

## EL ESTATUTO JURIDICO DEL CATECUMENO SEGUN LOS TEXTOS DEL CONCILIO VATICANO II\*

### I

La literatura canónica pre-conciliar —si se prescinde de los autores que han considerado «privado» todo lo que no es objeto de estudio por parte de la disciplina denominada «*Ius Publicum Ecclesiasticum*»<sup>1</sup>— ha sido preferentemente juspublicista, porque o bien ha entendido que el ordenamiento canónico está constituido exclusivamente por Derecho público, o se ha limitado a subrayar que esta postura es excesivamente extrema, para poner de relieve que el Derecho privado no es absolutamente ajeno al ordenamiento de la Iglesia; pero, en todo caso, al menos por el contexto, se podría concluir que el Derecho privado canónico es, en el mejor de los casos, una «rara avis», a la que lo más que puede concederse es no considerar inconcebible su existencia<sup>2</sup>.

Prescindiendo ahora de determinadas posiciones de la escuela alemana, cabe afirmar que el gran defensor del carácter exclusivamente público del Derecho de la Iglesia es el canonista italiano Pio Fedele, el cual afirmaba recientemente —siguiendo una línea que ya aparece en sus primeros escritos— que «non solo la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato deve considerarsi estranea all'ordinamento canonico ma che tutto il diritto della Chiesa deve considerarsi come pubblico, poiché nell'ordinamento canonico, a differenza di quanto avviene in quelli secolari, manca la visione di rapporti giuridici in qui gli uomini, *uti singuli*, si presentino come scopo delle norme que regolano i rapporti stessi»<sup>3</sup>. Y, en esta línea de pensamiento, añadía: «Invero,

\* Trabajo realizado con la ayuda del plan general de fomento de la investigación en la Universidad.

1. Vid. sobre esta cuestión: A. CRISCITO, *Diritto pubblico e diritto privato nell'ordinamento canonico* (Torino 1948), págs. 59 ss.

2. El estado de la cuestión en A. CRISCITO, op. cit., págs. 69 ss.

3. *Lo spirito del diritto canonico* (Padova 1962), pág. 827.

non potrebbe, senza disconoscere e falsare completamente il fine e il carattere della Chiesa, collocare il diritto canonico entro la sfera del diritto privato o anche ritenere che esso sia suscettibile di una distinzione in pubblico e privato. La posizione dell'individuo nella Chiesa é quella di soggezione ad un fine che lo trascende. La tutela giuridica é tutela non degli interessi e dei fini particolari dei soggetti, ma di un interesse e di un fine superiore, soprannaturale. Agli individui non é riconosciuta alcuna autonomia e libertà nella cura e nella soddisfazione del proprio interesse. Ora, poiché questa autonomia e questa libertà sono caratteristiche del rapporto di diritto privato, é evidente che quando esse mancano siamo fuori del campo del diritto privato. La mancanza di autonomia e di libertà degli individui di fronte alla Chiesa, la mancanza di distinzione tra il fine degli individui e il fine della Chiesa, la natura superiore, soprannaturale di questo fine e per conseguenza la necessità che la tutela di questo fine sia attuata da un potere superiore, sono sicure note caratteristiche della natura pubblica del diritto della Chiesa»<sup>4</sup>.

A continuación, el mismo autor se expresa en estos términos: «Inoltre, sebbene, il diritto canonico arrivi, come nessun altro diritto, con le sue prescrizioni, al lato più intimo della vita degli uomini, esercitando il suo dominio assoluto, prima che sulle cose e sui corpi, sulla più riposta essenza della vita degli uomini, tuttavia l'unica missione che esso si attribuisce abbraccia l'universalità del genere umano e la sua tendenza incessante é verso l'elevazione, in senso cristiano, di tutta l'umanità peccatrice, nella quale esso vuole inculcare lo spirito del cristianesimo. Onde il suo fine supremo —la salvezza eterna delle anime— postula il riferimento delle sue disposizioni legislative e regolamentari agli uomini considerati *uti universi*, non già agli uomini considerati *uti singuli*»<sup>5</sup>.

No es mi propósito plantear ahora de nuevo esta cuestión, tan debatida en los modernos estudios de Teoría general del Derecho Canónico, porque ello no es necesario para el objeto específico de estas páginas. Si me he referido a la polémica sobre la aplicación al Derecho Canónico de la distinción entre Derecho público y Derecho privado y he hecho una larga cita de uno de los autores que más atención han prestado al problema, es porque me parece que en el fondo de la cuestión late un equívoco que es necesario señalar, en orden a la clarificación de lo que es verdaderamente nuclear en la problemática del Derecho de la Iglesia. Clarificación que, en el momento histórico que atravesamos, me parece imprescindible.

Se ha repetido hasta la saciedad que la Ecclesiología que definió sus perfiles en el siglo XVI y se ha presentado como «oficial» hasta la víspera del Concilio Vaticano II ofrecía junto a innegable logros y rotundos aciertos (entre los que no es el menor la defensa del principio jerárquico en la Iglesia y

4. Ibid. págs. 827 s.

5. Ibid. pág. 828.

del primado del Romano Pontífice), una limitación: dar una visión de la Iglesia casi exclusivamente hierarcológica y haber relegado a un segundo plano los elementos vitales de la comunidad eclesial y la misión de los fieles que no forman parte de la sagrada jerarquía<sup>6</sup>. Pues bien, esta limitación de la vieja Eclesiología ha influido sobre las construcciones técnicas de la canonística, quizás insensiblemente, pero con evidente eficacia. Y uno de los síntomas más claros de esta influencia es el clima intelectual en el que se ha visto inmersa la discusión acerca del Derecho público y el Derecho privado.

En efecto, dar por supuesto que en el Derecho de la Iglesia no tiene un lugar (o, más exactamente, no debe tener lugar) la consideración de los hombres «uti singuli» me parece que equivale a pensar que en la Iglesia lo único a tener en cuenta es una «ecclesia dominans», a quien correspondería en exclusiva tomar las iniciativas y promover cualquier actividad verdaderamente dinámica, y una «ecclesia oboediens», con una misión puramente pasiva y ejecutiva, capaz de ser contemplada solamente de un modo colectivo y homogéneo que encontraría su más genuina caracterización en el término «grey». Sin embargo, la Eclesiología moderna, que ha encontrado su refrendo en el Concilio Vaticano II y principalmente en la Const. *Lumen gentium*, ha puesto en un primer plano una serie de verdades, nunca totalmente abandonadas, pero que hace apenas unos docenios estaban relegadas al olvido<sup>7</sup>.

La grey es el Pueblo sacerdotal, que tiene como condición la libertad e igualdad de los hijos de Dios, en el que todos los que a él pertenecen tienen una responsabilidad y una misión, recibida directamente de Dios, que a los constituidos en funciones de gobierno no es lícito desconocer. Este pueblo no es un conjunto absolutamente homogéneo, porque está basado en el principio de unidad en la variedad; en efecto, los ministros sagrados, los religiosos y los laicos tienen sus peculiares misiones eclesiales, los sacramentos actualizan la constitución orgánica de la Iglesia, e incluso los carismas personales presentan una dimensión comunitaria. Tanto los presbíteros como los laicos tienen un derecho de asociación fundado en el Derecho natural y a unos y a otros reconoce el Concilio unos derechos fundamentales que el ordenamiento debe tutelar. La misma voluntad contractual ha sido objeto, por parte de los documentos del Vaticano II, de una serie de alusiones en las que se advierte claramente la necesidad de atribuirle una notable relevancia jurídica<sup>8</sup>.

6. Vid. sobre esta cuestión, entre la abundante bibliografía: Y. M.—J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 2.<sup>a</sup> ed. (París, 1954), págs. 64 ss.

7. Las afirmaciones que se hacen a continuación acerca de puntos de la doctrina del Vaticano II que han de ser tenidos en cuenta para una revisión de la Teoría del ordenamiento canónico, han sido expuestas más ampliamente con referencia a los textos conciliares, en dos estudios míos recientes: *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» 6 (1966), págs. 339 ss. y *El Concilio Vaticano II y el futuro del Derecho público eclesiástico*, redactado para el vol. de comentarios a la declaración sobre la libertad religiosa que prepara la Biblioteca de Autores Cristianos.

8. Sobre este interesante aspecto ha llamado recientemente la atención A. FUENMAYOR, *Obispos y presbíteros*, en «Palabra», n.º 14 (octubre 1966), pág. 11.

Así las cosas, parece evidente que la superación de una Teología de matriz exclusivamente hierarcológico lleva consigo la necesidad de un Derecho Canónico en el que cobre mayor relieve la consideración de la persona, consideración en la que habrá que prestar una gran atención a la dimensión sobrenatural de la dignidad humana. Bien es verdad que un Derecho Canónico de la persona no podrá nunca basarse en los criterios individualistas del Derecho Civil de la época del código napoleónico, los cuales por otra parte, están superados incluso en el campo del Derecho secular<sup>9</sup>. En la Iglesia, la consideración de la persona exige una referencia comunitaria, que encuentra su más genuina expresión y realización en el culto eucarístico, que llevará siempre a verla en relación con el fin de la Iglesia. Pero no olvidemos que, incluso en relación con la problemática religiosa, las obligaciones del hombre han de ser valoradas jurídicamente teniendo en cuenta el dato de su libertad. Y que en todo caso, las iniciativas personales, en su despliegue individual o asociado, deben tener en la Iglesia una relevancia jurídica con su consiguiente protección, incluso frente a las desviaciones o eventuales abusos de poder de la Jerarquía.

Los derechos fundamentales del fiel y los específicos de los distintos grupos y clases de los miembros del Pueblo de Dios, exigen una regulación normativa y una efectiva tutela. Bien es verdad que una dialéctica fieles-Jerarquía, planteada sobre la base de dos términos irreconciliables, está excluida en la Iglesia. Karl Rahner, en unas páginas llenas de belleza, se ha planteado la cuestión del «tormento del carisma», mostrando la dramática situación del que se siente llamado a una empresa eclesial por el impulso del Espíritu y se encuentra obstaculizado para llevarla a término por las estructuras eclesiásticas oficiales. El ilustre teólogo ha puesto de relieve que, en definitiva, la garantía más sólida del carisma en la Iglesia radica en otro carisma: la asistencia con que la Jerarquía cuenta para discernir los impulsos del Espíritu<sup>10</sup>. Pero esta gozosa realidad no excluye que en la base del Derecho canónico que se está gestando en nuestros días esté el gran problema de los derechos de la persona, cuyo contenido es la responsabilidad de todo fiel en la Iglesia, para una acción individual —siempre con dimensión comunitaria, que exige un sentido de solidaridad —o asociada, en el desempeño de la específica misión laical o en labores realizadas en colaboración con la Jerarquía para las que los laicos son también capaces, incluso en el desempeño de ciertos «munera» estrictamente eclesiásticos. No se puede olvidar, por otra parte, que esta cuestión no afecta sólo a los laicos; el Decret. *Presbyterorum ordinis* ha reconocido a los presbíteros una serie de derechos radicados en la dignidad personal, que el Derecho Canónico del futuro habrá de tutelar sinceramente, haciéndolos compatibles con el espíritu de servicio propio de su

9. Vid. L. Díez PICAZO, *El sentido histórico del Derecho Civil*, en «Revista general de legislación y jurisprudencia», 207 (1959), págs. 595 ss.

10. *Lo dinámico en la Iglesia*, trad. castellana (Barcelona 1963), págs. 46 ss.



misión y con la actitud de disponibilidad a las directrices del Obispo que reclama el Decret. *Christus Dominus*.

