera hecho otro apóstol (Rom 15, 20); aunque la comunión universal en la Iglesia Católica impide esa consideración, ciertamente algunas actitudes pueden resultar poco respetuosas con la jurisdicción de Iglesias locales vecinas. En ocasiones, la escasez de resultados en los planes diocesanos de vocaciones sacerdotales puede producir cierta angustia pastoral al obispo y sus colaboradores, o incluso puede presentarse la tentación de querer ofrecer una «buena imagen» ante la Santa Sede (más si se mantienen ciertas aspiraciones personales) a base de aumentar el número de ordenaciones: en cualquier caso, debe evitarse llenar el seminario diocesa-

Evidentemente los problemas aludidos son conocidos por la Jerarquía eclesiástica de todos los niveles. No se trata de una crítica indistinta: siempre se han dado y se darán casos razonables y muy justificados para una cierta movilidad entre diócesis. Evidentemente no nos referimos a tales casos, que son minoritarios y personalizados. De cualquier manera, una movilidad excesiva impide la formación del presbiterio según un razonable criterio de gobierno, y es notorio que contribuye a dividir el clero local entre los autóctonos (formados en un mismo seminario, donde trabaron las naturales relaciones de amistad y fraternidad), y los foráneos (cuya integración posterior es más dificultosa al faltar esos elementos previos). Por no hablar, finalmente, de los casos directamente escandalosos, cuando alguien recibe incomprensiblemente la ordenación presbiteral y se dedica a ejercer su ministerio sin sujeción a superior ni territorio algunos, convirtiéndose en el típico clérigo vago prohibido por el Derecho³.

Sin embargo, esos problemas y abusos no son nuevos en la historia de la Iglesia, y motivaron en su momento la aparición de ciertas previsiones y limitaciones que fueron recogidas en el Derecho canónico antiguo y clásico. La sabiduría de aquellas normas quizás ayude a una reflexión sobre el momento actual.

II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y EVOLUCIÓN

No es tarea fácil el reconstruir la evolución de nuestro tema a lo largo de la historia del Derecho canónico. El problema, como es sabido, radica en la fiabilidad de las ediciones de fuentes a que tenemos acceso, de las que muy pocas pueden recibir la consideración de plenamente críticas para aportar el rigor científico necesario para trabajar con seguridad⁴.

no a cualquier precio, y esquilmar para ello a otras diócesis es poco evangélico. Por otra parte, el crecimiento del número de ordenados no debe primar jamás por encima de criterios de calidad humana individual ni de construcción coherente del futuro presbiterio diocesano.

3. No hace mucho tiempo, en España resultó escandaloso el caso de un clérigo regular perteneciente a un instituto extranjero, que previamente había sido expulsado de los seminarios diocesanos de su provincia de origen, y que participaba asiduamente en programas de televisión sin permiso de sus superiores ni más criterio que el propio interés, dando una triste imagen del clero católico.

4. Como es sabido, sólo a partir de los trabajos de Stephan Kuttner (1907-1996), puede hablarse de un rigor en las ediciones de fuentes canónicas homologable al de otras especialidades histórico-jurídicas. Todavía hoy una obra tan fundamental como el Decreto de Graciano espera poder ver una edición fiable; cfr. los trabajos de C. Larrainzar publicados re-

Las líneas que siguen, pues, deben ser leídas teniendo en cuenta esa previa limitación.

No podemos tener por exacta la afirmación de González del Valle según la cual «primitivamente, los Obispos podían libremente ordenar para su diócesis a cualquier laico venido de otra»⁵: ya los datos del siglo IV son contrarios a esa idea, y no tenemos otros anteriores que nos permitan suponer que existiera esa pretendida libertad.

Como acertadamente se pone de relieve en un reciente y amplio estudio de Viana, el asunto que nos ocupa es un aspecto particular de un problema genérico mucho más amplio, sobre el que los obispos de finales de la Edad Antigua y de la Alta Edad Media se preocuparon en numerosas ocasiones: el alcance de la territorialidad de las Iglesias particulares, las competencias de los obispos en sus diócesis y la defensa frente a las incursiones de preladados ajenos⁶.

Dentro de ese marco más amplio de las competencias de los obispos en sus respectivas diócesis, los precedentes de las limitaciones a la libertad de ordenación se encuentran en la prohibición a los obispos de ordenar clérigos fuera de su propia diócesis, y en la regulación de las correspondientes cartas dimisorias, por las que un obispo solicitaba a otro la ordenación de un súbdito propio que se encontraba en territorio de éste último. De este último caso, a la directa prohibición de ordenar *dentro del propio territorio* a los súbditos ajenos, había muy poca distancia⁷.

En efecto, encontramos ya los primeros rastros de esa prohibición en algunos de los primeros concilios ecuménicos. Así, el c. 16 del Concilio de Nicea (325) había prohibido el tránsito de clérigos de una diócesis a otra⁸, y el c. 20 del Concilio de Calcedonia (451) había seguido

cientemente en, entre otras, *Ius Ecclesiae* o *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*.

5. J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, «Comentario al c. 1016», en *Código de Derecho Canónico*, ed. bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, 6ª ed., Pamplona 2001, 630.

6. Véase A. VIANA, *Derecho canónico territorial*, 21-47.

7. Sobre el tema, téngase en cuenta el excelente estudio de O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare: ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale: secoli 2.-9*, Roma 1997.

8. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, ed. H. T. BRUNS, 1, Berlín 1839 = Torino 1959, 18; *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. MANSI, Florencia 1759-1798 = París-Leipzig-Arnheim 1903 = Graz 1961 (= Mansi), 2, col. 675-676 & 681-682.

la misma línea amenazando con excomunión y exceptuando el caso de necesidad⁹. En fin, el c. 22 del Concilio de Antioquia (331) trataba de un asunto similar y relacionado: la prohibición de ordenar a súbditos de otro obispo sin haberle consultado, es decir, sin las cartas dimisorias¹⁰.

Entre tanto, los cc. 18 y 19 del Concilio de Sárdica (343)¹¹ se dedicaron especialmente al problema que nos ocupa, en unas interesantísimas intervenciones de los obispos Genaro y Osio de Córdoba, quien presidía la asamblea. No es fácil determinar el contenido exacto del texto, pues las fuentes contienen múltiples variantes, y en las de origen griego falta este mismo canon, finalmente recogido en el Decreto de Graciano (D. 71 c. 1)¹². En cualquier caso, Genaro alegó que debía prohibirse a todo obispo el acudir a otra diócesis a buscar eclesiásticos para ordenarlos en la suya, y todos concordaron en ello puesto que «ex his contentionibus solent nasci discordiæ»; Osio añadió que decidían así para toda la Iglesia que dichas ordenaciones no serían válidas¹³. Esta solución drástica no parece haber hallado una aplicación segura y continuada.

La prohibición de Sárdica se debía al deseo de evitar entre las diócesis la «rapiña insolidaria» de personal; al menos así lo entendió el c. 5 del Concilio I de Cartago, del año 348: «Privatus episcopus Vegesulitanus dixit: Suggero sanctitati uestræ, ut statuatis, non licere clericum alienum ab aliquo suscipi sine litteris episcopi sui, neque apud se retinere, nec laicum usurpare sibi de plebe aliena, ut eum ordinet sine conscientia eius episcopi, de cuius plebe est. Gratus episcopus dixit: Hec obseruantia pacem custodit; nam et memini in sanctissimo concilio Sardicensi statutum, ut nemo alterius plebis hominem usurpet: sed si forte erit necessarius, petat a collega suo, et per consensum habeat»¹⁴.

Todos estos textos fueron recogidos por el Decreto de Graciano, como más adelante se verá, tras sufrir una fuerte evolución al pasar por las diferentes colecciones canónicas del *ius vetus*.

9. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 1, 30-31; Mansi 6, col. 1228-1229.

10. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 1, 86; Mansi 2, col. 1317-1318.

11. Como es sabido, el carácter general del Concilio de Sárdica es discutido, pues los orientales se retiraron del mismo, aun cuando posteriormente recibieron los cánones promulgados.

12. Cfr. las ediciones de Richter (PL 187, 356) y de Friedberg.

13. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 1, 105; Mansi 3, 19-20.

14. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 1, 113-114; Mansi 3, 147.

Reencontramos la prohibición en la *Collectio Dionysiana* (1ª recensión, hacia el año 500¹⁵; 2ª recensión, hacia el 527¹⁶), donde se mantenía todavía en la versión remitida por Adriano I a Carlomagno en el año 774 (*Collectio Dionysiana-Hadriana*)¹⁷; allí se recogían ejemplos concretos de prohibiciones antiquísimas que vetaban al obispo el ordenar clérigos fuera de su provincia (cc. *Episcopum non audere*¹⁸ y *Nullus episcopus*¹⁹).

Sin embargo, en la *Breviatio canonum* elaborada por el diácono Fulgencio Ferrando en Cartago hacia el año 546, por mandato de su obispo Bonifacio²⁰, encontramos una curiosa interpretación de los antiguos cánones conciliares, que transcribo por su interés:

«27. Ut episcopus alienum clericum non suscipiat, neque ordinet (Conc. Nicaen., tit. 12; conc. Sardic., tit. 19, item 20; conc. Antioch., tit. 22; conc. Carthag. sub sancto Grato, tit. 2; item conc. Carthag., tit. 28).

28. Ut nullus episcopus alienum monachum vel in ecclesia ordinet, vel in monasterio suo praepositum faciat (Conc. Carthag., tit. 14)»²¹.

Puede observarse cómo Fulgencio, al abreviar los respectivos cánones conciliares, interpretaba la directa prohibición a los obispos no sólo como acoger clérigos o monjes forasteros, sino también de ordenarles en su propia diócesis. En efecto, el c. 21 del Concilio III de Cartago, del año 397, había dispuesto que no se retuviera o se promoviera en las diócesis a los clérigos forasteros sin licencia de su obispo propio²². Así, las rúbricas de colecciones posteriores siguieron esa interpretación de Fulgencio, como hizo el Pseudo-Isidoro siglos más tarde («ut nullus episcopus alienum clericum audeat retinere vel ordinare») ²³, mientras otras

15. A. STREVE, *Die Kanonensammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, Berlín 1931; cfr. L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140): a Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law, dir.: HARTMANN-PENNIGTON, 1), Washington D. C. 1999, 9-13.

16. C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta antiquissima*, Oxford 1899-1939.

17. Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 13-20.

18. *Collectio Hadriana* 36 (PL 67, 145).

19. *Collectio Hadriana* 91 (PL 67, 162).

20. Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 23-24.

21. PL 67, 950-951.

22. Mansi 3, col. 883-884.

23. P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Leipzig 1883, 296.

como el Breviario de Hipona (siglo V)²⁴ o la Hispana²⁵ permanecieron fieles al sentido original.

Cerrando esa primera época, debe mencionarse la Epístola II del papa Inocencio I al obispo Victricio de Rouen (404), que disponía literalmente: «De aliena ecclesia ordinare clericum nullus præsumat, nisi eius episcopus precibus exoratus concedere voluerit»²⁶.

Por su parte, completando lo que ya había dispuesto el c. 26 (8) del Concilio I de Braga, del año 561 («item placuit, ut nullus episcopus clericum alterius ordinare præsumat, sicut et antiqui canones vetuerunt, nisi forte signata ipsius episcopi²⁷ scripta susceperit») ²⁸, pocos años más tarde el c. 33 del Concilio II de Braga, celebrado bajo su conocido obispo san Martín en el 572, iba mucho más lejos, pues llegaba a determinar la nulidad de la ordenación realizada sin consentimiento del obispo propio: «Si quis in contemptu positus presbyter, aut diaconus, vel quicumque ex clero recesserit ab ecclesia sua, nullo modo in alia suscipiatur ecclesia, sed omnino compellatur ut ad suam revertatur ecclesiam; si autem permanserit in superbia, et reverti noluerit, excommunicetur et proiciatur. Si quis autem episcopus ausus fuerit eum ordinare in sua ecclesia, non consentiente episcopo suo a quo recessit, ordinatio illius vacua deputetur»²⁹.

De ambos textos se desprende claramente que la prohibición tenía que ver con la tentación del obispo de convencer a clérigos forasteros para que se quedaran a su servicio.

24. Cfr. c. 19, en: *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 1, 137; Mansi 3, col. 916-918.

25. Véase *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, ed. F. A. GONZÁLEZ-J. TEJADA Y RAMIRO, 1, Madrid 1849, 220; *La Colección Canónica Hispana*, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ-F. RODRÍGUEZ, 3, Madrid 1982, 313-316.

26. *Collectio decretalium et canonum Isidori Mercatoris*, Decreta Innocentii papae, Ad Victorium episcopum (en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 529-530; PL 130, 698-700); cfr. *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae* [ed. F. A. González], Madrid 1808-1821: *Epistolae Decretales ac Rescripta Romanorum Pontificum*, col. 13, n. VII. Este texto fue recogido posteriormente en el Decreto de Graciano (D. 71 c. 2). Véase D. JASPER-H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (History of Medieval Canon Law, dir.: HARTMANN-PENNINGTON, 2), Washington D. C. 2001, 35-38.

27. *Deest episcopi* (cfr. PL 130, 569).

28. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 2, 34.

29. *Canones Apostolorum et Conciliorum*, 2, 51; C. W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950; P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 430; *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae* [ed. F. A. González], col. 620. Cfr. *Capitula Martini* 33 (PL 84, 583); véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages* (ca. 400-1140), 8-9.

La Colección Canónica Hispana cronológica, elaborada en múltiples recensiones durante los dos segundos tercios del siglo VII³⁰, recogió con notable fidelidad los textos conciliares que hemos mencionado: Nicea, Sárdica, Calcedonia, Cartago, Braga...³¹ Junto a ellos, los Concilios de Toledo no variaron la disciplina recibida, aunque Toledo I (c. 12)³² y Toledo II (c. 2)³³ regularon el cambio de diócesis de los clérigos en determinados supuestos (herejía...), y Toledo XIII (c. 11) insistió en solicitar a los obispos que no ordenaran a dichos clérigos en situación sospechosa³⁴.

Pero todas esas normas no parecen haber encontrado una continuidad directa en el Derecho canónico occidental, sino que pueden considerarse como precedentes sobre los que se fabricó una falsificación posterior que determinó la normativa canónica clásica, la decretal *Nullus episcopus*, atribuida a Adriano I en los *Capitula Angilramni* e insertada en otros textos en las demás colecciones del movimiento falsificador³⁵. Como se sabe, la colección de Angilramno (elaborada probablemente a mediados del siglo IX)³⁶ pretendía haber sido enviada a este obispo de Metz por el mismo papa Adriano I. El texto de aquella falsa decretal era aproximadamente el siguiente:

«Nullus episcopus alterius parrochianum præsumat retinere aut ordinare absque eius voluntate vel iudicare, quia sicut irrita erit eius ordinatio, ita et diiudicatio, quoniam censemur nullum alterius iudicis nisi sui sententia teneri: nam qui eum ordinare non potuit, nec iudicare ullatenus poterit»³⁷.

30. Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 61-67.

31. *La Colección Canónica Hispana*, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ-F. RODRÍGUEZ, 3, 74-75 (Nicea), 132-133 (Sárdica), 259-260 (Calcedonia), 292 (Cartago I), 325 (Cartago III); *Collectio canonum Ecclesie Hispanæ* [ed. F. A. González], col. 604 (Braga I, n. 26 [8]), col. 620 (Braga II).

32. *La Colección Canónica Hispana*, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ-F. RODRÍGUEZ, 4, Madrid 1984, 333.

33. *Ibidem*, 349-350.

34. *Collectio canonum Ecclesie Hispanæ* [ed. F. A. González], col. 523.

35. Sobre éste, véase D. JASPER-H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, 135-195.

36. Véase D. JASPER-H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, 149-151; L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 114-117.

37. *Capitula Angilramni*, 15 (en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 761). En la antigua edición de J. SIRMONDI, *Adriani Papæ Capitula... Ingilramno Mediomatricæ urbis episcopo Romæ a beato Adriano papa tradita*, le corresponde el n. 18 (16, según la de A. AGUSTÍN): PL 96, 1060.

El ambiente en el que el texto fue redactado era el propio del movimiento falsificador, en el cual se intentaba reforzar la independencia de los obispos diocesanos frente a la instancia inmediatamente superior (los metropolitanos). En ese contexto, como puede observarse, la finalidad principal de la decretal era prohibir y declarar nulos los procesos contra clérigos forasteros sin consentimiento del obispo propio, aunque ese proceso lo incoara la provincia o el metropolitano, pero esa prohibición fue añadida a la previa de ordenar a súbditos ajenos sin ese mismo consentimiento.

El contexto referido es mucho más evidente en la principal colección del movimiento falsificador, las Decretales Pseudo-Isidorianas³⁸. En efecto, el texto transcrito fue casi literalmente reproducido dentro de una pretendida carta del papa Sixto II (257-258), *Magno munere*, a los obispos de Hispania: «... Nemo pontificum deinceps aliquem episcopum suis expoliatum rebus, aut a sede pulsum excommunicare aut iudicare præsumat, quia non est privilegium quo expoliari possit iam nudatus. Nullus episcopus alterius parochianum præsumat retinere aut ordinare absque eius voluntate vel iudicare, quia sicut irrita erit eius ordinatio, ita et diiudicatio, quoniam censemus nullum alterius iudicis, nisi sui sententia teneri: nam qui eum ordinare non potuit, nec iudicare ullatenus poterit. Ista enim vobis deinceps tenenda et fratres vicissim adiuuvare mandamus...»³⁹. En efecto, la intromisión era vista como un expolio.

Pero el Pseudo-Isidoro insistió todavía más sobre el tema. Debe destacarse la repetición casi literal de la parte central del mismo texto («Nullus episcopus... ullatenus poterit») en un pretendido rescripto del papa Julio I (337-352), *Decuerat vos*, a los obispos orientales⁴⁰, pero ahora se añadía una notable excepción a la prohibición: «salva tamen in omnibus apostolica auctoritate». Es interesante cómo el falsificador intenta, una vez más, apelar a la suprema pero lejana autoridad del Pontífice Romano para evitar indirectamente la del metropolitano; pero con ello se introduce también en el tema tanto la excepción en favor del papa

38. Véase D. JASPER-H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, 153-169; L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 100-114.

39. *Collectio decretalium et canonum Isidori Mercatoris*, Epistola Sixti II. secunda (en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 192; PL 130, 185).

40. *Collectio decretalium et canonum Isidori Mercatoris*, Decreta Iulii papae, 11 (en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 468; PL 130, 628).

(quien podrá ordenar a cualquier varón incluso si no tiene su domicilio *in urbe*), como la posibilidad de acudir al mismo en busca de dispensa.

Junto a esas falsificaciones, la Colección Pseudo-Isidoriana recogía también material auténtico. Los textos de este tipo que se refieren al tema disponen algo parecido, aunque quizás por su misma autenticidad resultaban mucho más comedidos, y por ello su interés es menor para seguir la evolución del problema. Así, el n. 7 de la decretal *Etsi tibi* de Inocencio I (401-417) («ut de aliena ecclesia clericum ordinare⁴¹ nullus usurpet, nisi eius episcopus precibus exoratus concedere voluerit: quod etiam Nicaena videtur synodus continere. Abiectus a sua ecclesia clericus ab altera ergo non suscipiatur ecclesia»); el c. 21 del Concilio III de Cartago, ya citado⁴²; o el c. 26, también citado.