¿Permite todo esto afirmar que se están abriendo nuevas posibilidades y perspectivas al Derecho Canónico privado? Bien sabemos que la distinción entre Derecho público y Derecho privado es una cuestión tan intrincada y discutida que es prácticamente imposible manejarla con tal seguridad y asentimiento tan unánime que resulte verdaderamente útil, como instrumento técnico clarificador de problemas jurídicos concretos<sup>11</sup>. A la postre habrá que concluir que Derecho público y Derecho privado no son dos compartimientos estancos; en todo caso habría que limitarse a decir modestamente, con palabras del jurisconsulto romano: «...duae sunt positiones...»<sup>12</sup>. Dos posiciones, por otra parte, necesariamente conexas<sup>13</sup>. Lo que sí creo poder afirmar es que en el futuro el que considere preferible afirmar que el Derecho Canónico es en su totalidad público, no podrá apoyarse en que en la Iglesia no tiene interés el hombre sino los hombres o en que no hay cabida en el ordenamiento canónico a la iniciativa personal. Por otra parte, el Derecho público en cuestión no podría limitarse a la consideración de la Jerarquía sino que tendría que acoger también la acción libre y responsable del laicado.

Por otra parte, si partimos de la dirección doctrinal que ha visto en el Derecho público el Derecho de la situación y en el privado el de la relación<sup>14</sup>, habrá necesariamente que admitir que el hombre no está en la Iglesia simplemente situado, sino también abierto a una serie continua de relaciones, basadas precisamente en el despliegue de la actividad personal.

Este planteamiento es absolutamente imprescindible para tener una visión del ordenamiento canónico, coherente con la teología del Vaticano II; es decir, una visión que lo conciba como Derecho del Pueblo de Dios. La Const. *Lumen gentium* incluso en su estructura sistemática ha querido mostrar que a la consideración de la Jerarquía, verdaderamente fundamental en la Iglesia, debe preceder la de la igualdad de todos los fieles en la común condición de miembros del pueblo de Dios<sup>15</sup>.

11. Vid. un resumen de la doctrina e información bibliográfica en J. CASTAN TOBEÑAS, *Derecho Civil español común y foral*, t. 1, vol. 1, 10.ª ed., (Madrid 1962), págs. 67 ss.

12. D. 1, 1, 1, 2 (Ulpiano).

13. Vid. J. L. LACRUZ BERDEJO, *Lecciones de Derecho inmobiliario registral*, 2.ª ed. (Zaragoza 1957), pág. 19 s.; para un planteamiento de la cuestión basado en la división aristotélica de la justicia, en conmutativa y distributiva, vid. F. DE A. SANCHO REBULLIDA, *La autonomía del Derecho Agrario*, en «Revista de Derecho Agrario», 2 (1965), págs. 161 ss.

14. Así F. DE CASTRO BRAVO, *Derecho Civil de España, parte general*, I, 1.ª ed. (Madrid 1955), págs. 98 ss.

15. Aparte de los textos que ponen claramente de relieve esta doctrina, hay que tener en cuenta que precisamente para subrayarla se trató en dos capítulos distintos de la Constitución *Lumen gentium* del pueblo de Dios (cap. II) y de los laicos (cap. IV).

Por estas razones, en el momento actual, precisamente cuando es preciso marcar el acento sobre la renovación de las estructuras relacionadas con la organización pastoral de la Iglesia, el Derecho canónico de la persona debe ser objeto de especial atención, porque el ordenamiento de la Iglesia no puede contemplar sólo fenómenos estructurales, sino también los derechos y deberes derivados del destino de los hombres a un servicio eclesial libre y responsable. En este sentido, el tema del estatuto jurídico del catecúmeno es un aspecto parcial, pero lleno de interés, de la problemática apuntada.

## II

La revisión del Derecho Canónico a la luz de la Teología conciliar, exige también tomar conciencia de otro problema particularmente sugestivo. La consideración de la Iglesia casi exclusivamente desde el punto de vista de la Jerarquía, ha solido ir acompañada de una visión del ordenamiento fundamentalmente estática. Un ejemplo muy característico de la influencia de esta actitud en el desarrollo de la canonística es que carezcamos de un verdadero Derecho misional. No se me oculta, al hacer esta afirmación, que existen obras de Derecho canónico muy estimables tituladas *Ius missionale* o *Ius missionariorum*<sup>16</sup> y que en las Facultades de Derecho Canónico es frecuente que se desarrollen cursos breves con denominaciones análogas. Sin embargo, este Derecho misional se ha limitado en la mayoría de los casos a comentar los cánones del Codex, en la línea de sus habituales exégetas, sin más matización que prestar una atención preferente a la organización de la Jerarquía en tierras de misiones y tener en cuenta, con especial cuidado, el estilo y la praxis de la Congregación de *Propaganda Fide*. En cambio, apenas si se ha reflexionado sobre la conexión del Derecho canónico con el tema misionero en toda su amplitud, sea en territorios de misiones— sin duda llamados a pasar a un segundo plano como estructuras distintas de la organización ordinaria de la actividad pastoral, por la escasa simpatía que provocan en este momento de triunfo del anticolonialismo—, sea en cualquier lugar donde la Iglesia actúa. Desde el punto de vista del Derecho de la persona, el ordenamiento canónico se ha visto casi exclusivamente en función de los fieles; y la canonística se ha olvidado de que la relación de la Iglesia con los que aún no pertenecen a ella también necesita de una doctrina jurídica<sup>17</sup>.

Vid. sobre esta cuestión: U. BETTI, *Crónica de la Constitución*, en «La Iglesia del Vaticano II», vol. 1 (Barcelona 1966), págs. 145 ss.

16. Entre ellas destaca el *Ius missionariorum* de G. VROMANT y L. BONGAERTS. En la primera parte del vol. I de esta obra (*Introductio et normae generales*, 2.<sup>a</sup> ed., Bruges-París 1959), puede encontrarse una exposición sobre el concepto y planteamiento del Derecho misional.

17. Vid. sobre esta cuestión: P. LOMBARDÍA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, en «Temis», n.º 7, (1960), págs. 187-203; *Infieles*, voz de «Nueva Enciclopedia Jurídica», vol. 12, págs. 516 ss. y la bibliografía allí citada.

A una conclusión parecida se llega si fijamos la atención en la manifestación más personalista de la doctrina canónica moderna; a saber: la insistencia en poner de relieve que el fin de la Iglesia es la *salus animarum*, cuya significación para la Teoría general del ordenamiento canónico ha sido objeto de estudio y discusión por parte de destacados especialistas<sup>18</sup>. Sin volver ahora sobre una cuestión que cuenta con una bibliografía amplia y valiosa, baste recordar que, al menos implícitamente, se ha considerado en una perspectiva limitada a un factor activo (la Jerarquía) y otro pasivo (los fieles). Prueba de ello es que el tema se ha estudiado en función de la norma canónica, cuyo autor es el legislador eclesiástico y el obligado a observarla el bautizado (c. 12). Desde este planteamiento la mayoría de los estudiosos de la Teoría general del ordenamiento canónico se han limitado a preguntarse si el fin de todas las normas de la Iglesia es la *salus animarum* o si puede haber algunas que se expliquen por finalidades indiferentes en relación con este fin<sup>19</sup>. Sólo puede considerarse una excepción, con respecto a este planteamiento, la concepción del ordenamiento canónico propuesta por Hervada que, sin limitarse a ver en él una estructura constituida por un sistema de normas, se ha planteado el tema de las relaciones entre estructura jurídica y realidad social y ha incorporado el concepto de relación jurídica al tratamiento de la Teoría general del Derecho de la Iglesia<sup>20</sup>.

En los momentos actuales, teniendo en cuenta las perspectivas que el Concilio abre al Derecho Canónico, nos encontramos en primer lugar con que la visión del fin de la Iglesia nos aparece más dilatada y rica. La *Const. Lumen gentium*, al referirse al Pueblo de Dios afirma: «Habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur...» Y casi inmediatamente añade: «Itaque populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genero humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis»<sup>21</sup>. Por

18. Vid. el estado de la cuestión y el más reciente estudio del problema en F. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico, I Aspectos centrales de la construcción del concepto* (Pamplona 1966), págs. 159 ss.

19. Desde este punto de vista es especialmente significativa la posición de P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico, I Introduzione sistematica al diritto della Chiesa* (Milano 1956), págs. 163 ss.

20. Para el tema de las relaciones entre realidad social y estructura jurídica en el ordenamiento canónico, vid., del citado autor: *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960), págs. 39 ss. Para un planteamiento general del tema de la relación jurídica en el ordenamiento canónico, vid.: *Sugerencias acerca de los componentes del Derecho*, en «Ivs Canonicvm», 6 (1966), págs. 53 ss.; *El ordenamiento canónico I*, cit., págs. 101 ss. Hervada ha estudiado algunos temas canónicos sobre la base del concepto de relación jurídica; desde este punto de vista vid.: *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «Ivs Canonicvm» 1 (1961), págs. 135 ss.; *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, ibid., 2 (1962), págs. 425 ss.

21. N. 9.

su parte, en el Decrt. *Ad gentes* se afirma: «*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est...*»<sup>22</sup>; y en otro lugar añade: «*Sic patet activitatem missionalem intime ex ipsa natura Ecclesiae profluere, cuius fidem salvificam propagat, cuius catholicam unitatem dilatando perficit, cuius apostolicitate sustentatur, cuius collegialem Hierarchiae affectum exercet, cuius sanctitatem testificatur, diffundit ac promovet*»<sup>23</sup>. Es bien cierto que todo esto no constituye ninguna novedad, ya que la dimensión misional de la Iglesia ha sido puesta de relieve por la doctrina teológica de todos los tiempos; es más, pasando a considerar la cuestión en el plano de la Teoría general del Derecho Canónico, puede afirmarse, sin lugar a dudas, que en la expresión *salus animarum*, está objetivamente incluida la solicitud misional de la Iglesia hacia las almas de los que aún no pertenecen a ella. Sin embargo, la explicitación vigorosa y concreta de este aspecto de la vida de la Iglesia, que radicalmente no puede considerarse nuevo, contribuye a un esclarecimiento de la doctrina canónica, de acuerdo con los propósitos del Concilio: «...in iure canonico exponendo... respiciatur ad *Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam De Ecclesia* ab hac S. Synodo promulgatam»<sup>24</sup>.

Una reflexión de otro orden, pero íntimamente relacionada también con las consecuencias jurídicas del fin de la Iglesia, puede ser clarificadora al respecto. Se lee en el Decrt. *Apostolicam actuositatem*: «...*Ecclesiae missio non solum est nuntium Christi et gratiam eius hominibus afferendi, sed et spiritu evangelico rerum temporalium ordinem perfundendi et perficiendi*»<sup>25</sup>. Esta referencia a lo temporal, en relación con el fin de la Iglesia, no constituye una radical novedad: baste recordar para comprobarlo la clásica doctrina de la competencia de la Iglesia *in temporalibus, ratione peccati*<sup>26</sup>; sin embargo, cuando en el campo de la Teoría general del ordenamiento canónico se parte del dato de que el fin de la Iglesia es la *salus animarum*, aunque objetivamente no quede excluida la proyección *in temporalibus*, se está haciendo referencia precisamente a la actividad de la Iglesia más estrictamente espiritual, hasta el extremo de que la *salus* como expresión del fin de la Iglesia se utiliza como punto de partida para el estudio del ámbito del ordenamiento, contraponiéndola a la competencia sobre lo temporal de la organización política de la sociedad civil. En este aspecto —del que me he ocupado en otros estudios<sup>27</sup>— la doctrina conciliar ha sido particularmente clarificadora, ya que ha ofrecido simultáneamente a la consideración de los fieles la inclusión en el fin de la Iglesia de la tarea de impregnar y perfeccionar lo temporal con

22. N. 2.

23. N. 6.

24. Decrt. *Optatam totius*, n. 16.

25. N. 5.

26. Vid. sobre esta cuestión: P. BELLINI, *L'obbligazione da promessa con oggetto temporale nel sistema canonistico classico con particolare riferimento ai secoli XII e XIII* (Milano 1964).

27. Op. cit., en la nota 7.

el espíritu evangélico y la afirmación de que esto es tarea específica de los laicos, los cuales gozan en relación con la jerarquía de un derecho a que les sea respetada su justa libertad en lo temporal. Estas reflexiones creo que contribuyen a aclarar que el tema de la tensión entre lo espiritual y lo temporal no puede ser resuelto exclusivamente en función del problema de las relaciones entre ordenamientos; sino que la profundización en el misterio de la Iglesia exige tomar conciencia también del dato de la dignidad de la persona humana, con lo que la aclaración de un problema, hasta ahora eminentemente publicístico, requiere el concurso del Derecho de la persona.

Algo parecido ocurre en el campo de la temática misional. No basta tener en cuenta la unidad del fin de la *salus animarum*; sino que es también necesario observar los matices de sus diversas facetas. Esto ha sido puesto claramente de relieve en un texto del Vaticano II: «Ita differt activitas missionalis inter gentes tam ab activitate pastoralis erga fideles excercenda, quam ab inceptis suscipiendis ad unitatem christianorum redintegrandam»<sup>28</sup>.

Si tomamos conciencia de este dato en relación con la Teoría general del Derecho canónico, ello obliga en primer término a afirmar, como señalé en otra ocasión<sup>29</sup>, no sólo que la dinamicidad es una característica del ordenamiento de la Iglesia, sino que esta peculiaridad del Derecho Canónico condiciona la teoría de los sujetos del ordenamiento. En la Const. *Lumen gentium*, en la que tan vigoroso papel juega la dinamicidad de la Iglesia, veo alentada esta postura. En efecto, el más importante documento del Vaticano II, que —como ya hemos recordado— se refiere explícitamente a la dilatación del Reino, como fin del Pueblo de Dios, traza también las bases del planteamiento de la cuestión en el campo del Derecho de la persona: «Ad hanc igitur catholicam Populi Dei unitatem, quae pacem universalem praesignat et promovet, omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati»<sup>30</sup>.

¿Qué relevancia jurídica tiene esta afirmación del Vaticano II en relación con la teoría de los sujetos del ordenamiento canónico? Como es obvio, la Const. *Lumen gentium*, que se mueve en un terreno teológico, no da una respuesta a esta pregunta; esto es tarea que corresponde al canonista. He aquí una cuestión jurídico canónica, que según el consejo del Decrt. *Optatam totius*, hay que estudiar teniendo en cuenta el misterio de la Iglesia a la luz de la Const. *Lumen gentium*.

La doctrina canónica —no minoritaria por cierto— que excluye a los no bautizados de la consideración de sujetos del ordenamiento de la Iglesia, se

28. Decrt. *Ad gentes*, n. 6.

29. *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, en «Temis», n.º 5 (1959), pág. 81. Vid. también: HERVADA, *El ordenamiento...* I, cit., págs. 266 ss.

30. N. 13.

ha visto movida por una interpretación a mi juicio poco correcta del c. 87, basada en una excesiva separación del Derecho natural y el Derecho divino positivo en relación con la teoría de los sujetos, que le ha llevado a prescindir del dato de la dignidad de la persona humana en lo que afecta a la técnica del Derecho de la Iglesia (no por supuesto, en relación con la doctrina de la Iglesia sobre el orden político temporal) y por una razón hierarcológica: se ha considerado incomprensible que una persona no sea súbdito de la Jerarquía de la Iglesia y en cambio sea sujeto de relaciones jurídicas en el ámbito de un ordenamiento cuyas normas adquieren su eficacia vinculante en virtud del poder social de la Jerarquía.

No es del caso volver de nuevo detalladamente sobre una cuestión, de la que me he ocupado en otros escritos, en los que he defendido que todo hombre es sujeto del ordenamiento de la Iglesia<sup>31</sup>. Baste simplemente apuntar algunas reflexiones sobre el tema desde una perspectiva conciliar.

Para profundizar en el ámbito del ordenamiento canónico es necesario tener en cuenta que la Iglesia es esencialmente dinámica: «Ecclesia, ad quam in Christo Iesu vocamur omnes et in qua per gratiam Dei sanctitatem acquirimus, nonnisi in gloria caelesti consummabitur, quando adveniet tempus restitutionis omnium... atque cum genere humano universus quoque mundus, qui intime cum homine coniungitur et per eum ad finem suum accedit, perfecte in Christo instaurabitur...»<sup>32</sup>. Esta dimensión temporal de la dinamicidad, que nos muestra a la Iglesia peregrinando en el decurso de la historia, ha de ser completada con otro aspecto del carácter dinámico: la tensión hacia todos los hombres. Por ello, el Concilio Vaticano II añade: «Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum...; resurgens ex mortuis... Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; sedens ad dexteram Patris continuo operatur in mundo ut homines ad Ecclesiam perducatur arctiusque per eam Sibi coniungat ac proprio Corpore et Sanguine illos nutriendo gloriosae vitae suae faciat esse participes»<sup>33</sup>. Vemos pues que existe una íntima conexión entre la doctrina de la Iglesia como sacramento universal de salvación y el problema de la atracción de los hombres a la Iglesia por la acción del Espíritu Santo, en función de la cual se explica toda la actividad misional de la Iglesia. En efecto, según Semmelroth, a la Iglesia como sacramento es aplicable la definición tridentina de los sacramentos particulares; también ella es forma visible de la gracia invisible<sup>34</sup>. En este sentido la Iglesia es forma visible en cuanto que es una sociedad jurídicamente organizada. Por tanto, los fenómenos jurídicos tienen en la Iglesia la misma extensión que los

31. Op. cit., en la nota 17.

32. Const. *Lumen gentium*, n. 48.

33. Ibid.

34. *Die Kirche als «sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»*, en «Schol» 28 (1953), págs. 23-39.



efectos en el orden de la gracia de los que constituye la forma visible. En consecuencia, la acción de la Iglesia encaminada a incorporar en su seno a todos los hombres no es más que una manifestación de lo que como comunidad encarnada en el mundo es de manera radical: la institucionalización de la obra redentora de Cristo. En este sentido son verdaderamente luminosas estas palabras del Decret. *Ad gentes*: «Missio ergo Ecclesiae adimpletur operatione qua, mandato Christi oboediens et Spiritu Sancti gratia caritateque mota, omnibus hominibus vel gentibus pleno actu praesens fit, ut eos, exemplo vitae et praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae mediis ad fidem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi»<sup>35</sup>.

Esta perspectiva es un síntoma más de lo que se presenta a los canonistas como la nueva frontera de su quehacer científico: pasar de una consideración del ordenamiento canónico exclusivamente hierarcológica y estática a un planteamiento vital, que sea sensible a todas las manifestaciones jurídicas de la actividad de los hombres —de todos y de cada hombre— en relación con lo sobrenatural y a todas las expresiones de la dinamicidad de la Iglesia. El Derecho canónico, desde un punto de vista objetivo, es el conjunto de normas divinas y humanas que regulan las relaciones sociales de la vida eclesial, comprendida en toda su riqueza. Separar, por una parte, una consideración estática de la Iglesia y, por otra, una actividad eclesial concebida al margen del Derecho equivaldría a incurrir de nuevo en un error denunciado por Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis*: contraponer una Iglesia jurídica a otra Iglesia carismática o de la caridad<sup>36</sup>. Por el contrario, es necesario persuadirse de que todo fenómeno eclesial con dimensión social está regulado por la voluntad fundacional de Cristo —Ley divina— y es susceptible de estarlo por normas canónicas, dictadas por la Jerarquía eclesiástica o surgidas de la costumbre canónica (jerárquicamente enraizada) que desarrollen por determinación o conclusión la ley divina. Es bien cierto que existe el riesgo de que las normas humanas ahoguen los impulsos vitales, de aquí la necesidad de que las normas canónicas sean flexibles y que la interpretación tenga sentido corrector. También es posible que el Derecho positivo humano presente lagunas. En cambio, el Derecho divino (la voluntad fundacional de Cristo) nunca es lacunoso ni rígido, porque en él radica la síntesis de lo jurídico y lo vital, puesto que Cristo, autor de la gracia, quiso a la Iglesia jurídicamente organizada, como signo sensible y forma visible de la eficacia vital de la Redención.

Considerando así la cuestión, las relaciones de los hombres, que aún no han recibido el bautismo, en orden a su incorporación a la Iglesia, tienen una

35. N. 5.

36. A. A. S. 35 (1943), págs. 224 ss.; Vid. también el discurso de Paulo VI «ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo» de 20-XI-65 (A. A. S. 57, 1965, págs. 985 ss.).

evidente significación canónica. De aquí también que todo hombre sea sujeto del ordenamiento de la Iglesia, sin que sea obstáculo el que antes de la recepción del primero de los sacramentos no pueda ser considerado súbdito de la Iglesia, en el sentido de que esté obligado, independientemente del concurso de su voluntad, a obedecer los mandatos eclesiásticos «sicut coactum cogenti»<sup>37</sup>. Hecho este que en manera alguna es una anomalía en el mundo del Derecho, como felizmente señaló Gismondi cuando para explicar la posición del no bautizado en el ordenamiento de la Iglesia, recurrió a compararla con la del extranjero en los ordenamientos seculares<sup>38</sup>.

Que la condición de sujeto del ordenamiento canónico es algo previo a la recepción del bautismo, no sólo puede deducirse de la doctrina del Vaticano II, sino que ha sido afirmado explícitamente en uno de los documentos conciliares. Si esto no fuera así, difícilmente tendrían sentido estas palabras del Decret. *Ad gentes* que han de servir de punto de arranque a las reflexiones «de lege ferenda» que se desarrollan a continuación: «Status tandem iuridicus catechumenorum in novo Codice clare ponatur. Iam enim cum Ecclesia coniuncti sunt, iam de domo sunt Christi et non raro iam vitam agunt fidei, spei et caritatis»<sup>39</sup>.

Este texto conciliar nos aparece como un criterio para la revisión del Código de Derecho Canónico, actualmente en curso, que lleva implícita la afirmación de que a la Iglesia compete dictar normas jurídicas sobre el catecumenado. Pero el Concilio va más allá: pide que se concrete el «status iuridicus» de los catecúmenos, con su contenido de derechos, deberes, legitimaciones y capacidades. Tratemos de considerar qué significado tiene este «status» jurídico y cuáles son sus posibilidades de concreción normativa. El tema tiene extraordinario interés, ya que en él convergen las dos cuestiones doctrinales a que nos acabamos de referir: estamos ante un tema del Derecho canónico de la persona, íntimamente relacionado con el carácter dinámico del ordenamiento de la Iglesia. Lo examinaremos brevemente, ocupándonos de la noción de catecúmeno en los documentos conciliares y del contenido de su estatuto jurídico.

### III

El Concilio Vaticano II hace referencia a los catecúmenos y al catecumenado en tres documentos: La Const. *Lumen gentium*<sup>40</sup>, la Const. *Sacro-*

37. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a 5, c. Sobre esta cuestión vid.: LOMBARDIA, *Infieles*, cit., págs. 534 s.

38. *Gli acattolici nel diritto della Chiesa*, en «Ephemerides Iuris Canonici», 2 (1946), págs. 245 s.

39. N. 14.

40. N. 14.

*santum Concilium* <sup>41</sup> y el Decret. *Ad gentes* <sup>42</sup>. En estos textos se advierte una clara intención de vuelta a las fuentes, en lo que se refiere al reconocimiento del lugar que a los catecúmenos corresponde en la Iglesia, y se delinean las bases de su estatuto jurídico en el ordenamiento canónico.

La noción de catecúmeno encuentra en los citados documentos conciliares una serie de rasgos que parece oportuno subrayar:

- Los catecúmenos se incorporan a la Iglesia por una explícita manifestación de voluntad.
- Quedan vinculados a la Iglesia y con frecuencia ya viven una vida de fe, esperanza y caridad.
- Deben ser admitidos al catecumenado mediante ceremonias religiosas.
- Tienen un estatuto jurídico peculiar, que debe ser concretado en el nuevo Código de Derecho Canónico.
- Durante el catecumenado deben iniciarse en la vida cristiana, participar en la liturgia y cooperar en el apostolado.

A la vista de estos datos parece necesario concluir que el catecúmeno es un sujeto del ordenamiento canónico, incorporado a la Iglesia, a la que queda vinculado mediante una manifestación de voluntad, de la cual se deriva un estatuto jurídico peculiar.

Tres son los problemas jurídicos fundamentales que esta noción plantea:

- 1) Adquisición del estatuto jurídico de catecúmeno.
- 2) Naturaleza jurídica de su vinculación a la Iglesia.
- 3) Principios fundamentales que rigen su peculiar estatuto.