Es posible que la redacción original del c. *Nullus episcopus* pudiera dar lugar a una pequeña confusión: interpretar que *eius voluntate* pudiera ser la del propio clérigo ordenado, retenido o juzgado⁴³. Por ello no debe extrañar que otra colección del movimiento falsificador, las Capitulares de Benedicto el Levita⁴⁴, aclarara la posible confusión: «Nullus episcopus alienum parrochianum præsumat retinere aut ordinare vel iudicare absque proprii episcopi voluntate; quia sicut irrita erit eius ordinatio»⁴⁵.

A partir de este momento, la falsa decretal *Nullus episcopus* fue recogida por las principales compilaciones medievales con pocas variantes, y siguiendo casi literalmente la redacción obrante en los *Capitula Angilramni*; todas esas fuentes la atribuyen al papa Adriano I. Así lo hacía a comienzos del siglo XI el *Liber decretorum* del obispo Burcardo de Worms⁴⁶,

41. Add. *aut iudicare* (cfr. PL 130, 700). Tal añadido, indudablemente debido del falsificador, reconducía la norma al marco de los *Capitula Angilramni*, la prohibición de juzgar a un forastero.

42. P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 298; PL 130, 332.

43. Ya hemos visto que en la redacción del c. 26 [8] del Concilio I de Braga se había introducido también esa variante; cfr. nota 27.

44. Véase D. JASPER-H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, 151-153; L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 117-122.

45. *Benedicti Diaconi Capitularium Collectio*, 3.308 (ed. de G. H. Pertz, en MGH, *Leges*, II, Hannover 1837, 17-158; PL 97, 838).

46. *Liber decretorum* 2.39 (en BURCHARD VON WORMS, *Decretorum Libri XX* [con estudio de G. Fransen y T. Kölzer], Colonia 1548 = Aalen 1992, 38v; PL 140, 631-632); véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 133-155.

preludiando la reforma gregoriana. La encontramos también en la *Collectio Lanfranci*, una colección que abreviaba el Pseudo-Isidoro, elaborada hacia mediados del siglo XI y llevada por el arzobispo Lanfranco a su sede de Canterbury⁴⁷; no faltó tampoco en la gran compilación del *Decretum* de Ivo de Chartres (antes de 1096)⁴⁸, aunque aquí con ligeros retoques textuales⁴⁹. En el norte de Francia, a fines del siglo XI, fue incluida igualmente en la *Collectio Sancte Genoveve* sin variar su atribución⁵⁰; en fin, una idea cabal de su difusión y aceptación nos la da el que fuera reproducida en la segunda recensión de la *Collectio Cæsaraugustana* (versión ampliada), elaborada probablemente en Cataluña poco antes de 1148, y por ello prácticamente contemporánea de la *Concordia* de Graciano⁵¹.

III. EL DECRETO DE GRACIANO

Como cabía esperar, el tratamiento de Graciano sobre el problema no se limitó a transcribir una decretal dudosa, sino que sometió los textos a una cuidadosa crítica, llevándole a formular la solución tal como quedó para la posteridad⁵².

De entrada, Graciano prefiere no traer a colación la pretendida decretal *Nullus episcopus* de Adriano I, aunque aporta otros textos más seguros de sentido similar.

Además de las normas del Concilio de Nicea (c. 16) y del Concilio de Calcedonia (c. 20) ya citados (D. 71 cc. 3-4), la *Concordia* aporta otros textos, algunos ya mencionados:

— el c. *De aliena ecclesia*, tomado de la Epístola II del papa Inocencio I al obispo Victricio de Rouen, citado anteriormente, aunque el

47. *Collectio Lanfranci* 1.131.18; Cambridge Trinity College, ms. B.16.44 (James 405), f. 205; véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 239-243.

48. Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 250-253.

49. Var.: *iudicium* (por *diuudicatio*), *poterit* (por *potest*); *Decretum Ivonis Carnotensi* 6.140 (en PL 161, 479).

50. *Collectio Sancte Genoveve* 2.2.33; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 166, f. 82v; véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 284.

51. *Collectio canonum Cæsaraugustana*, 2^a recensión ampliada, 5.39; Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, ms. 63 [de Sant Cugat del Vallès], f. 118v; véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 260-262.

52. Para el periodo del Derecho canónico clásico, véase el estudio de O. CONDORELLI, *Clerici peregrini: aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli 12.-14*, Roma 1995.

texto de Graciano revelaba alguna variante: «De aliena ecclesia ordinare clericum nullus præsumat⁵³, nisi eius episcopus precibus exoratus concedere voluerit» (D. 71 c. 2). Este mismo texto ya había sido recogido anteriormente por la *Panormia* de Ivo de Chartres, aunque ahí no sólo se trataba de la prohibición de ordenar a clérigos forasteros, sino también de juzgarlos, según el indicado interés de las Falsas Decretales⁵⁴;

— el c. *Illud quoque* (D. 71, c. 1) con la intervención de los obispos Genaro y Osio de Córdoba en el Concilio de Sárdica (año 343, cc. 18-19), también mencionada;

— y el c. 5 del Concilio I de Cartago (348), con ciertas variantes que por su importancia transcribo: «Primatus⁵⁵ episcopus Begeslitanus dixit: Suggero sanctitati uestræ, ut statuatis, non licere⁵⁶ clericum alienum ab aliquo suscipi sine litteris episcopi sui, neque apud se retinere, nec laicum usurpare sibi de plebe aliena, ut eum obtineat⁵⁷ sine conscientia eius episcopi, de cuius plebe est. Gratus episcopus dixit: Hec obseruantia pacem custodit; nam et memini in sanctissimo concilio Sardicensi statutum, ut nemo alterius plebis hominem usurpet: sed si forte erit necessarius, petat a collega suo, et per consensum sui episcopi⁵⁸ habeat».

Este canon 5 del Concilio de Cartago era ya conocido (pues había sido recogido antes en la Hispana⁵⁹, en el *Liber decretorum* de Burcardo de Worms [2.43]⁶⁰, en la *Collectio tripartita* [2.15.1] y el *Decretum* de Ivo de Chartres [6.144]⁶¹, y en la *Collectio canonum* de Anselmo de Luca [6.117]⁶²), pero Graciano, al situarlo dentro de un contexto más adecuado, le otorga una importancia relevante.

Graciano volvió a tratar indirectamente sobre el tema al preguntarse otra vez sobre la licitud de ordenar a clérigos foráneos sin cartas di-

53. Orig. usurpet.

54. *Panormia* 3.64 (PL 161, 1144).

55. Orig. *Privatus*.

56. *Collectio Hispana: debere*.

57. Orig. *ordinet*.

58. Orig. *falta sui episcopi*.

59. *La Colección Canónica Hispana*, 3, 292.

60. BURCHARD VON WORMS, *Decretorum Libri XX*, 39r; PL 140, 633.

61. PL 161, 480.

62. ANSELMUS LUCENSIS, *Collectio canonum*, ed. F. THANER, Innsbruck 1906-1915; cfr. PL 149, 508. Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 218-226.

misorias (C. 9, q. 2). De las Falsas Decretales, recoge un fragmento de la carta *Plurimorum relatu* atribuida al papa Calixto: «Nullus alterius terminos usurpet, nec alterius parrochianum iudicare, vel ordinare aut excommunicare presumat, quia talis iudicatio, vel ordinatio, aut excommunicatio uel dampnatio nec rata erit, nec uires ullas habebit, quoniam nullus alterius iudicis, nisi sui, sententia tenebitur aut dampnabitur. Unde et Dominus⁶³ loquitur, dicens: “Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui”»⁶⁴ (C. 9 q. 2 c. 1).

Como se decía, este texto provenía del Pseudo-Isidoro⁶⁵, de donde pasó a la colección sinodal de Reginón de Prüm, elaborada hacia el año 906 [2.104]⁶⁶, y de aquí hacia 1083 a la colección de Anselmo de Luca [6.120]⁶⁷ y al *Decretum* de Ivo de Chartres [5.236 & 14.72]⁶⁸. Pero, notablemente, en todos ellos falta la referencia a la ordenación (*ordinare, ordinatio*) que en Graciano se une al procesamiento judicial; da la impresión de que Graciano estuviera completando el sentido siguiendo otro fragmento de la misma carta espuria de Calixto, en el que efectivamente se prohibía tanto juzgar como ordenar a clérigos foráneos (C. 9 q. 2 c. 4). Con ello, prácticamente llegaba a la misma regulación que la falsa decretal *Nullus episcopus*, la cual no llegó a incluir en la *Concordia*.

La conclusión de Graciano, por tanto, fue clara a favor de la prohibición: «His auctoritatibus prohibentur quilibet episcopi clericos alterius ordinare». También se preguntó si el obispo podía recibir en su diócesis al súbdito propio ordenado por otro. La respuesta dejaba una puerta abierta a la natural flexibilidad canónica, pues Graciano alegó un fragmento de una reciente decretal de Urbano II (1088-1099), ya recogida por Ivo de Chartres, que confiaba a la prudencia del obispo la decisión, sin prohibirla en absoluto (C. 9 q. 2 c. 10).

63. *Add.* in Evangelio.

64. La cita que algunas fuentes pretenden evangélica, en realidad es de Dt 19.14.

65. *Collectio decretalium et canonum Isidori Mercatoris*, Epistola Calixti secunda (en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 138-139; PL 130, 132-133).

66. REGINO PRUMENSIS, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F. W. H. Wasserschleben, Leipzig 1840 = Graz 1964, 332; *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana libri duo* [1.251], ed. E. Baluze, Paris 1671 = PL 132, 238-239. La obra aporta también el canon de Nicea ([1.384] PL 132, 266), y un decreto del papa León I en el mismo sentido ([1.391] PL 132, 267). Véase L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 128-133.