Estudiémoslos separadamente:

1) Los textos conciliares nos dan dos elementos de criterio en orden a la adquisición de la condición jurídica de catecúmeno. Por una parte la Const. *Lumen gentium* dice que los catecúmenos «*Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporentur expetunt, hoc ipso voto cum ea coniunguntur; quos iam ut suos dilectione curaue complectitur Mater Ecclesia*» <sup>43</sup>. Por otra, el Decret. *Ad gentes* establece que aquellos que han recibido de Dios, por medio de la Iglesia, la fe en Cristo «*liturgicis caeremoniis admittantur ad catechumenatum*» <sup>44</sup>. Encontramos aquí dos modos de

41. Nn. 64 y 65.

42. N. 14.

43. N. 14.

44. N. 14.

incorporación: «*explicita voluntate*» y «*liturgicis caeremoniis*», y también dos alusiones a los efectos de los actos de incorporación: «*hoc ipso voto, cum ea* (con la Iglesia) *coniunguntur*» y «*admittantur ad catechumanatum*». ¿Cómo juegan este conjunto de elementos en orden al planteamiento jurídico del estatuto del catecúmeno? ¿se adquiere «*explicita voluntate*» o «*liturgicis caeremoniis*»? ¿es lo mismo quedar unido con la Iglesia en virtud del deseo que ser admitido en el catecumenado?

Parece que la interpretación más fiel de los textos debe llevar a concluir que la condición de catecúmeno se adquiere por la manifestación de la voluntad de incorporarse a la Iglesia. Los efectos teológicos del deseo adquieren una dimensión comunitaria y social mediante la manifestación de la voluntad de incorporación «*in facie Ecclesiae*» y, por tanto, de esta manifestación han de nacer las consecuencias jurídicas del peculiar estatuto. Por ello el primer punto que la legislación futura debe establecer es una regulación de esta manifestación de voluntad que, sin llevar a excesivos formalismos, sea sin embargo lo suficientemente clara para que pueda juzgarse con un mínimo de certeza de la titularidad de los derechos y deberes que de ella se derivan. Es, en efecto, imprescindible distinguir el diálogo en el que el aspirante a catecúmeno exponga los anhelos espirituales propios de su situación de la manifestación formal de su voluntad de incorporación, la cual debe hacerse a una autoridad eclesiástica, en cuanto representante de la comunidad, la cual, como veremos, adquiere unos especiales deberes con el catecúmeno, como consecuencia de la incorporación. De todo esto se desprende: a) que es muy oportuno que el acto formal de incorporación exprese de manera patente su sentido religioso y comunitario; b) que en él participen tanto el aspirante, a quien compete la declaración, como la comunidad, representada por un grupo de fieles presididos por un ministro sagrado. En este sentido nada más adecuado que una ceremonia litúrgica, de cuya celebración debe hacerse una anotación en los libros parroquiales. Según este planteamiento la condición de catecúmeno se adquiriría por una declaración de voluntad, normalmente llevada a cabo en una ceremonia litúrgica; de este modo el aspecto ceremonial, al mismo tiempo que expresaría el sentido religioso del acto, tendría jurídicamente unas claras consecuencias: dar publicidad «*in facie Ecclesiae*» a la asunción por el candidato de la condición de catecúmeno y a la expresión por parte de la autoridad eclesiástica de la recepción del aspirante a cristiano a sus cuidados espirituales, con las consiguientes responsabilidades de los ministros sagrados y de los fieles.

Tras estas matizaciones podemos enfrentarnos con otro de los interrogantes que formulamos más arriba ¿es lo mismo quedar unido con la Iglesia en virtud del deseo que ser admitido en el catecumenado?

Como es bien sabido, el término catecumenado tiene en la tradición eclesiástica dos acepciones: una de matiz preferentemente personal, otra de significación comunitaria. Según la primera de ellas se entendería por catecumenado un período de tiempo, en el que el aspirante al bautismo recibiría

la formación oportuna y se ejercitaría en la práctica de las virtudes cristianas y en la participación en el culto adecuada a su situación eclesial. En este sentido, ser admitido en el catecumenado equivaldría a adquirir personalmente la condición de catecúmeno, independientemente del hecho de que en la misma comunidad cristiana haya o no otras personas en preparación para el bautismo. Sin embargo, en otras ocasiones se da al término catecumenado una significación de carácter colectivo, haciéndose referencia al grupo de catecúmenos de una determinada comunidad y a las manifestaciones de carácter institucional que su formación, participación en el culto, disciplina e incluso atención caritativa plantea. Es importante aclarar este punto, porque el prejuicio de que el término catecumenado sólo hace referencia al segundo de los aspectos señalados ha podido contribuir al olvido de la institución en los países tradicionalmente cristianos, en los que lo más frecuente es bautizar a la mayor parte de los niños, y a considerarle una práctica propia de tierras de misiones. No podemos perder de vista que en el *Codex Iuris Canonici* la única alusión a la obligatoriedad del catecumenado es el c. 752 § 1, en el que se establece que el adulto «nisi sciens et volens probeque instructus, ne baptizetur»; en este precepto se establece que el adulto aspirante al bautismo debe adquirir la adecuada preparación, pero no se utiliza al respecto ni el término catecúmeno para aludir al aspirante, ni se habla de catecumenado para hacer referencia al período de preparación. En cuanto a la voluntad de recibir el bautismo, el c. 745 § 2 n. 2 alude tanto a una petición del interesado como a la decisión eclesiástica sobre si debe ser admitido<sup>45</sup>, pero no se hace para nada referencia ni al período que debe transcurrir entre ambos actos, ni a su denominación ni régimen. En cambio, en los documentos emanados de la Congregación *de Propaganda fide* es frecuentísimo que se aluda al catecumenado, que se entiende como una institución organizada, en la que incluso se considera oportuno que los aspirantes al bautismo lleven vida en común<sup>46</sup>.

45. «Adulto autem censentur, qui rationis usu fruuntur; idque satis est ut suo quisque animi motu baptismum petat et ad illum admitatur».

46. A lo largo de la Edad Moderna la Curia Romana ha dictado constantemente normas sobre la estructura y funcionamiento del catecumenado para aquellos lugares en los que es frecuente el bautismo de adultos y, por tanto, es posible la preparación colectiva de los candidatos.

En un documento de la Congregación *de Propaganda fide* del s. XVIII se establecía al respecto: «Sarà sempre un rimedio assai efficace il non ammettere alle acque del Battesimo gli adulti, se non dopo che saranno stati bene istruiti dei doveri che incombono ad ogni cristiano, e, mediante un lungo catecumenato, avranno dati chiari contrassegni di vera e viva fede, e di quella costanza che debbono avere di confessare la religione cristiana a fronte di qualunque tormento, e del pericolo della vita stessa quando lo richieda il bisogno» (Litt. ad Vic. Ap. Fokien., 13 sept. 1760; GASPARRI-SEREDI, *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 7, pág. 79).

Sobre este principio de la necesidad de la instrucción previa a la recepción del bautismo, había llamado anteriormente la atención Alejandro VII en la Const. *Sacro-santi Apostolatus Officii* de 18 de enero de 1658 (Cfr. *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, Roma 1907, vol. 1, pág. 40, núm. XIV).

Por lo que se refiere a la duración y régimen del catecumenado la Santa Sede ha-

El Concilio Vaticano II, al aludir a un «status iuridicus catechumenorum», vincula el tema a una consideración preferentemente personal. Todo aspirante al bautismo es, una vez hecha explícita declaración de voluntad, catecúmeno; por tanto, independientemente de que en el ambiente en donde viva haya o no otras personas en su misma situación, debe darse al aspirante al bautismo su genuina significación, tanto en el orden de la iniciación a la vida cristiana, como en el cultural. En este sentido, cualquier situación de preparación al bautismo debe considerarse catecumenado, con todas sus consecuencias litúrgicas y jurídicas, aunque en una determinada comunidad cristiana haya en un cierto momento un único candidato. No cabe duda de que el catecumenado, como toda manifestación eclesial, tiene un sentido comunitario, pero éste se deriva de la inserción del catecúmeno en la comunidad, no del hecho de la pluralidad de catecúmenos.

bía seguido el criterio de dejar amplio margen a la iniciativa de los Ordinarios de los lugares de misiones.

Por ejemplo, se plantearon a la Congregación del Santo Oficio las siguientes dudas:

«1. An (Vic. Ap.) debeat desistere ab usu et institutione quatuor graduum catechumenatus qui recensentur a Cardd. Bellarmino et Bona antiquitus in primitiva Ecclesia usitati, antequam adultos baptizet.

2. Quatenus negative, num exorcismi et caeremoniae praescriptae in Baptismo adultorum in fine quando baptizandus est catechumenus debeant repeti, vel sufficiat eas semel et divisim administrare sine alia repetitione».

La Congregación, prescindiendo del aspecto erudito de la consulta, se limita a responder:

«Sanctitas Sua decrevit quod praevia necessaria sufficienti instructione catechumenorum pro tempore necessario et opportuno iuxta qualitatem et capacitatem personarum, omnes caeremoniae et exorcismi iuxta ordinem praescriptum a Rituali Romano servantur» (GASPARRI-SEREDI, *Fontes*, cit., vol. 4, pág. 62).

Este mismo criterio se sigue en algunos documentos de la Congregación *de propaganda fide* del siglo XIX: «Tempus ac curriculum catechumenatus determinare pro singulis casibus prudentiae ac pietati Vicarii Ap. pro tempore debet committi» (20 de febrero de 1801, Conc. P. pro Sin., Chansi et Chensi, *Collectanea*, cit. vol. 1, núm. 652, pág. 397).

Después del Código se ha conservado este criterio de dejar los detalles a la prudencia de los ordinarios de misiones; sin embargo, entre los puntos a exponer en la relación quinquenal se especificaba lo siguiente: «Quanto tempore instructio catechumenorum duret, an sit sufficiens. An post baptismum neophytorum, instructio et educatio christiana perduret aliquibus mensibus» (Epistola S. C. de Propaganda Fide ad Episcopos, Vicarios, Praefectosque Apostolicos ac Missionum Superiores; A. A. S. 14, 1922, págs. 287 ss. El texto cit. n. 49 c.).

Pese a esta elasticidad en el régimen, en tierras de misiones el catecumenado nos aparece como una institución en la que los aspirantes al bautismo están sujetos por la praxis a un régimen disciplinar. Es frecuente que incluso lleven vida en común en centros creados para este fin. Por una Instrucción de la Congregación *de propaganda fide* de 8 de septiembre de 1869 sabemos que en algunos vicariatos apostólicos de la India existían centros de este tipo y la Congregación aconsejaba que se fundaran en los vicariatos en que aún no existían, dando algunas normas prácticas con el fin de evitar los inconvenientes que podían derivarse del régimen de internado (*Collectanea*, cit. vol. 2, págs. 26 y 40). La mente de la Congregación no parece haberse modificado después del Código, ya que en 1922 continuaba exigiendo a los ordinarios de misiones que dieran cuenta en la relación quinquenal de la marcha de los «hospitia pro catechumenis» (Epistola cit. 49 a).



El Decret. *Ad gentes*, nos dice que todo el que ha recibido la fe en Cristo debe ser admitido al catecumenado, es decir, al estadio de preparación, por medio de ceremonias religiosas. El catecumenado, según el citado documento conciliar, «non est mera dogmatum praeceptorumque expositio, sed totius vitae christianae institutio et tirocinium debite protractum, quibus discipuli cum Christo suo Magistro coniunguntur»<sup>47</sup>. Esto, evidentemente, es aplicable tanto al que se prepara al bautismo como único catecúmeno de una comunidad como al que forma parte de un grupo más o menos amplio de aspirantes al bautismo.

En este sentido, la restauración litúrgica y jurídica del espíritu del catecumenado primitivo exige tener clara conciencia, tanto del aspecto comunitario como del personal; equilibrio éste verdaderamente fundamental para la comprensión de todos los aspectos del Derecho Canónico.

2) Entendida la manifestación de voluntad de recibir el bautismo como un acto jurídico que confiere una vinculación a la Iglesia, ¿cuál es la naturaleza jurídica de esta vinculación?