67. ANSELMUS LUCENSIS, *Collectio canonum* 6.120; PL 149, 508.

68. *Decretum Ivonis Carnotensi*, PL 161, 394 & 843.

En conclusión, la *Concordia discordantium canonum*, fiel a su misión de presentar con coherencia el estado del Derecho canónico antiguo a mediados del siglo XII, nos informa que desde antiguo estaba prohibida a los obispos la ordenación de clérigos menores (e incluso de laicos) de otras diócesis, aunque se permitía con prudencia y misericordia el volver a acogerlos si habían de ser de utilidad.

Aquella limitación al libre intercambio entre diócesis no debe extrañar, cuando nos consta, por ejemplo, que incluso un Concilio de Nantes (de fecha discutida, entre el siglo VII y el siglo IX) prohibió a los laicos asistir a la Eucaristía dominical fuera de su parroquia sin causa justificada o sin licencia del párroco propio, para lo cual el sacerdote debía interrogar al pueblo antes de empezar y despedir a los forasteros presentes sin causa⁶⁹. Si para preservar los derechos territoriales de los párrocos se daba tal limitación (hoy inconcebible) en el cumplimiento del precepto dominical, cuánto más los obispos vigilaron que los clérigos menores o los laicos no intentaran la fuga de su jurisdicción al recibir las órdenes mayores.

IV. EL CORPUS DECRETALIUUM

La Compilación Antigua I (compuesta como *Breviarium extravagantium* por Bernardo de Pavía entre 1187 y 1191) recuperó la «falsa» decretal *Nullus episcopus* atribuida al papa Adriano, tomándola de las compilaciones anteriores a Graciano (3.25.3). Y de ahí volvió a tomarla san Ramón de Penyafort para las Decretales de Gregorio IX (*Liber extra*, 1234). Sin embargo, el jurista catalán, al escindir los fragmentos que consideró superfluos, dio al texto un sentido nuevo: «Nullus episcopus alterius parochianum iudicare praesumat [...]. Nam qui eum ordinare non potuit, nec iudicare potest» (X 3.29.3).

¡Curiosa vuelta de tuerca en la evolución de este precepto! Después de la complicada evolución que hemos descrito y desviándose de las intenciones más originales, Ramón de Penyafort centra definitivamente la finalidad de esta decretal en la prohibición de juzgar a forasteros,

69. Aunque la *Concordia* no recogió inicialmente esa prohibición, debía continuar vigente, pues las redacciones posteriores lo hicieron como Paleas (C. 9 q. 2 cc. 4-5), y Ramón de Penyafort la incluyó en el *Liber Extra* (X 3.29.2).

mientras la prohibición de ordenarlos queda en segundo plano, como un precepto conocido que no se argumenta y que, sobre todo, ya no comporta la nulidad del acto. Así, el elemento sobrevenido en tiempos de la falsificación (la prohibición de juzgar a los clérigos forasteros) acaba finalmente desplazando al originario. Éste, la prohibición de ordenar, queda diluido, favoreciendo una mayor libertad.

Junto a esa relativa relajación de la antigua prohibición, aparece una variante del problema: el trasvase entre clero regular y clero secular. Así, la decretal *Ad aures nostras* de Lucio III (1181-1185) insiste en no ordenar a un religioso sin licencia de su superior [X 1.11.5].

Con ello llegamos al c. 15 del Concilio II de Lyon (1275), *Eos, qui clericos*, que parece haber constituido la regulación más importante del problema en el Derecho canónico clásico [in VI^o 1.9.2]. La solución fue mucho más flexible que la ofrecida por el Derecho antiguo: se impondría la pena de suspensión de futuras ordenaciones durante un año a aquellos que, conscientemente o con ignorancia culpable u otro subterfugio, ordenaran clérigos ajenos sin licencia del superior propio; los clérigos de la diócesis afectada durante ese tiempo de suspensión podrían acudir libremente a ser ordenados por los obispos vecinos. Se impone definitivamente, por tanto, que tales ordenaciones de súbditos ajenos, aunque ilícitas, sean válidas, si bien por primera vez ese ilícito comportará una sanción para el obispo que abusó de su ministerio. Así se salvaguardaba la dignidad del sacramento del orden, se evitaban los peligros de la nulidad (medida excesiva para la cuestión, como ya debía haber observado Ramón de Penyafort), y se debería evitar el abuso amenazando a quien realmente debía rechazarlo: los obispos poco escrupulosos.

Por fin, sin variar esencialmente la regulación del Concilio de Lyon, Bonifacio VIII (1294-1303) la completó, haciendo más estricta su interpretación. En su decretal *Nullus episcopus* [in VI^o 1.9.4], entre otras prohibiciones, incluye el aceptar en el estado clerical (mediante la tonsura) a cualquier varón de una diócesis ajena sin licencia de su ordinario propio; obsérvese que si hasta el momento la antigua prohibición había afectado a la ordenación, ahora se amplía a los grados clericales previos (aquellos que constituían en clérigo menor), e igualmente se pena con suspensión por un año de la capacidad de tonsurar al obispo incumplidor. Y en la decretal *Cum nullus* [in VI^o 1.9.3] el mismo papa daba concretos

criterios para determinar el obispo propio: el de la diócesis de la que era oriundo el candidato, o bien el de aquella en la que ya disfrutara de un beneficio, o en la que tuviera domicilio.

V. ALGUNOS EJEMPLOS DE LEGISLACIÓN CANÓNICA LOCAL

Aunque sea brevemente, vale la pena hacer mención de la aplicación que la regulación general tuvo en las Iglesias locales. Para ello, hemos acudido a un par de ejemplos de las diócesis catalanas, que durante los siglos XIII y XIV mostraron una gran vitalidad jurídico-canónica⁷⁰.

La *Summa septem sacramentorum* (una especie de manual canónico-pastoral sobre la administración de los sacramentos elaborado hacia 1240 por Pere d'Albalat, metropolitano de la Tarraconense, bajo la influencia de Ramón de Penyafort) ordenaba que los candidatos a las sagradas órdenes se presentaran en días concretos ante los archidiaconos para ser examinados sobre su vida, costumbres, ciencia, filiación legítima, conocimientos del latín, y sobre su comportamiento en la iglesia; debían entonces ser incluidos en una lista de idóneos para ser ordenados, pero prohibía que los archidiaconos incluyeran en las listas a súbditos de otras diócesis sin licencia del obispo propio⁷¹.

Por su parte, en 1256 Pere de Castellnou, obispo de Gerona, instituyó para su diócesis que ningún clérigo gerundense recibiera el orden sagrado sin su expresa licencia, ni que se hiciera ordenar en otra diócesis (constitución sinodal *Item statuimus*)⁷²; si lo hacía, no podría celebrar los sacramentos en la diócesis hasta que mostrara ante el obispo las letras testimoniales de su promoción, bajo pena de suspensión del oficio. Como puede observarse, se trataba de una aplicación concreta de la decre-

70. Véase, por ejemplo, mi obra *El derecho canónico catalán de la baja Edad Media. La diócesis de Gerona en los siglos XIII y XIV*, Barcelona 2000.

71. Véase P. LINEHAN, «Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona, y su "Summa Septem Sacramentorum"», en: *Hispania Sacra* 22 (1969) 26-27; se ha utilizado la reimpresión en ID., *Spanish Church and Society*, Londres 1983, III.

72. Texto en T. NOGUER-J. M. PONS GURI, «Constitucions sinodals de Girona de la Primera Compilació», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* 18 (1966/67) 49-216; citado según la reimpresión recogida en J. M. PONS GURI, *Recull d'estudis d'història jurídica catalana*, 2 (Fundació Noguera, Textos i documents, 21), Barcelona 1989, 137.

tal *Nullus episcopus* según el texto reproducido en las Decretales de Gregorio IX [X 3.29.3]. La vigencia de esta constitución fue confirmada por un sínodo de 1503, y al parecer se mantuvo en vigor hasta el Código de Derecho Canónico de 1917⁷³.

En fin, la constitución *Item cum nonnulli* del Concilio provincial de Tarragona de 1294, celebrado bajo el metropolitano Rodrigo Tello, denunciaba que algunos abades y prelados expedían cartas dimisorias para obtener la ordenación de súbditos que de hecho lo eran de terceros obispos, sin solicitar de éstos la oportuna licencia y violando así su competencia⁷⁴. Siguiendo el tenor de las disposiciones del Concilio II de Lyon ya mencionadas [in VI^o 1.9.2], dicha constitución prohibió una vez más tales ordenaciones de súbditos ajenos sin licencia del obispo propio, salvando el caso de los monasterios u órdenes religiosas que gozaran de privilegio de la Santa Sede. Es más, como se consideraba un caso de usurpación de jurisdicción, se castigó con pena de excomunión. Pero esta norma, recogida en la Primera Compilación Tarraconense de 1330⁷⁵ y en la Segunda Compilación de 1557⁷⁶, se consideró derogada a partir del Concilio de Trento⁷⁷.

VI. EL CONCILIO TRIDENTINO Y LA LEGISLACIÓN POSTERIOR

La reforma tridentina, al cambiar sustancialmente la preparación de los candidatos a las sagradas órdenes, provocó un giro fundamental en la antigua legislación que hasta aquí hemos expuesto. En efecto, nunca antes la Iglesia se había propuesto unos criterios uniformes de formación de los futuros presbíteros diocesanos, sino que tradicionalmente habían recibido la ordenación aquellos que, no incurriendo en prohibición y

73. Sobre el alcance de la misma y su devenir histórico puede consultarse mi obra *El derecho canónico catalán de la baja Edad Media*, cit., 71-72, 241.

74. Texto en J. M. PONS GURI, «Els concilis tarraconenses de la primera compilació», en: *Analecta Sacra Tarraconensia* 47 (1974) 65-128; 48 (1975) 241-363; citado según su nueva edición corregida, ID., «Constitucions conciliars tarraconenses (1229-1330)», en: *Recull d'estudis d'història jurídica catalana*, 2 (Fundació Noguera, Textos i documents, 21), Barcelona 1989, 328.

75. Constitución n. 41; *ibidem*, 374.

76. 1.14.2; *Constitutionum provincialium Tarraconensium libri quinque*, Tarragona 1580, 42-43.

77. Cfr. J. D. COSTA I BORRÀS, «Collectio novissima constitutionum provincialium Tarraconensium», en: *Obras*, 1, Barcelona 1866, 477-478.

adornados de los requisitos legales, el obispo consideraba idóneos, ya fuera porque ellos mismos se habían procurado estudios teológicos, ya porque algún sacerdote los hubiera preparado y los presentara al obispo como candidatos. El juicio sobre la idoneidad, sometido a la discrecionalidad del obispo (cuando no sencillamente a la arbitrariedad), había provocado grandes controversias canónicas, reflejadas ampliamente en el *Corpus iuris canonici*, y que aquí no reproduciré.

Al instaurar la obligación de erigir seminarios diocesanos de formación (con un tiempo reglado de prueba y permanencia, con un mínimo plan de estudios, con una espiritualidad y un régimen de vida que recordaban sobremanera la vida claustral), la responsabilidad de la formación deja de recaer en el clero parroquial o en la iniciativa personal, y se convierte en una misión asumida por el obispo, y entre éstas, una de las principales. La ordenación sagrada del candidato constituirá ahora la culminación esperable de un proceso vital basado en una cierta experiencia espiritual del sujeto (la vocación divina), que el obispo deberá verificar no sólo al aceptarle en su seminario, sino durante todo el tiempo de formación. Sin desdeñar el antiguo criterio de la utilidad a la Iglesia para decidir la ordenación (recuérdese la prohibición de las ordenaciones absolutas del c. 6 del Concilio de Calcedonia), también se atenderá a la vocación divina mostrada por ciertos elementos externos de juicio.

En ese nuevo contexto, ya no era tan importante reivindicar los antiguos derechos diocesanos en el momento de la ordenación de un súbdito propio en otra diócesis, aunque no por ello el Concilio de Trento dejó de renovar las antiguas prohibiciones. Así, el c. 3 del Decreto de reforma de la Sesión 6^a estableció que los obispos confirieran las sagradas órdenes por sí mismos, y el c. 8 insistió en la línea ya adoptada por el Concilio II de Lyon: «...cada uno ha de ser ordenado por su propio Obispo; y si pretendiese alguno ser promovido por otro, no se le permita de ninguna manera, ni aun con el pretexto de cualquier rescripto o privilegio general o particular, ni aun en los tiempos establecidos para las órdenes; a no ser que su Ordinario dé recomendable testimonio de su piedad y costumbres. Si se hiciere lo contrario; quede suspenso el que ordena por un año de conferir órdenes, y el ordenado del ejercicio de las que haya recibido, por todo el tiempo que pareciere conveniente a su propio Ordinario»⁷⁸.

78. El c. 10 establecía una normativa paralela para el caso de los regulares.

Ahora, el momento crítico se desplaza lógicamente al de la admisión en el seminario, pues tal admisión significará ya un acto de jurisdicción, y cuando en el curso de la formación el candidato reciba las órdenes menores, su sujeción al nuevo obispo será ya indiscutible. Por esa misma razón, la incipiente normativa dada por el Concilio de Trento establecía ya que en el seminario deberían ser admitidos «cierto número de jóvenes de la misma ciudad y diócesis, o de no haberlos en éstas, de la misma provincia, en un colegio situado cerca de las mismas iglesias, o en otro lugar oportuno a elección del Obispo» (Conc. Trid., sessio 6, *de reformatione*, c. 18). Queda clara, por tanto, la idea de que el seminario es para los súbditos diocesanos.

¿Podrá, en consecuencia, el obispo diocesano admitir libremente en su seminario a laicos (o incluso a clérigos menores) foráneos? Sobre ello no se pronunció expresamente el Concilio, pero tuvo que hacerlo la legislación posterior cuando aparecieron las primeras actitudes discutibles.

Sería excesivamente largo detallar aquí las diversas disposiciones de la Santa Sede que aparecieron hasta la codificación. De entre ellas, tuvieron especial incidencia la constitución *Speculatores* de Inocencio XII (4 de noviembre de 1694)⁷⁹, y los decretos *A primis* (20 de julio de 1898)⁸⁰ y *Vetuit* (22 de diciembre de 1905)⁸¹ de la Sagrada Congregación del Concilio⁸².

En la primera, Inocencio XII determinaba con exactitud quiénes debían ser tenidos por súbditos propios para proceder a su ordenación, previendo con minuciosidad incluso la casuística menos frecuente, y detallando aún más las anteriores disposiciones de Bonifacio VIII.

Más cercanos a nuestro tiempo, los decretos de la Sagrada Congregación del Concilio intentaron igualmente limitar ciertos abusos. El pri-

79. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura Emi. P. Card. GASPARRI, 1, Roma 1923, n. 258 § § 3-5, p. 503-504.

80. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, 6, Roma 1932, n. 4307, p. 776-778; *Acta Sanctæ Sedis* 31, 49-51.

81. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, 6, n. 4327, p. 831-833; *Acta Sanctæ Sedis* 38, 407-409.

82. También incidieron sobre el tema algunas decisiones administrativas de la Curia Romana: de la Sagrada Congregación de Obispos y Religiosos, las causas *Tranen.* (31/8/1592) y *Tarvisina* (8/4/1859); de la Sagrada Congregación del Concilio, las causas *Lucen.* (3/1587), *Neapolitana seu Vici Equen.* (12/2-12/3/1718), *Neapolitana seu Caputaquen.* (25/1-8/2/1721), *Elboren.* (2/8-23/8/1721), etc. Y el decreto de la S. C. de Propaganda Fide, *Turkin. Occident.* (17/1/1793).

mero resumía ejemplarmente en su exordio inicial lo que esta investigación trata de mostrar («A primis Ecclesiae sæculis plura Concilia decreverunt, quod recentius confirmavit Tridentinum..., neminem nisi a proprio Episcopo posse ordinari»), y a continuación aclaraba algunas dificultades de interpretación de las normas vigentes ante la petición de algunos de obtener la excardinación para ser incardinados y ordenados en nuevas diócesis. El criterio tendía a ser restrictivo, y daba pautas muy concretas, que insistían en obtener informes previos y muy serios («onerata super hoc graviter Episcoporum conscientia») sobre la vida y costumbres de los afectados.

Finalmente, el decreto *Vetuit* (1905), última disposición sobre el tema antes del Código de Derecho Canónico de 1917, planteaba la situación que debía resolverse: la de aquellos candidatos al sacramento del orden que, por no parecer adornados de las cualidades necesarias para la ordenación, eran despedidos de sus seminarios y pretendían ingresar en los de otras diócesis. El decreto proseguía diciendo que algunos de éstos, una vez ordenados en esas otras diócesis, acababan obteniendo licencia de su Ordinario para volver a su diócesis de origen, causando aquí un grave malestar: «pro cuius necessitate aut utilitate minime assumpti sunt, ibi imo eorum praesentia otiosa est et quandoque etiam damnosa: unde Episcopi in graves angustias coniciuntur». Por esa razón, algunas provincias eclesíásticas habían acordado no admitir a seminaristas expulsados de su seminario de origen; sin embargo, tales normas locales no parecían suficientes, pues era fácil esquivarlas acudiendo a otras provincias. Dispuso, en suma, dos nuevas normas: a) que ningún obispo diocesano o superior religioso admitiera a seminaristas o religiosos expulsados sin haber obtenido antes informes estrictos sobre el candidato; b) que, sin perjuicio de las normas sobre excardinación e incardinación, quedaba prohibido que el ordenado en tales circunstancias volviera a su diócesis de origen con intención de establecer allí domicilio estable.

VII. EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1917

El CIC 17 se basó sobre la normativa antes examinada, aunque la simplificó, y redujo las anteriores limitaciones.

En efecto, el c. 1363 § 3 dispuso que «no se admitirán los que fueron expulsados de otros Seminarios o de alguna religión sin que antes el

Obispo haya pedido informes, aun secretos, a los Superiores o a otros acerca del motivo por que fueron expulsados, y acerca de sus costumbres, índole y talento, y hayan averiguado con certeza no encontrarse nada en ellos que desdiga del estado sacerdotal; los Superiores tienen obligación de facilitar estos informes, que deben ajustarse a la verdad, onerada gravemente su conciencia».

Más adelante, el 12 de julio de 1957, la S. Congregación de Seminarios y Universidades emitió un decreto que, aun manteniendo formalmente la legislación codicial, tendía a controlar más su cumplimiento, pues si bien apuntaba que los obispos debían abstenerse *generalmente* de admitir a alumnos salidos de otros seminarios, una vez seguidos los pasos del c. 1363 § 3 debían acudir a ese Dicasterio para recabar una autorización expresa de admisión del candidato⁸³.

Sobre la determinación del obispo propio para la ordenación, los cc. 955-956 redujeron a dos todos los antiguos títulos de competencia detallados en la const. *Speculatores* de Inocencio XII: el domicilio (en el caso de laicos) y la incardinación (en el caso de clérigos). Si la diócesis del domicilio no coincidía con la de origen, entonces el candidato debía prestar juramento de permanecer perpetuamente en tal diócesis. El c. 958, por su parte, mantuvo la antiquísima normativa sobre las letras dimisorias.