La Const. *Lumen gentium* se limita a decir que la incorporación se produce «ipso voto» y que tiene una manifestación bilateral: la voluntad de incorporarse del catecúmeno y la recepción «ut suos dilectione cura» por parte de la Iglesia<sup>48</sup>. El Decret. *Ad gentes*, por su parte, afirma esta vinculación, ya que después de haber expresado el mandato de que se exponga con claridad en el nuevo Código el «status iuridicus catechumenorum», nos dice: «Iam enim cum Ecclesia coniuncti sunt, iam de domo sunt Christi et non raro iam vitam agunt fidei, spei et caritatis»<sup>49</sup>.

Esta doctrina no constituye ninguna novedad. El Concilio cita expresamente a San Agustín<sup>50</sup>, con lo cual muestra que tiene a la vista el sentido de la institución en los primeros siglos. No parece que pueda dudarse que en la primitiva Iglesia se consideraba que los catecúmenos formaban parte de la comunidad cristiana. En unos textos tan venerables como los del Concilio de Elvira se advierte claramente que se les comprendía bajo la denominación de «christiani», utilizándose en cambio, las expresiones «fidelis» y «catechumenus», para distinguir de entre los cristianos a los que ya habían recibido el bautismo de los que aún se encontraban en la iniciación. En el c. 39 de este Concilio leemos: «Gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manus imponi; si fuerint eorum ex vita honesta, placuit, eis manum imponi, et fieri christianos»<sup>51</sup>. Vemos pues que la condición de cristiano se adquie-

47. N. 14.

48. N. 14.

49. N. 14.

50. Nota 23 del cap. II del Decret. *Ad gentes*.

51. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis 1759 ss. vol. 2, c. 12.

re, antes del bautismo, mediante la ceremonia litúrgica de imposición de las manos. Sin embargo, la condición de cristiano adquiere un peculiar sentido si se trata de un fiel. El mismo Concilio, en el c. 59 nos dice: «Prohibendum ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat, et videat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, per decem annos; acta poenitentia, recipiatur»<sup>52</sup>. Bareille ha señalado la frecuencia con que esta nomenclatura aparece en los escritos de San Agustín<sup>53</sup>.

Es necesario, sin embargo, precisar qué sentido tiene la expresión «iam enim cum Ecclesia coniuncti sunt», utilizada por el Decret. *Ad gentes* para referirse a los catecúmenos. Evidentemente, no se trata de una vinculación del mismo tipo que la del bautizado. Como es bien sabido, el que ha recibido el bautismo, y con él la regeneración sobrenatural que produce en el alma del sujeto el primero de los sacramentos, queda sometido al poder de la Iglesia, con respecto de la cual queda constituido en la condición de súbdito. Así lo declaró el Concilio de Trento con estas palabras: «Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae Ecclesiae praeceptis, quae vel scripta, vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint anathema sit»<sup>54</sup>. Este texto plantea con extraordinaria claridad las bases de la cuestión, al precisar que el bautizado está obligado a observar los mandatos de la Iglesia aunque no se quiera someter a ellos de manera espontánea. Hay, por tanto, en la relación jurídica del bautizado con la Iglesia un elemento objetivo permanente, como consecuencia de ser indeleble el carácter que imprime el sacramento. No cabe duda, por otra parte, que esta relación comienza precisamente con la recepción del bautismo. También esto fue precisado en el Concilio tridentino con estas palabras: «...constat certe Baptisma ministerium iudicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi fuerit ingresus»<sup>55</sup>.

Para valorar correctamente ambos textos del Concilio de Trento es necesario señalar que el bautismo origina un título de sumisión a la Iglesia, como consecuencia del cual el hombre queda obligado a cumplir las normas canónicas y a acatar las decisiones de la autoridad eclesiástica encaminadas a su aplicación. Ello, sin embargo, no implica que las normas canónicas no puedan ser nunca aplicadas a un no bautizado o que los actos de aplicación del Derecho dictados por los órganos de la Iglesia no puedan nunca hacer referencia a quien no ha recibido el bautismo. Es sabido que la ley canónica contempla situaciones jurídicas que afectan a los no bautizados —por ejemplo, a la parte acatólica en los matrimonios contraídos con dispensa del impedi-

52. Ibid. c. 15.

53. En *Catéchuménat*, voz de «Dictionnaire de Théologie catholique», II, 2, c. 1973.

54. Sess. VII, de baptismo, c. 8.

55. Sess. XIV, cap. 2.

mento de disparidad de cultos— y lo mismo puede afirmarse de sentencias o decisiones administrativas. Lo que ocurre es que, en estos supuestos, la potestad de la Iglesia no se explica por una vinculación personal, sino por un título distinto, generalmente el sometimiento voluntario<sup>56</sup>. En el caso del catecúmeno no se trata de un acto o negocio jurídico que conecte al sujeto con el ámbito del ordenamiento canónico a un determinado efecto, sino una voluntad de incorporación a la Iglesia que tiene unos efectos de carácter general. La explícita voluntad de incorporarse a la Iglesia, por parte del candidato al bautismo es una respuesta personal de la ordenación de todo hombre a la unidad católica del pueblo de Dios. La recepción, como suyo, que la Iglesia hace del aspirante es una concreción inmediata de la vocación dinámica y misional que imprimió a toda la actividad eclesial el precepto divino de predicar a todas las gentes.

Esta actualización de la ordenación a la unidad del Pueblo de Dios producida en el acto bilateral constituido por la voluntad de incorporación del candidato y la recepción como catecúmeno por parte de la autoridad eclesiástica, da origen a una relación jurídica que unifica una serie de derechos y deberes que sin él aparecerían como aislados e inconexos: el derecho a recibir el bautismo, el deber de administrarlo al *rite dispositus*, el derecho a ser instruido en las verdades de la fe y el deber de enseñarlas, las posibilidades de participar en la liturgia y de colaborar en los apostolados, etc. En este sentido el catecumenado es un *status iuridicus* —como ha dicho el Concilio—; es decir, un conjunto unitario de derechos y deberes.

3) ¿Cuáles son los principios fundamentales que caracterizan este *status iuridicus*?

En primer lugar hay que poner de relieve que el Concilio ha hecho un uso del término *status* que supone una cierta evolución con respecto a la tradición canónica. Aunque el concepto de *status* en el ordenamiento de la Iglesia dista mucho de ser claro y la doctrina aún no ha dedicado al tema ningún estudio que responda a las exigencias de la técnica jurídica moderna, el término ha sido usado por los canonistas, principalmente para referirse al *status perfectionis* y al *status religiosus*. Con este fin fue acogido por el Codex en el c. 487, siguiendo la noción tradicional que lo concibe como un «*stabilis ... vivendi modus*». Esta característica de estabilidad aparece consignada por Santo Tomás en un lugar de la *Summa theologiae* del que, de una manera más o menos mediata, dependen todos los canonistas que se han ocupado de la cuestión: «Unde et circa homines, ea quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt non constituunt statum ... Sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis: prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod perti-

56. Vid. sobre esta cuestión: P. LOMBARDÍA *Infieles*, cit., págs. 533 ss.

net ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus»<sup>57</sup>. En este denso texto de Santo Tomás están entrelazados una serie de aspectos que es necesario distinguir: a) el estado hace referencia a algo fundamental, no meramente extrínseco; b) tiene para el sujeto un carácter vinculante; d) se deriva de algo que no es fácilmente mudable, sino permanente. Este último aspecto aparece subrayado de manera muy expresiva en el mismo artículo de la *Summa*: «... ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad condicionem personae»<sup>58</sup>.

Evidentemente, el Decret. *Ad gentes*, al hablar de *status iuridicus catechumenorum* ha utilizado esta clásica noción con un sentido eminentemente dinámico, que contrasta con el planteamiento estático que tiene en Santo Tomás y en la doctrina canónica que en él se inspira.

Sobre el primero de los elementos de la noción no es necesario detenerse. No cabe duda que el *status iuridicus catechumenorum* se refiere a algo tan importante y personal como es la incorporación al Pueblo de Dios y la salud espiritual.

Más problemas plantea, en cambio, el segundo de los elementos del *status* a que alude Santo Tomás. ¿En qué sentido la condición jurídica de catecúmeno es vinculante? Evidentemente, el catecúmeno no es súbdito de la Iglesia en el sentido en que lo es el bautizado y, por tanto, el Derecho Canónico no puede imponer al que vacile en su propósito y abandone su actitud de preparación al bautismo y de iniciación cristiana otra sanción que el privarle de su estatuto jurídico. Pero de ello no puede desprenderse la consecuencia de que la condición de catecúmeno no sea vinculante (y, por tanto, no jurídica). El catecúmeno, al incorporarse como tal a la comunidad cristiana, queda vinculado a la Iglesia por un doble título: la universal *obligatio ad Ecclesiam* y su propia manifestación de voluntad.

Los teólogos han venido desarrollando la doctrina de que todo hombre tiene una *obligatio ad Ecclesiam*, correlativa al deber que pesa sobre la Iglesia de evangelizar a todas las gentes<sup>59</sup>. El Concilio Vaticano II ha recogido explícitamente esta doctrina; especialmente significativas son al respecto estas palabras de la Decl. *Dignitatis humanae*: «Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare»<sup>60</sup>. El Concilio precisa también que esta *obligatio coram Deo*, que se concreta a cada hombre en particular a través de los dictados de la propia conciencia, no puede ser exigida por

57. II-IIae, q. 183, a 1 c.

58. Ibid. ad 3.

59. Vid. I. SALAVERRI, en *Sacrae Theologiae Summa* (Patres S. J. in Hispania Professores), vol. I (Matriti 1952), pág. 835.

60. N. 1.

el ordenamiento estatal, siendo ésta una lógica consecuencia del derecho civil de libertad religiosa. Pero ¿cómo se plantea esta cuestión desde el punto de vista del ordenamiento canónico? Precisamente una de las consecuencias de la afirmación del Concilio de Trento, antes recordada, según la cual el bautizado no es súbdito de la Iglesia es la imposibilidad de exigir a nadie jurídicamente esta *obligatio coram Deo*. Aunque la Decl. *Dignitatis humanae* se dirige directa y específicamente al tema de la libertad religiosa en los ordenamientos seculares, sin embargo arroja luz sobre el tema en relación con el ordenamiento de la Iglesia. En efecto, a continuación del texto que acabamos de citar, la declaración conciliar añade: «Pariter vero profitetur Sacra Synodus officia haec hominum conscientiam tangere ac vincire, nec aliter veritatem sesse imponere nisi vi ipsius veritatis quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabitur. Porro, quum libertas religiosa, quam homines in exsequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coërcitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam»<sup>61</sup>. Estas palabras tienen el interés de recalcar —en perfecta coherencia con la tradicional doctrina de la libertad del acto de fe— que la *obligatio* del hombre *ad Ecclesiam* tiene inicialmente, incluso desde el punto de vista del ordenamiento canónico, unas características eminentemente morales y radica exclusivamente en la conciencia personal. El ordenamiento canónico debe inspirarse, por tanto, en su actitud con respecto al no bautizado en el doble principio de tutelarle su derecho a que le llegue el mensaje evangélico y respetarle la inmunidad que le compete de cualquier tipo de coacción en relación con las decisiones religiosas. El Derecho de la Iglesia, que no se limita a una regulación estática de los derechos de los fieles, sino que se abre dinámicamente a todos los hombres, reconociéndoles jurídicamente su dignidad de personas humanas, proclama tanto el derecho a ser evangelizado como la libertad del acto de fe. «Respiciendum igitur est —dice la Decl. *Dignitatis humanae* en un pasaje, en el que no hace referencia al orden civil, sino al eclesiástico— tum ad officia erga Christum Verbum vivificans quod praedicandum est, tum ad humanae personae iura, tum ad mensuram gratiae a Deo per Christum tributam homini, qui ad fidem sponte accipiendam et profitendam invitatur»<sup>62</sup>.