El CIC 17, sin embargo, no previó prohibir expresamente a un sacerdote ordenado en diócesis ajena el volver a obtener domicilio en la de origen, como había hecho el decreto *Vetuit* pocos años antes. Esa cuestión quedó reducida a la aplicación más o menos estricta que quisiera hacerse del c. 117, 1º, sobre los motivos para negar la incardinación: que la solicitud no fuera acorde con la necesidad o la utilidad de la diócesis. Pero con ello no se evitaba la posible presencia de clérigos extraños que, *contra iure*, instalaran en ella su domicilio y ejercieran de sacerdotes sin licencia alguna.

VIII. LA REGULACIÓN CANÓNICA VIGENTE

El Código de Derecho Canónico de 1983 se propuso una vez más simplificar la legislación sobre el tema que nos ocupa. Mantiene el prin-

83. AAS 49 (1957) 640.

cipio clásico para determinar el obispo que ha de actuar como ministro de la ordenación, aunque partiendo de la premisa de otorgar una mayor libertad.

Tal consideración se desprende con facilidad al analizar la normativa vigente. El canon 1015 establece en esencia que cada candidato debe ser ordenado por el obispo propio en persona o con cartas dimisorias del mismo, y en consecuencia el canon 1016 determina que «por lo que se refiere a la ordenación de diáconos de quienes deseen adscribirse al clero secular, es Obispo propio el de la diócesis en la que tiene domicilio el ordenando, o el de la diócesis a la cual ha decidido dedicarse; para la ordenación presbiteral de clérigos seculares, es el Obispo de la diócesis a la que el ordenando está incardinado por el diaconado».

El texto en sí parece simple y claro. Sin embargo encierra diversos problemas. Como pone de relieve Le Tourneau, en la elaboración del canon se debatieron varias enmiendas⁸⁴: «eliminar la mención del lugar de origen como criterio para delimitar el Obispo propio para la ordenación; reconocer la libertad del candidato para escoger la diócesis de su elección; añadir un parágrafo para precisar que para los clérigos pertenecientes a un instituto de vida consagrada el Obispo propio es el Obispo del territorio donde está ubicada la casa religiosa a la que el candidato está adscrito; tratar de la ordenación de diácono antes de la de presbítero. La primera y la cuarta de estas enmiendas fueron recibidas e incorporadas al texto del canon»⁸⁵.

En efecto, la primera y la cuarta enmienda fueron incorporadas, pero aunque la tercera no se aceptó formalmente, impregnó por completo el espíritu de la norma. Basta con analizar críticamente el conjunto del texto actual.

En efecto, la opción de limitar el criterio de «obispo propio» al del domicilio del ordenando, suprimiendo el criterio del origen, parecía lógica de acuerdo con la línea evolutiva seguida por esta cuestión en el Derecho canónico. La concepción altomedieval del lugar de origen era propia de una sociedad cerrada y con pocos movimientos de población;

84. Véase *Communicationes* 10 (1978) 184.

85. D. LE TOURNEAU, «Comentario al c. 1016», en: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, 3, Pamplona 1996, 916.

precisamente el imparable ascenso de esos movimientos desde la Baja Edad Media motivó atender también al domicilio. Parecía apropiado en el presente simplificar la forzada combinación de origen y domicilio (recuérdese que en el CIC 17 el que ostentaba el título del domicilio sin el del origen había de manifestar mediante juramento su propósito de permanecer en la diócesis que le otorgaba la ordenación). En consecuencia, todas esas garantías han sido suprimidas sin dejar rastro. Si a ello añadimos la facilidad en Derecho canónico para obtener domicilio (cfr. canon 102 § 1), no es extraño que González del Valle pudiera afirmar que «es ahora la regla general que el aspirante goza de la libertad para elegir diócesis»⁸⁶, con lo cual se ha impuesto *de facto* una de las enmiendas rechazadas.

Hasta aquí, los cambios introducidos pueden ser calificados simplemente de opción del legislador en una cuestión meramente de Derecho eclesiástico. Sin embargo, un determinado inciso del mismo canon 1016 al referirse al candidato («la diócesis a la que ha decidido dedicarse...») me parece comportar un grave peligro contrario a la más sólida tradición canónica, cual es introducir un elemento subjetivo que nunca debería haberse hecho presente: la decisión personal del candidato al *escoger* una diócesis a la que desea *dedicar su* actividad pastoral.

En efecto, desde la severa prohibición de las ordenaciones absolutas en el c. 6 del Concilio de Calcedonia (451), la eclesiología católica siempre ha partido de la base de que la ordenación ministerial tiene como única finalidad el servicio a la Iglesia (cfr. c. 1008 CIC 83), concretado en la misión que se confía al clérigo, normalmente a través de un oficio eclesiástico (c. 145). El mismo Concilio Vaticano II establece que la determinación de esa misión pertenece a la autoridad: al hablar de los obispos, es la autoridad suprema (el papa o el concilio ecuménico) quien determina la misión que un obispo va a ejercer (cfr. const. *Lumen gentium*, n. 27 & Nota explicativa previa n. 2)⁸⁷. Y si el ejercicio de la potestad sacra del obispo ha de ser modelo analógico para los otros grados del orden, debemos concluir necesariamente que la autoridad que determina la misión de los presbíteros y diáconos diocesanos ha de ser el obis-

86. J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, «Comentario al c. 1016», cit.

87. Para un estudio más amplio de la territorialidad y sus consecuencias en el Concilio Vaticano II, véase A. VIANA, *Derecho canónico territorial*, 133-188.

po diocesano⁸⁸. Conforme a ello, el obispo, en el ejercicio de su ministerio propio, para decidir la ordenación de un candidato valorará en conciencia y con discrecionalidad no sólo la autenticidad de la vocación sacerdotal del mismo y sus motivos, sino también la capacidad del mismo para ejercer alguna posible misión canónica en la diócesis (o como enviado de la misma en la evangelización de otras tierras), bajo la autoridad del ordinario y en correcta armonía con el presbiterio diocesano. Así, puede ser causa legítima de rechazo de un candidato el que, a pesar de reunir excelentes cualidades espirituales y la adecuada preparación académica, se puedan prever problemas graves de inadaptación a causa, v. gr., de opciones doctrinales o ideológicas extremistas. La norma que confía al obispo la decisión última, no recurrible, es constante en la tradición canónica y responde —de acuerdo con lo expuesto— a la ecle-siología católica (cfr. cánones 1025 § 1 & 1029).

Por tales motivos, repetimos ahora fundadamente que la expresión del canon 1016 es cuanto menos desafortunada, y que en el interés por remarcar la libertad del candidato a la ordenación se ha puesto en peligro la función decisoria del obispo, pues el obispo propio para la ordenación será sencillamente aquél que escoja unilateralmente quien desee ordenarse, sin que en esa elección previa tan trascendente se prevea en absoluto la intervención del Derecho ni de la autoridad. Si se llegara a reconocer esa libertad de elección como un derecho personal (al modo como apuntaba González del Valle), deberíamos conceder que comportaría la posibilidad de protección jurisdiccional no sólo en el sentido negativo que siempre ha garantizado el ordenamiento canónico (para evitar cualquier coacción), sino incluso para garantizar su ejercicio positivo. No nos extrañaría, por tanto, que en esa línea pudiera llegar a plantearse la posibilidad de un recurso contra el obispo que no acogiera favorablemente la decisión de un varón laico de querer ordenarse y servir en su diócesis: ese planteamiento sería intolerable e insostenible en los ámbitos de la Iglesia local y conculcaría gravemente el poder de juzgar los carismas que corresponde a los miembros del Colegio episcopal por Derecho divino.

El canon 1016 encierra, además, una última incorrección o laguna técnica: establece que será obispo propio para la ordenación presbite-

88. Por su parte, será el prelado para las prelaturas personales, y el correspondiente superior para los institutos clericales de vida consagrada.

ral el de la diócesis a la que se incardinó el candidato por la ordenación diaconal. Olvida así que la posibilidad de excardinación e incardinación también puede ser efectiva en diáconos (cfr. cánones 266-272), o que pueden darse otras circunstancias externas (como la división o segregación de una diócesis) que hagan imposible esta norma.

En resumen, las limitaciones de la antigua legislación sólo parecen haberse mantenido para regular la emisión y recepción de cartas dimisorias de ordenación (cfr. cánones 1015, 1018-1023), cuando esta cuestión, a pesar de su utilidad práctica, es jurídicamente menor.

Entremos en un último aspecto de la normativa actual: la admisión en el seminario de los futuros candidatos a la ordenación. Como antes poníamos de relieve, a partir del Concilio de Trento esta decisión va a ser realmente importante, porque es la que abre o cierra expectativas en una diócesis a los aspirantes al orden, a pesar de no prejuzgar necesariamente la decisión definitiva del obispo diocesano al finalizar los estudios, o las posibles decisiones avanzadas durante la etapa de formación. En principio, el Código vigente sigue la línea de una admisión libre en el seminario ya adoptada por el CIC 17, aunque esa libertad de admisión debía combinarse con la especificación del obispo propio de la ordenación a que antes nos hemos referido. Sin embargo, el criterio de admisión del canon 241 § 1 ha quedado libre de las limitaciones anteriores, por lo que el esquema legal actual otorga libertad virtualmente completa al candidato y en todo momento: primero, para elegir el ingreso en un determinado seminario diocesano de su preferencia y, después para elegir el obispo propio de su ulterior ordenación.

Esa libertad sería hasta cierto punto encomiable en la práctica, haciendo salvedad de los problemas conceptuales y técnicos antes señalados. Pero su verdadera prueba de toque no es la admisión inicial en un seminario, sino el cambio del mismo, voluntariamente o por expulsión. Pues bien, siguiendo la tónica que hemos descrito, el vigente canon 241 § 3 también ha dulcificado enormemente las prevenciones y limitaciones del antiguo canon 1363 § 3 del CIC 17. Así, el Derecho vigente sólo establece que «cuando se trate de admitir a quienes hayan sido despedidos de otro seminario o de un instituto religioso, se requiere además un informe del superior respectivo, sobre todo acerca de la causa de su expulsión o salida».

La debilidad del lenguaje preceptivo utilizado es evidente, y las posibilidades de fraude saltan a la vista. En el caso de una expulsión, las medidas de control posterior son fácilmente sorteables por el interesado, y la obligación del anterior superior de emitir informes ha perdido toda la gravedad anterior: «los superiores tienen obligación de facilitar estos informes, que deben ajustarse a la verdad, onerada gravemente su conciencia», decía el CIC 17 en un ánimo evidente de evitar los abusos. Nada de esa gravedad queda ahora.

En la práctica, ha de ser sencillo ingresar en un nuevo seminario sin necesidad de informe alguno: basta con que quien crea que va a ser expulsado del seminario inicial, lo abandone voluntariamente antes de que se materialice la medida. En este caso no parece obligatoria la solicitud de informes, porque el canon, en lo que es un defecto técnico, aunque habla de causas de expulsión o *salida* al elaborar el informe, limita la exigencia de obtenerlo sólo al caso de expulsión. De este modo el interesado evitará tranquilamente que un posible informe del seminario anterior pueda poner en cuestión la existencia de las cualidades personales exigidas en el mismo canon 241 § 1.

En otras palabras, el canon 241 establece unos ideales muy razonables para valorar las cualidades de un candidato, pero el procedimiento de comprobación no ofrece garantías suficientes. Así, el mal que pueden causar aquellos que vayan saltando de diócesis en diócesis es muy grande, precisamente en un momento delicado de la etapa de formación de los futuros ordenandos. Y lo que es peor desde nuestro ángulo: el Derecho canónico actual no ofrece medidas para evitar ese abuso.

Pero no es éste el único problema que deja de resolver la actual normativa. No de menor importancia es el que genera la pretensión de volver a la diócesis de origen o del *auténtico* domicilio por parte del clérigo que buscó una tercera diócesis donde ser ordenado alegando que deseaba ejercer su ministerio en ella. Muy a menudo, después de pocos años parece que el interesado deja de mantener ese interés por servir a su diócesis de incardinación, y se le despiertan otros sentimientos. Nunca queda claro si se trata de algo inesperado sometido a causa justa, si han cambiado las circunstancias, o bien si se trataba de un plan preconcebido. En cualquier caso, la supresión del antiguo juramento provoca que ese *interés* de servir a su diócesis de ordenación sea meramente subjetivo y no un

auténtico compromiso legal, como sería lo lógico dada la naturaleza de la finalidad del orden sagrado y la suprema importancia de la misión canónica del ordenado. Es cierto que el CIC no califica el regreso a la diócesis de origen como un auténtico derecho del sujeto, pero la simple remisión actual a las normas de excardinación e incardinación (cc. 265-272), muy favorables al interesado, han minusvalorado cualquier dificultad. Pero ante todo ese cúmulo de criterios favorables a la movilidad y al interés del sujeto, la facultad que el canon 269, 1º confiere al obispo para que pueda denegar una incardinación «por la necesidad o utilidad de la diócesis» (según la antigua tradición desde Nicea, recogida en el c. 117, 1º del CIC 17) parece haber quedado muy disminuida en la práctica, a pesar de permanecer las dificultades de gobierno pacífico y armónico de una diócesis.

IX. CONCLUSIONES

Es evidente que las fuertes limitaciones territoriales alto medievales, propias de un mundo compartimentado, no podrían ni deberían hacerse efectivas en nuestra época. Y, sin embargo, hemos puesto de relieve cómo se impuso una cierta regulación precisamente a causa de las discusiones y problemas que causaban los abusos, y que los abusos y sus prohibiciones habían empezado no en la Alta Edad Media, sino cuando todavía el Imperio romano ofrecía la movilidad y globalidad que se perdieron después con las invasiones germánicas. La inicial regulación fue haciéndose cada vez más concreta y estricta hasta principios del siglo XX, pues los abusos provocaban problemas en las Iglesias locales.

El interés por proteger la compartimentación de las Iglesias locales ha cedido en el Derecho vigente a favor del concepto de comunión en la universalidad (catolicidad), concepto en declive a favor del localismo en aquellas colecciones alto medievales que hemos traído a colación. Esa mayor universalidad, junto a un más explícito reconocimiento de los derechos y de la igualdad de los fieles (y de los clérigos, por tanto), quizás haya conducido a considerar que los posibles abusos que hemos señalado no sean suficiente razón para limitar la libertad.

La inquietud ante ciertos abusos, no obstante, sigue existiendo, aunque parece afectar más al clero diocesano y a algunas diócesis que se

ven afectadas por la *fuga* de vocaciones sacerdotales. Los motivos que favorecen tal fuga son muy variados (económicos, ideológicos...), y corresponderían a un estudio socio-eclesiológico; desde la reflexión canónica opinamos que sería necesario un cierto control superior que garantizara que la divergencia de criterios de acogida de candidatos o vocaciones forasteras no acabe poniendo en cuestión la propia comunión eclesial.

No vemos suficientes razones de protección de derechos subjetivos para sustentar el sistema actual, por el cual un candidato, tras ser razonablemente rechazado en una diócesis, puede simplemente ser acogido a continuación en otra, sin que medie entre ambas decisiones un cambio de circunstancias objetivas (una edad más adulta, mayor madurez, estudios, mejor situación personal o familiar, decantación de la personalidad, moderación de una ideología extrema, etc.). La actual ausencia de criterio legal general puede sobrepasar la legítima discrecionalidad del pastor local para acabar pareciendo pura arbitrariedad, cuando no capricho o deseo de marcar diferencias ideológicas.

Creemos, en fin, que el Derecho universal debería impulsar ciertas limitaciones moderadas, que distinguieran entre situaciones diversas y graduales (el paso de una diócesis a otra dentro de la misma provincia, o dentro del territorio de la misma conferencia episcopal, o fuera de esos ámbitos), y que tales cambios se vieran sometidos a criterios claros consensuados entre las provincias o diócesis afectadas, atendiendo igualmente a un sistema de dispensas fundadas en razones objetivas y tasadas, sin descartar la reserva a la Santa Sede de algunos casos más difíciles o delicados.

X. A MODO DE EPÍLOGO

Un tema como el tratado no puede dejar indiferente al jurista católico. Hasta tal punto es así que he creído oportuno elaborar estas últimas líneas, en un tono conscientemente distinto, informal.

Como es natural, sometemos el resultado de nuestras investigaciones a otros compañeros, habitualmente más sabios y objetivos, para que nos enriquezcan con sus observaciones y corrijan los posibles errores. Para mí, se trata siempre de un momento especialmente gozoso: el tra-

bajo ha acabado, y al leerlo otros, nos encontramos (ellos y yo) en un punto en el que puede surgir el momento más dulce de la labor intelectual, que es la discusión. En esta ocasión me he encontrado con que, a quienes lo he sometido a consideración, les he ocasionado (del todo involuntariamente) todo tipo de cuestiones y preguntas, las cuales iban mucho más allá del estricto tema que deseaba tratar: la libertad de los obispos y los límites de la territorialidad en la elección de los candidatos a la ordenación. Muchas de esas cuestiones deberían ser tratadas con mayor amplitud en otros estudios, quizás resiguiendo igualmente el iter histórico de las actuales formulaciones jurídicas.

De entre todas esas posibles cuestiones, enseguida se presenta la más importante: cómo evaluar la situación jurídica y la libertad de los posibles candidatos a las sagradas órdenes. Así, ¿debe o puede el Derecho canónico garantizar una cierta libertad del candidato y protegerle frente a imprevistas exigencias diocesanas que puedan resultar excesivas o incluso discriminatorias? ¿Debe proveer la norma canónica de una razonable libertad para proteger al varón, que en conciencia ve clara su vocación sacerdotal, pero que no es apreciado por motivos que van más allá de los previstos por los cánones 241 § 1 y 1029, referidos a cuestiones políticas o ideológicas opinables para un católico no extremista, y que, con todo, vengan a sostenerse casi como dogma en un ambiente determinado? ¿Qué puede hacer un candidato al orden sagrado en una situación semejante?

Evidentemente, en la actualidad los abusos pueden presentarse por ambos extremos: no sólo podemos encontrarlos cometidos por ciertos candidatos a la ordenación que eluden sus incapacidades acudiendo a diócesis con menores controles, sino también se dan como abuso de autoridad, cuando algunos seminarios olvidan respetar la legítima libertad espiritual (y doctrinal, dentro de los límites de la comunión) de sus alumnos. Estos últimos abusos tristemente también se dan, pero debo apuntar que un buen número de casos que se me han planteado hasta ahora no suelen presentar precisamente un ejercicio abusivo de la autoridad bajo excusa ideológica, y sí en cambio el uso de la excusa ideológica por ciertos candidatos que se resisten a aceptar su inidoneidad; es muy socorrido el acusar de arbitrariedad ideológica, pues con ello se intenta invertir la simpatía emocional a favor del agraviado.

Pero ambas clases de abuso, el del candidato y el de la autoridad, no son jurídicamente parangonables, porque atañen situaciones jurídicas radicalmente diversas. Es decir, no puede equipararse el ejercicio de la autoridad episcopal cuando evalúa a los candidatos al orden sagrado, a la situación jurídica del fiel en cuanto candidato al orden.