La *obligatio ad Ecclesiam* surge en la conciencia, como consecuencia de la respuesta personal a la invitación a abrazar y profesar la fe espontáneamente de que nos habla el texto conciliar que acabamos de citar. Pero ¿cuándo comienza a surtir efectos jurídicos en el ordenamiento de la Iglesia? Precisamente, en el momento en que el sujeto —*explicita voluntate*, según palabras de la *Lumen gentium* varias veces citadas— manifiesta *in facie Ecclesiae* que es consciente de este deber, lo cual lleva consigo la decisión de iniciarse

61. Ibid.

62. N. 14.

en la vida cristiana con su ineludible dimensión comunitaria y social. Asumir la condición de catecúmeno significa, por tanto, pasar la obligación de conciencia de abrazar la vida cristiana a un orden jurídico. Por ello, el Concilio habla de un «status iuridicus catechumenorum». ¿En qué sentido queda el catecúmeno vinculado a la Iglesia? Los elementos interiores y los jurídico-comunitarios están en ésta, como en todas las manifestaciones del Derecho canónico, íntimamente entrelazados. En la medida en que el catecúmeno participa de la vida cristiana, su participación es regulada por la disciplina eclesial. Más adelante trataremos de concretar las manifestaciones de esta participación y sus consecuencias en relación con los derechos y deberes personales. Por ahora, baste dejar sentado que su fundamento es el título de fidelidad a la palabra dada *in facie Ecclesiae* de corresponder a la llamada divina a la salvación. Declaración que, según las fuentes primitivas, les hace *christiani*, aunque aún no sean *fideles*. Por ello el Vaticano II pide, no sólo a los catequistas y a los sacerdotes, sino a toda la comunidad de los fieles y muy especialmente a los padrinos, que la iniciación cristiana de los catecúmenos se lleve a cabo «ita ut catechumeni inde ab initio sentiant se pertinere ad populum Dei»<sup>63</sup>.

Esta condición jurídico canónica no lleva consigo la nota de la irrevocabilidad; ello se producirá como consecuencia del carácter bautismal. Sin embargo, es una condición verdaderamente jurídica, puesto que lleva consigo los derechos y deberes concretados por las normas canónicas que regulan esta actividad eclesial externa y social. Hay que tener en cuenta que la actividad externa y social de la Iglesia tiene una apertura universal, como signo visible que es de las virtualidades invisibles del sacramento universal de salvación.

Para comprender la condición jurídica del catecúmeno puede resultar de utilidad recurrir a una analogía: el noviciado en el Derecho de religiosos. La condición jurídica del novicio no es asumida de manera irrevocable (como, por otra parte, no lo es la de los religiosos profesos con votos temporales), ni propiamente implica la participación del *status religiosus*; sin embargo, la vida del novicio es regulada por las normas jurídicas que contemplan la vida religiosa y los que adquieren esta condición jurídica tienen unos específicos derechos y deberes. Pues bien, lo que la condición de novicio, eminentemente dinámica, significa en orden a adquirir la de religioso, significa la de catecúmeno en relación con la condición jurídico-canónica de *christi-fidelis*.

Y con ello nos encontramos con el tercero de los rasgos característicos del «status» de que hablaba Santo Tomás: no ser fácilmente mudable, sino permanente. La condición jurídica del catecúmeno es permanente en cuanto supone una parcial y liminar participación en la condición de fiel y esta

63. Decrt. *Ad gentes*, n. 14.



permanencia está ordenada a hacerse definitiva en la recepción del bautismo y a fortalecerse mediante la confirmación; pero como tal condición de catecúmeno, lejos de ser permanente, está llamada a extinguirse, transcurrido el «totius vitae christianae institutio et tirocinium debite protractum»<sup>64</sup>, por el hecho de la recepción del bautismo. La condición jurídica del catecúmeno está caracterizada, lógicamente, por la nota de la dinamicidad.

A la vista de estas características del catecumenado, ¿resulta acertado técnicamente caracterizarlo como un estado jurídico? La terminología tiene el riesgo de inducir a confusiones, dada la tradición canónica del término *status*, cuya significación, por otra parte, no ha sido objeto de una conceptualización jurídica lo suficientemente rigurosa como para que sea acertado utilizarlo con un mínimo de exactitud. Baste decir que ese «status iuridicus catechumenorum» para el que el Concilio pide que «in novo Codice clare ponatur» es una condición jurídica subjetiva, que supone una concreción, con específicos derechos y deberes, de esa personalidad que a todo hombre reconoce el ordenamiento de la Iglesia.

#### IV

Hemos visto hasta ahora que en virtud de la relación jurídica que se establece entre la Iglesia y el catecúmeno, éste adquiere una condición jurídico-canónica con unos específicos derechos y deberes. Veamos ahora, al menos en sus líneas fundamentales, cuáles son estos derechos y deberes que constituyen el contenido del estatuto personal del catecúmeno en el ordenamiento de la Iglesia. Este análisis de las líneas fundamentales se concretará en algunas propuestas *de lege ferenda*, en orden a la regulación normativa que el Concilio pide que se lleve a cabo con motivo de la revisión en curso de la legislación de la Iglesia.

1) La revisión del Derecho Canónico plantea una cuestión técnica de indudable dificultad: el rango y ámbito de aplicación de las normas legales. Es bien sabido que uno de los puntos en los que el Derecho Canónico vigente necesita de una seria revisión es lo relativo a las garantías jurídicas de los derechos de los fieles, problema éste que no afecta sólo a la aplicación del Derecho y que, por tanto, no puede circunscribirse al de la falta de control judicial de las resoluciones administrativas, sino que afecta incluso a la formulación de las normas. En efecto, en el Derecho Canónico vigente no es fácil tener unos criterios claros sobre los requisitos formales para la vigencia de las leyes y sobre cuándo un determinado tipo de norma deroga a otra de rango formalmente superior o inferior; desde este punto de vista el problema

64. Ibid.

de la eficacia derogatoria de las instrucciones de las Congregaciones de la Curia romana puede considerarse verdaderamente significativo.

Cara a la revisión del Codex la urgencia de adoptar unos criterios claros en esta materia se agrava por el hecho del gran impulso que la doctrina conciliar está llamada a dar al Derecho particular, tanto a nivel de Iglesia particular como consecuencia de la vigorización de la función pastoral de los Obispos, cuanto en relación con las normas que dicten las conferencias episcopales para las distintas regiones o naciones.

Así las cosas, al plantearse en la actualidad un problema de derechos y deberes en la Iglesia, la primera cuestión que es necesario afrontar es el del ámbito de las normas que los regulan y el de la autoridad competente para dictarlas. El tema de los catecúmenos no es ajeno a esta cuestión, puesto que la Constitución conciliar «Sacrosantum Concilium» alude al Derecho particular en esta materia.

En efecto, el citado documento conciliar establece: «Instauretur catechumenatus adultorum pluribus gradibus distinctus, de iudicio Ordinarii loci in usum deducendus; quo fiat ut tempus catechumenatus, aptae institutioni destinatum, sacris ritibus, successivis temporibus celebrandis, sanctificari possit»<sup>65</sup>. Este texto atribuye a los Ordinarios de los lugares la facultad de llevar a la práctica el «catechumenatus adultorum pluribus gradibus distinctus» que, según la Constitución conciliar sobre la Liturgia, debe ser instaurado. Podría pensarse que esta facultad de los Ordinarios se limita a decidir sobre la oportunidad de aplicar a una determinada Iglesia particular unos criterios de ámbito general y que, por tanto, no sería necesaria una legislación de alcance particular con peculiares matices en la concepción del catecumenado, sino simplemente un acto (en todo caso de naturaleza normativa) que afectaría a la aplicabilidad de unas normas a una determinada «porción» del Pueblo de Dios. Sin embargo, el problema es más complejo.

En primer lugar la Const. «Sacrosantum Concilium» utiliza la expresión «Ordinarius loci», que tiene indudables inconvenientes. Probablemente se pretendió con ello comprender a los «ordinarios» que no son Obispos residenciales; especialmente, a los Vicarios y Prefectos Apostólicos; pero con ello (aparte de lo inadecuado que resulta no excluir a los Vicarios generales, con lo que se atribuye a éstos una competencia que no es administrativa, sino normativa), los redactores del primer documento del Concilio, al utilizar la terminología del c. 198, rinden un tributo demasiado generoso al sentido típicamente territorialista del Codex y parecen excluir a las Iglesias particulares sin base territorial, que están llamadas a tener tanta importancia como consecuencia de la apertura de criterio a que en este punto han dado paso los documentos del Vaticano II. Estas limitaciones, sin embargo, podrán rectifi-

65. N. 64.

carse sin dificultad cuando se desarrolle el principio enunciado en el n. 64 de la Constitución *Sacrosantum Concilium* en el contexto de la consideración (menos territorialista que la del Codex) que habrá que dar a la Iglesia particular en la futura legislación canónica.

Además, hay que tener en cuenta que la Constitución conciliar sobre la liturgia establece en el número siguiente: «In terris Missionum, praeter ea quae in traditione christiana habentur, illa etiam elementa initiationis admitti liceat, quae apud unumquemque populum in usu esse reperiuntur, quatenus ritui christiano accomodari possunt, ad normam art. 37-40 huius Constitutionis»<sup>66</sup>. Prescindiendo ahora del hecho de que si se interpreta restrictivamente la expresión «tierras de Misiones» se podrían cerrar muchas posibilidades al desarrollo por Derecho particular de una vigorosa concepción del catecumenado en aquellas áreas geográficas en las que puede realizarse una intensa labor de evangelización y, sin embargo, en manera alguna pueden considerarse jurídicamente «tierras de Misiones» (piénsese en algunos países de Europa o de América Latina), es evidente que este texto abre al Derecho particular no sólo la posibilidad de que se lleven o no a la práctica las disposiciones generales, sino también un desarrollo normativo del Derecho común, a efectos de integrar los elementos útiles para la iniciación cristiana basados en las tradiciones y usos de cada pueblo.

Tenemos pues, desde el punto de vista de las relaciones entre Derecho general y Derecho particular sobre el catecumenado, los siguientes elementos de criterio:

a) Una noción básica de catecúmeno en la Const. *Lumen gentium*, que debe tener reflejo en las normas de más amplio ámbito de aplicación y de superior rango entre las que regulen los principios fundamentales del Derecho de la persona en la legislación canónica futura.

b) Un mayor desarrollo de esta noción, en el que se establecen los principales fundamentos del catecumenado, llevado a cabo en el n. 14 del Decret. *Ad gentes*. Pese a que este decreto conciliar se refiere directamente a la actividad misionera de la Iglesia, ello no debe llevar a pensar que su n. 14 afecte sólo a los catecúmenos de las llamadas «tierras de misiones»; por el contrario, tanto el espíritu del Decreto en su conjunto, como el sentido del texto del n. 14 no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que se está pensando en la incorporación de los aspirantes al bautismo a los afanes y a los medios formativos de cualquier comunidad eclesial, independientemente de que en una determinada comunidad sea más o menos frecuente el bautismo de adultos y de cuál sea el régimen jurídico (personal o territorial, de jerarquía ordinaria o misional) de las estructuras de organización de la pastoral en que esté integrado.

c) Unas normas, contenidas en la Const. *Sacrosanctum Concilium*, en las que se establecen algunos criterios sobre el catecumenado (división en fases) y se establecen algunos principios que condicionan las relaciones entre Derecho general y Derecho particular.

A la vista de estos datos es necesario plantearse el problema de cuales son los aspectos del Derecho canónico sobre los catecúmenos que deben ser regulados por el Derecho general y cuáles otros deben ser considerados materia propia del Derecho particular. Además, dentro de los primeros, es necesario distinguir los que están llamados a ser normas aplicables a todo catecúmeno y cuales otros sólo serán aplicables si el «*Ordinarius loci*» decide que se lleven a la práctica a tenor del n. 64 de la Const. *Sacrosanctum Concilium*.

Para resolver este problema parece oportuno recordar ante todo que ser catecúmeno constituye una condición jurídica-canónica subjetiva que tiene un alcance general. Así parece deducirse de los fundamentos doctrinales. En efecto, la Const. *Lumen gentium*, como ya hemos puesto de relieve afirma que son catecúmenos aquellos que «*Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporentur expetunt*» y añade que estos «*hoc ipso voto cum ea (con la Iglesia) coniunguntur*», de tal suerte «*quos iam ut suos dilectione cura que complectitur Mater Ecclesia*»<sup>67</sup>. Las consecuencias de estos principios, que afectan a la Constitución de la Iglesia, tiene un alcance totalmente general. Cuales sean estas consecuencias es algo que debe determinarse con precisión. En primer lugar, que el catecumenado constituye jurídicamente una condición canónica, con unos derechos y deberes a ella inherentes, que tampoco pueden ser sometidos a restricciones por Derecho particular. Así lo ha entendido el Decreto *Ad gentes* cuando prescribe: «*Status... iuridicus catechumenorum in novo Codice clare ponatur*»<sup>68</sup>; en efecto, pese a las dificultades, antes apuntadas, que la terminología plantea, parece evidente que la expresión «*status iuridicus*» hace referencia a una condición canónica basada en unos principios eclesiológicos fundamentales (los formulados en la Const. *Lumen gentium*), que no pueden ser sometidos a las variantes de Derecho particular. Por ello el decreto conciliar afirma que debe ser puesta en claro «*in novo Codice*»; es decir, en el cuerpo legal de carácter general que recoja el Derecho Canónico reformado según el espíritu del Concilio. El hecho de que el Decreto conciliar lo llame «*Codex*» no parece que prejuzgue cuales sean las fórmulas técnicas que deban seguirse en la revisión del Derecho Canónico. Se quiere decir con ello, simplemente, que estas normas han de tener el mismo rango de generalidad que tenía el antiguo Codex (el de 1917), cuya revisión anunció Juan XXIII simultáneamente a la de la celebración del Concilio y la del Sínodo Romano. Obviamente, ello no quiere decir que la condición jurídica del catecúmeno, en lo que tiene de fundamental, sea restringible al Derecho latino en virtud del c. 1 del Codex actual; no se olvide que los re-

67. N. 14.

68. N. 14.

dactores del Decrt. *Ad gentes* parten de la consideración del Codex de 1917 como el cuerpo legal fundamental de la Iglesia, que tiene como paralela una legislación oriental que, aunque introduzca las modificaciones propias de las Iglesias de Oriente, se limita a repetir lo que dice el Código latino en lo que se refiere a los principios fundamentales de la Constitución de la Iglesia.

Sentadas estas conclusiones parece también necesario que tenga efecto de Derecho general la regulación del acto en el que se exprese «in facie Ecclesiae» la voluntad de incorporación, el cual, según proponíamos más arriba, parece que debe consistir en una ceremonia litúrgica. También esto es prescrito con carácter general por el Decret. *Ad gentes* cuando afirma sin restricciones de ninguna clase: «qui fidem in Christum a Deo per Ecclesiam acceperunt, liturgicis caeremoniis admittantur ad catechumenatum»<sup>69</sup>. De aquí parece necesario concluir que el acto en el que se manifieste la voluntad de incorporación del candidato y la de recepción de la autoridad de la Iglesia debe consistir —por exigencia del Derecho general— en una ceremonia litúrgica. En cambio, en qué consista esta ceremonia es cuestión que debe dejarse a la legítima variedad de ritos. También parece oportuno prescribir a plano de Derecho general la inscripción del hecho de que esta ceremonia se ha celebrado, por razones de certeza en una materia como esta que afecta a la condición jurídica de la persona.

Si la condición jurídica de catecúmeno es algo que debe ser atribuido a todos los aspirantes al bautismo que ofrezcan garantías de rectitud de intención, también parece necesario regular —y ello por Derecho general— los derechos y deberes inherentes a ella. Cuales sean estos derechos y deberes es algo que trataremos de apuntar más adelante. Pero es innegable que la Const. *Sacrosanctum Concilium* deja un margen al Derecho particular; por ello parece necesario preguntarse ¿cuál es el campo propio de éste?

En primer lugar, la constitución sobre la liturgia atribuye al «Ordinarius loci» la facultad de decidir si debe llevarse a la práctica en el ámbito de su competencia el «catechumenatus adultorum pluribus gradibus distinctus» ¿que alcance tiene esta atribución de competencia? Evidentemente, no puede referirse —y ello por las razones antes indicadas— a la condición misma de catecúmeno y a los derechos y deberes inherentes a esta condición personal. La interpretación más exacta es que en este texto se considera al catecumenado bajo el prisma de la organización y de la liturgia.

Por lo que se refiere a la organización hay que tener en cuenta que si bien la condición jurídica de catecúmeno es un aspecto del Derecho Canónico de la persona que en todas partes debe ser reconocido, la tarea pastoral de iniciación de los catecúmenos en la vida cristiana tiene innegables exigencias de Derecho particular mediante el cual puede lograrse una eficaz adecuación de la disciplina a las peculiares circunstancias de las diversas comunida-

des. En efecto, dado el espíritu de vuelta a las fuentes que inspiran los criterios conciliares sobre el catecumenado, parece evidente que en aquellas comunidades culturales donde sean numerosos los aspirantes adultos al bautismo, el catecumenado debe traducirse en una labor pastoral-litúrgica de innegable complejidad. La instrucción de los catecúmenos habrá de hacerse muchas veces de manera colectiva, los problemas disciplinares que los aspirantes plantean en sus relaciones recíprocas y con los demás miembros de la comunidad exigirán arbitrar verdaderas normas, la colaboración de los catecúmenos en el apostolado llevará consigo cuestiones de organización. Por otra parte, la iniciación exigirá una verdadera liturgia de los catecúmenos; así, la instrucción en la fe además de a una catequesis puede dar lugar a celebraciones de la palabra adecuadas a ellos, la iniciación en la vida cristiana puede y debe expresarse por oportunos ritos, etc. Evidentemente, nada de esto tendría sentido en una comunidad en la que hubiese un único catecúmeno, pues en este caso lo fundamental sería el diálogo con el sacerdote y con los laicos que lo alentaran en su esfuerzo interior y la paulatina participación, en la medida en que esto es adecuado, en los ritos litúrgicos que se celebrarían igualmente aunque no hubiese ningún catecúmeno en la comunidad.

De aquí que un campo adecuado para el Derecho particular sean los aspectos de organización del catecumenado que sólo tengan sentido en aquellas comunidades en las que se lleve a cabo la iniciación de una manera colectiva. Esta regulación a su vez, podrá hacerse mediante dos soluciones de técnica legislativa distinta: a) normas de ámbito general que tracen las líneas fundamentales de la organización, correspondiendo al Derecho particular decidir sobre su aplicación a cada comunidad a tener del n. 64 de la Const. *Sacrosanctum Concilium*; b) normas de Derecho particular (legales o consuetudinarias) que completen estas líneas fundamentales, integrándolas con «illa etiam elementa initiationis..., quae apud unumquemque populum in usu esse reperiuntur, quatenus ritui christiano accomodari possunt»<sup>70</sup>. Entre las primeras se encuentra la división en varios grados a la que se refiere el n. 64 de la constitución conciliar sobre liturgia, que sin duda quiere actualizar en este punto el espíritu de las fuentes primitivas. En efecto, sabemos que era una práctica general en los primeros siglos<sup>71</sup> dividir la iniciación en dos fases. Los aspirantes, según se encontraran en la primera o en la segunda de estas fases, recibían la denominación de *catecúmenos* o *competentes*. La segunda de estas fases suponía un conocimiento de las fundamentales verdades de la fe, como consecuencia de la instrucción que se les daba en la primera<sup>72</sup>. Esta división en grados aparece también en las obras de escritores

70. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 65.

71. Además del trabajo de Bareille cit. en la nota 53, vid. sobre el catecumenado en los primeros siglos el estudio de CATTANEO, *Il catecumenato nei primi tempi della Chiesa*, incluido en la voz *Catecumenato e catecumeno* de «Enciclopedia Cattolica», vol 3, cc. 1126 ss., y la abundante bibliografía que en él se indica.

72. Vid. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel s. IV* (Roma 1947), págs. 29 ss.



eclesiásticos post-tridentinos y en algunos documentos de la Curia Romana<sup>73</sup>. Ricciullo se hace eco de ella cuando nos dice: «Competentes dicebantur quia iam post doctrinam fidei ad gratiam Christi percipiendam festinabant»<sup>74</sup>. También en las misiones modernas se han distinguido con frecuencia dos fases en la preparación para el bautismo: el precatecumenado y el catecumenado<sup>75</sup>. Desde el punto de vista que aquí nos interesa lo importante es que una división en grados, establecida para tener efectos en determinados territorios, sólo se refiera a la organización del catecumenado, sin introducir elementos de duda en cuanto al momento en que se adquiere la condición jurídica de catecúmeno, que debe tener un régimen universal.

El aspecto litúrgico del catecumenado está íntimamente ligado a la organización. Una iniciación colectiva puede y debe dar lugar a ritos litúrgicos específicamente destinados a los catecúmenos, que encontrarán en ellos el sentido sacro de su acercamiento a la Iglesia. La misma distinción en grados puede tener un sentido litúrgico, como nos sugiere el hecho de que sea precisamente la Const. *Sacrosanctum Concilium* el documento conciliar que se ocupa de ella. Si la iniciación de los catecúmenos es una cuestión pastoral, necesariamente tendrá que tener toda ella un sentido litúrgico. Desde este punto de vista, los dos modos técnicos de manifestarse el Derecho particular a que nos referíamos en materia de organización deben también cumplir un papel en la regulación de la liturgia del catecumenado. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que hay dos aspectos litúrgicos de carácter general.

En primer lugar, el acto en el que se concrete la incorporación del catecúmeno a la comunidad cristiana, con el consiguiente efecto de expresar la adquisición de los derechos y deberes propios de su estatuto jurídico. Esta ceremonia debe tener, en cuanto a su necesidad y sentido, una regulación con alcance en toda la Iglesia, puesto que tiende a significar el sentido eclesial de la condición del catecúmeno y exige en el orden jurídico ese grado de certeza que es aconsejable en toda materia que afecte a la situación de la persona. Esto no impide que en las modalidades concretas de celebración existan las legítimas variedades de rito.

En segundo lugar, hay que observar que en materia litúrgica es preciso distinguir el sentido ritual que pueda darse a los actos colectivos de iniciación de la participación del catecúmeno en determinados ritos de la comunidad cristiana. Una cosa es el sentido litúrgico de la iniciación de un grupo de catecúmenos; otra, la participación del catecúmeno en la liturgia de la comu-

73. Vid supra nota 46.

74. *Tractatus de iure personarum extra gremium Ecclesiae existentium* (Romae 1622), pág. 133.

75. Vid. S. PAVENTI, *Il catecumenato nelle missioni*, en la cit. voz *Catecumenato e catecumeni* de «Enciclopedia cattolica», vol. III, c. 1128.

nidad. El primer aspecto es, lógicamente, cuestión de Derecho particular, porque sólo tiene sentido en aquellas comunidades en las que el bautismo de adultos sea frecuente; el segundo, en cambio (pese a las legítimas variedades de ritos) tiene una dimensión universal, ya que aún en el caso de que en una determinada comunidad haya un único catecúmeno, éste tendrá derecho a participar en aquellas ceremonias de los fieles que resulten adecuadas a su condición; piénsese en el derecho a asistir a parte de la Misa. He aquí un punto en el que las reformas litúrgicas deben armonizar el elemento comunitario con la consideración de la persona, sin confundir el sentido comunitario de la condición de catecúmeno con una visión masiva y poco personal de la preparación al bautismo.