En cuanto al discernimiento de la autoridad, debe tenerse en cuenta que es uno de los principales carismas que otorga la potestad sacra recibida por la consagración episcopal, y su recto ejercicio constituye una grave obligación jurídica y moral. Por ello, si la decisión episcopal se funda sobre criterios objetivos, es inapelable... pero no lo será si falla ese requisito, es decir, si es arbitraria o subjetiva. Evidentemente, el obispo diocesano (como sus equivalentes, el Superior de un instituto religioso clerical, el Prelado en una prelatura personal, etc.) necesariamente actúa tomando consejo de los colaboradores a los que confía la selección y formación de los candidatos, de acuerdo con su criterio (el rector y los formadores del seminario, etc.); también esa información previa es jurídicamente evaluable, y puede ser sometida a cuestión.

Sin embargo, y lo que he intentado poner de relieve en mi investigación, es que tanto el Derecho antiguo como el actual contemplan siempre y sin excepción la ordenación sagrada como un servicio a prestar en un organismo concreto: una Iglesia local u otros entes que permitan incardinar clero (o su equivalente, en el caso de los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica). Aunque la comunión en la Iglesia universal sea un valor que jurídicamente todos deban construir y respetar, no es posible la «incardinación a la Iglesia universal», y por ello siempre se han prohibido severamente los clérigos acéfalos o vagos (cfr. canon 265), como tampoco es posible la ordenación desligada de la dedicación a los «sagrados ministerios» (cfr. canon 241 § 1), y por ello el Derecho antiguo prohibió terminantemente las ordenaciones absolutas.

Imaginemos que un candidato cumple, aparentemente, los aspectos elementales exigidos por los cánones 241 § 1 y 1029 (por cierto, bastante sistemáticamente): dotes humanas, morales, espirituales e intelectuales, salud física, equilibrio psíquico, recta intención, capacidad de ejercer el ministerio, fe íntegra, ciencia debida, buena fama, costumbres intachables, virtudes probadas, cualidades físicas y psíquicas congruentes

con el orden a recibir. Pero que es rechazado; ¿está el obispo o el superior obligado a conferirle la ordenación? Jurídicamente no, pues esos requisitos son formulados en el Código como aquellos sin los cuales un candidato no puede ser ordenado..., pero en modo alguno se indica que su presencia confiera un *derecho* a la ordenación. Sobre esto trataré más adelante.

Imaginemos que el candidato rechazado tiene razones objetivas para pensar que lo ha sido por motivos ideológicos. Reconozcámoslo abiertamente: tanto ahora como años atrás se han dado y conocemos casos así. ¿Será radicalmente injusta tal decisión? No es posible contestar de manera sencilla desde el punto de vista del candidato, pero sí puede evaluarse desde el ejercicio de la autoridad. En primer lugar, sí es exigible que toda autoridad eclesiástica ejerza su potestad de acuerdo con el tradicional concepto de buen gobierno, guiada solamente por los criterios evangélicos y respetando las normas canónicas. En la actualidad y en nuestra sociedad no es posible concebir cómo pueda ejercerse un buen gobierno que rechace arbitrariamente las posibles vocaciones sacerdotales, ante la angustiosa escasez de clero en un inmediato futuro, solamente por motivos ideológicos. Y, sinceramente, hasta ahora no he conocido obispos que despidan a un candidato por «simples» motivos ideológicos. Sin embargo, quizás pueda ayudar a nuestra reflexión la constatación de un hecho histórico conocido: en épocas anteriores, algunas diócesis muy prolijas en vocaciones debían rechazar candidatos simplemente alegando la no necesidad pastoral (bajo las fórmulas de falta de oficios vacantes o la imposibilidad del sostenimiento económico), a los cuales, ciertamente, se les podía orientar hacia diócesis con escasez o, en algunos casos, se les ordenaba a título de patrimonio propio (poniendo en crisis la antigua prohibición de las ordenaciones absolutas). En ciertas circunstancias, por tanto, el obispo puede verse en la necesidad de rechazar candidatos, a pesar de que cumplan los requisitos canónicos. Esas circunstancias, sin embargo, deben ser objetivas, como lo era aquel antiguo exceso de clero.

Pero una ideología exacerbada sobre cuestiones políticas o doctrinales, ¿puede constituir causa objetiva para decidir un rechazo? Tras mucho considerar la cuestión, me he inclinado finalmente por la respuesta afirmativa, a pesar de que me ha sorprendido y de que pueda ser mal in-

terpretado. Pero debo explicar en qué únicas circunstancias considero que la ideología *exacerbada* puede justificar un rechazo moral y jurídicamente lícito: cuando impida el recto ejercicio del ministerio sacerdotal. Con ello, en realidad la autoridad lo que deberá comprobar es si efectivamente se cumple el requisito ya mencionado del canon 241 § 1, es decir, si el candidato está en condiciones de ejercer un futuro ministerio sacerdotal en esa determinada diócesis o institución. Así puede suceder que una opción ideológica radical se enfrente al criterio pastoral legítimo, o que una opción política, llevada más allá de la prudencia del sacerdote, tienda a enfrentarlo al pueblo, o al propio presbiterio. En tales casos extremos, es muy posible que el candidato no esté en condiciones de ejercer un futuro ministerio. Quede claro que me estoy refiriendo a casos de excepcional gravedad, en los que deba atenderse al bien común por encima de la legítima libertad de laicos y clérigos para mantener sus propias opiniones ideológicas. En tal sentido, el obispo ha de ser el garante de la comunión en su propio presbiterio, y evitar en lo posible que puedan iniciarse gratuitamente disensiones graves, por lo que si concluye que un candidato, por su ideología y forma de vivirla (como por otras razones) no va a poder cumplir mínimamente con su deber de unidad y cooperación (cfr. canon 275 § 1), deberá rechazarlo por no idóneo.

Como es natural, ese juicio no puede realizarse de forma atemporal y aterritorial: será de mayor aplicabilidad en diócesis e instituciones pequeñas, donde la unidad necesita de formas externas más nítidas, y puede ser absurdo en diócesis e instituciones grandes, donde precisamente se da un mayor espectro de actitudes y en las que la labor ministerial es tan amplia y variada que difícilmente pueda considerarse que la ideología de un candidato no pueda encontrar un lugar o actividad donde ejercer su ministerio en paz.

Por ello mismo, y a pesar de que he abogado por un mayor control de la *emigración vocacional*, en modo alguno defiendo volver a las estructuras cerradas altomedievales, que nuestra sociedad no soportaría ni la Iglesia necesita. Así, creo que precisamente la universalidad de la Iglesia debe prever ciertos trasvases de clero y de candidatos al orden, incluso cuando por motivos ideológicos una persona no pueda realizar su vocación en una Iglesia local, pero sí en otra. Lo que planteo es que esa libertad se ejerza ordenadamente, con criterios más normativizados, y ba-

jo un cierto control superior que evite el abuso... precisamente en unos momentos en que, desgraciadamente, la Iglesia católica de algunos países se ha visto sometida al escándalo de clérigos indignos. Quizás algo más de previsión canónica ayude a evitar el abuso de la buena fe.

Finalmente, ha quedado pendiente una cuestión: ¿existe un *derecho a la ordenación* por parte del candidato que se crea idóneo? Aquél que se siente convencido de su vocación sacerdotal, ¿puede exigir de la Iglesia que la reconozca, y ser ordenado? La respuesta es inevitablemente negativa: la ordenación jamás ha sido, ni es hoy, un derecho subjetivo; ni el convencimiento de la propia vocación (difícilmente comprobable si no es por las actitudes externas, y a veces sometido a la falsa apreciación) es el único criterio definidor de la decisión de ordenar. Esto último puede parecer un duro contrapunto a la espiritualidad de la vocación sacerdotal fomentada por los seminarios diocesanos, y que todo sacerdote católico debería personalmente cultivar. La paradoja no es imaginaria: en mis clases de Derecho canónico a estudiantes de Teología, los seminaristas suelen apuntar tal paradoja. Y, sin embargo, todos tenemos razón; la espiritualidad de la vocación, recibida de las órdenes religiosas por el clero secular durante la Baja Edad Media y formalizada a partir del Concilio de Trento, viene a ocupar un papel similar al del amor en el matrimonio: es la fuerza motriz de la decisión, el signo de la llamada de Dios a ese estado de vida..., pero no es jurídicamente evaluable. Así como el amor no hace *per se* el matrimonio, así tampoco la vocación constituye *per se* al sacerdote ni otorga un derecho subjetivo al candidato. Precisamente éste es uno de los puntos jurídicos erróneos de las pretensiones al sacerdocio femenino: contemplar la normativa canónica vigente como una conculcación de derechos, o del derecho a la igualdad de sexos. No es posible conculcar un derecho que no existe ni siquiera para los varones.

Y, con todo, me inclino a considerar que tampoco puede dejarse simplemente desprotegido al candidato al orden por la simple constatación de que no es titular de derecho subjetivo alguno a la ordenación. En esta cuestión, el Derecho canónico debe encontrar un tercer tipo intermedio, análogo a la medieval elaboración del *ius ad rem*. El candidato que somete su vocación a la decisión de la autoridad no es ciertamente titular de un derecho a la ordenación, pero sí es titular de una expecta-

tiva, y ésta ha de ser jurídicamente tutelable. Es más, sí que tiene derecho a someter su vocación a la autoridad y a exigir una decisión, aun cuando no tenga derecho a la respuesta afirmativa.

En definitiva, la normativa canónica sobre toda la problemática planteada necesita de una mayor definición. Tanto para regular con mayor cuidado y garantías la libertad de los superiores eclesiásticos que aceptan candidatos foráneos, como para proteger (hasta donde sea posible) las expectativas de tales candidatos, al mismo tiempo que se soslayen con mayor eficacia los abusos y se evite el gran mal que causan por el escándalo entre los fieles.