2) Prescindiendo desde ahora de los aspectos de organización, trataremos de señalar cual es el contenido del estatuto jurídico del catecúmeno, que debe ser reconocido por las normas canónicas, independientemente de las circunstancias de los distintos lugares.

a) Es necesario partir de la base de que la condición jurídica de catecúmeno se deriva de sus títulos de pertenencia «ad... catholicam Populi Dei unitatem»<sup>76</sup>; es decir, de una participación, aunque sólo sea incoativa y liminar, en la condición jurídica de fiel. Así lo expresa claramente el Decreto *Ad gentes*, al decirnos del catecumenado que «non est mera dogmatum praeceptorumque expositio, sed totius vitae christianae institutio et tirocinium debite protractum, quibus discipuli cum Christo suo Magistro coniunguntur»<sup>77</sup>. El Derecho Canónico, por tanto, facilitará esta unión con Cristo maestro en la medida en que tutele una participación inicial en la totalidad de la vida cristiana.

b) Sobre la base del principio anteriormente anunciado, el Concilio Vaticano II concreta algunos aspectos fundamentales. En primer lugar «apte initientur mysterio salutis», con lo cual se subraya que la formación debe ser profunda, e íntimamente ligada a la liturgia. De aquí la necesidad de que se les reconozca, además del derecho y el deber a la formación catequética propia del catecumenado, el derecho a una formación intelectual verdaderamente sólida; en este sentido la legislación universitaria eclesiástica debe tutelarles el derecho a cursar en las Universidades erigidas por la Iglesia toda clase de estudios sagrados y profanos y a obtener los grados académicos; asimismo, se les debe abrir las posibilidades más amplias posibles de participar en las tareas docentes, posibilidad que cuando se refiera a disciplinas profanas no debe tener ninguna restricción. Pero junto al aspecto intelectual, es necesario recordar que la iniciación en el misterio de la salvación exige una participación en la

76. Const. *Lumen gentium*, n. 13. Por ello el Decrt. *Ad gentes*, n. 14, recuerda que la iniciación debe llevarse a cabo de modo que «catechumeni inde ab initio sentiant se pertinere ad populum Dei».

77. N. 14.

liturgia; por ello los catecúmenos deben ser admitidos a la celebración de la palabra, a toda clase de actos paralitúrgicos y a la recepción de los sacramentales <sup>78</sup>.

c) Los catecúmenos han de iniciarse también «*exercitio morum evangelicorum*» <sup>79</sup>. Las fuentes primitivas nos muestran de manera clara la seria exigencia con que se pedía a los catecúmenos la observancia de la moral evangélica, sancionándose a los infractores con penas severas. La gracia de la iniciación tenía que merecerse con la buena conducta <sup>80</sup>, de tal suerte que el tiempo fijado para la duración del catecumenado podía prorrogarse si el candidato se hacía acreedor a ello por sus obras. El c. 68 del Concilio de Elvira establecía, por ejemplo, que si una catecúmena hubiese provocado el aborto del fruto de su adulterio, sería privada del bautismo hasta la hora de la muerte <sup>81</sup>. Paralelamente se les pedían actitudes ascéticas verdaderamente exigentes; en este sentido San Agustín <sup>82</sup> y San Cesáreo de Arlés <sup>83</sup> dan testimonio de la obligación de abstenerse de toda relación conyugal y de guardar continencia en el período de inmediata preparación para el bautismo. Aunque no parece del caso restaurar en este punto un sistema de sanciones de rigor iliberitano, podría ser conveniente el establecimiento, a modo de sacramental, de un rito penitencial para los catecúmenos en el que pudieran expresar el arrepentimiento de sus faltas y el restablecimiento de su voluntad de unión con la comunidad cristiana, sin duda debilitada en caso de faltas morales.

d) La conciencia que la primitiva Iglesia tenía de su competencia para regular la conducta cristiana de los catecúmenos se manifiesta en la disposición del Concilio de Elvira que prohibía a las catecúmenas contraer matrimonio con paganos <sup>84</sup>. También en materia matrimonial podría manifestarse el sentido de renovación y vuelta a las fuentes en la concepción del catecumenado. No es éste el momento de plantearse el problema de la dirección que deba imprimirse a la reforma de los impedimentos matrimoniales de mixta religión y disparidad de cultos; sería, sin embargo, oportuno equiparar en esta materia (en la medida en que técnicamente sea posible) a los catecúmenos con los fieles, tanto a efectos de derogación del impedimento para los matrimonios entre fieles y catecúmenos, como para imponer a éstos las mismas prohibiciones que a los fieles, para contraer con parte no católica.

e) La idea clave de que el catecúmeno forma parte de la comunidad cristiana —es «*christianus*» según la terminología primitiva; pertenece al

78. Esto está ya admitido en el Codex (cc. 1149 y 1152).

79. Decret. *Ad gentes*, n. 14.

80. Cfr. BAREILLE, op. cit., c. 1973.

81. MANSI, II, c. 17.

82. *De fide et oper.* VI, 9 (P. L. XL, c. 202).

83. *Sermo CCLXVII* (P. L. XXXIX, c. 2242).

84. Cfr. sobre esta cuestión P. LOMBARDÍA, *Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira*, en «Anuario de Historia del Derecho Español», 24 (1954), pág. 548.

pueblo de Dios, con palabras del Concilio— debe llevar no sólo a una participación en los sagrados ritos, sino también, como lógica consecuencia, a una inserción en las estructuras eclesiales. La inscripción de la incorporación a la comunidad como catecúmeno, de la que ya hemos hablado, es una consecuencia burocrática de esta realidad jurídica y pastoral. En este sentido, hablando de la responsabilidad que el Código impone a los pastores de almas de considerar a los acatólicos «in suis diocesibus et paroeciis degentes, commendatos sibi in Domino»<sup>85</sup> y del derecho a recibir el bautismo, señalé en otra ocasión<sup>86</sup> que el domicilio no es un «verus subiectionis titulus»<sup>87</sup>, sino la circunstancia jurídica que determina la relación de los órganos de la Iglesia con los sujetos sobre los que han de desenvolver su función pastoral, aunque no sean súbditos de la sociedad eclesiástica. En este sentido, la conexión como catecúmeno con una determinada comunidad cristiana, independientemente de que ésta se delimite como «portio populi Dei» por criterios territoriales o personales, determina un conjunto de relaciones jurídico-canónicas del aspirante al bautismo con los ministros sagrados puestos al frente de la comunidad y con los fieles que pertenecen a ella. Entre estos cobran una especial importancia los padrinos. En efecto, según el Decrt. *Ad gentes*, la iniciación cristiana de los catecúmenos «non a solis catechistis vel sacerdotibus, sed a tota comunitate fidelium, speciali autem modo a patrinis, est procuranda»<sup>88</sup>. De aquí la necesidad de concretar estos deberes a través de las normas que dan estructura jurídica a las comunidades culturales.

f) «Cumque vita Ecclesiae sit apostólica —añade el Decreto *Ad gentes*— catechumeni item discant testimonio vitae et fidei professione ad evangelizationem et Ecclesiae aedificationem actuose cooperari»<sup>89</sup>. Este texto conciliar expresa de manera particularmente clara que, del mismo modo que la Iglesia realiza su misión, realizándose a sí misma, también la conexión de los sujetos con la vida de la Iglesia está dominada por un sentido de radical dinamicidad. Consecuentemente, los catecúmenos no deben limitarse a avanzar en el camino que les lleva a su plena incorporación a la Iglesia, sino que también deben ejercitarse en la responsabilidad de una participación activa en las misiones eclesiales. Un deber fundamental de su condición jurídica es la profesión de la fé. El primer Concilio ecuménico de la Iglesia incluyó entre sus cánones un precepto en el que se imponía una sanción por el incumplimiento de este deber<sup>90</sup>. Además, el catecúmeno debe colaborar «ac-

85. C. 1350 § 1.

86. *Infieles*, cit., págs. 517 ss.

87. Así lo califica G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, 2.<sup>a</sup> ed (Parisiis-Tornaci-Romae 1955), pág. 110.

88. N. 14.

89. Ibid.

90. «Placuit huic sancto et magno concilio catechumenis qui lapsi sint, ut tribus annis inter audientes verbum sint tantummodo; post haec vero orent cum catechumenis» (Concilio de Nicea, c. 13; P. L., vol. 84, c. 96).

tuose» en el apostolado de la Iglesia. En cuanto a las modalidades de esta cooperación parece que en principio deben excluirse aquellas que requieren misión de la Jerarquía; en cambio, es propio de los catecúmenos iniciarse en los apostolados específicamente laicales, buscando el reino de Dios «res temporales gerendo et secundum Deum ordinando»<sup>91</sup> y prestando su ayuda y asesoramiento a la jerarquía en aquellas materias que afecten al catecumenado o para las que tengan una especial pericia<sup>92</sup>.

Este derecho y deber de colaborar en el apostolado de la Iglesia no parece que deba ser restringido a las manifestaciones individuales. El derecho de asociación en la Iglesia ha sido reconocido explícitamente a los presbíteros y a los laicos por el Concilio Vaticano II<sup>93</sup>. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que, según se deduce de los trabajos de la comisión conciliar «de presbyteris», este derecho ha sido reconocido como fundado en el Derecho natural<sup>94</sup>; por tanto, en la medida en que a los catecúmenos les compete cooperar en la consecución del fin de la Iglesia y en el apostolado, les debe ser reconocido el derecho de asociación en el ordenamiento canónico. Este derecho puede manifestarse por una doble vía: una, dar a los catecúmenos la posibilidad de asociarse entre sí; otra, autorizar a las asociaciones de fieles para que puedan admitir a catecúmenos, bien como miembros *pleno iure*, bien como una adscripción *lato sensu*; que deba adoptarse una u otra solución dependerá de los fines y características de cada asociación.

3) Tras esta exposición, que no pretende ser exhaustiva, de las fundamentales manifestaciones de la condición jurídica del catecúmeno, parece oportuno subrayar que el derecho a recibir el bautismo, protegido por el ordenamiento canónico a todo hombre según pusimos de relieve en otra ocasión<sup>95</sup>, tiene en el estatuto jurídico del aspirante a incorporarse a la Iglesia una significación fundamental. Es catecúmeno el que, habiéndose dado cuenta de la «utilitas spiritualis» que lleva consigo el primero de los sacramentos, solicita formalmente de la autoridad eclesiástica ser admitido entre los que se preparan para recibirlo. A llevar a cabo esta preparación se dirige toda la pastoral del catecumenado: «Desiderandum est —se lee en el Decreto *Ad gentes*— ut liturgia temporis quadragesimalis et paschalis ita restauretur ut animos catechumenorum componat ad celebrationem paschalis mysterii in cuius sollemnibus peragendis per baptismum Christo regenerantur»<sup>96</sup>. En

91. Const. *Lumen gentium*, n. 31.

92. Sobre las diversas modalidades del apostolado laical vid. P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en este fascículo de *Ius Canonicum*.

93. Decrt. *Presbyterorum ordinis*, n. 8; Decrt. *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

94. «Non potest negari Presbyteris id quod laicis, attenta dignitate humanae, Concilium declaravit congruum, utpote iuri naturali consectaneum» (Respuesta de la comisión al «modus» 129 de la elaboración del Decrt. «*Presbyterorum Ordinis*» aprobada en la Congregación general del 2-XII-1965).

95. *In fideles*, cit., págs. 517 ss.

96. N. 14.

la recepción del bautismo, el catecumenado encuentra al mismo tiempo su fin y su plenitud.

Por estar dirigida a la recepción del bautismo, la condición jurídico-canónica de catecúmeno tiene, como toda manifestación verdaderamente eclesial, un sentido netamente sobrenatural y universal. Todo hombre puede ser catecúmeno, sea cual fuese su origen geográfico, sin distinción de raza o nación. Es importante, por tanto, liberarse de cualquier visión del catecumenado que lleve a considerarlo como un asunto «de tierras de misiones», como una institución en la que la Iglesia debe esforzarse por asimilar costumbres de pueblos exóticos o como una manifestación de la actividad de la Iglesia en la que, junto a la iniciación en la vida cristiana, se practica una labor asistencial con hombres de pueblos subdesarrollados. En este sentido no parece arriesgado pronosticar que los «hospitia pro catechumenis»<sup>97</sup> están llamados a desaparecer, porque cualquier apariencia de enlace de la condición de catecúmeno con la posibilidad de gozar de la acción caritativa de la Iglesia puede dar lugar a un oscurecimiento de la libertad de las conciencias. El catecumenado sólo acerca a los bienes espirituales. Por otra parte, allí donde haya pobreza y dolor acudirá la asistencia de la Iglesia, en una actitud abierta a todos los hombres, sin distinción de creencias.

PEDRO LOMBARDÍA

97. Vid. nota 46.