
Guide canonique et pastorale au service des paroisses. Édition canadienne, Collection Gratianus, Textes législatifs annotés, Wilson & Lafleur, Montréal 2006.

En la base de esta Guía se encuentra la *Guía canónica y pastoral al servicio de las parroquias* publicada en 1991 por la Asamblea de los Obispos católicos de Quebec, revisada en 2003 con la inclusión de la *Pequeña Guía canónica para los registros parroquiales*, texto que ha sufrido varios reajustes para adaptarlo en cuanto fuera posible a las costumbres locales diocesanas y provinciales con el fin de que pudiera ser utilizado también por las diócesis canadienses fuera de la provincia de Quebec. La paginación se hace con el número del capítulo seguido de la página de ese capítulo, por ej. I-3, II-8, etc.

Consta de catorce capítulos, referidos al bautismo (p. 21), la confirmación (p. 10), la Eucaristía (p. 25), la penitencia (p. 15), la unción de enfermos (p. 7), el matrimonio (p. 56), los funerales cristianos (p. 11), los sacramentales (p. 8), el ecumenismo (p. 11), la aprobación de escritos (p. 5), el modo de

llevar los libros parroquiales (p. 21), los libros litúrgicos (p. 5), ejemplos de formularios (p. 58), ley sobre las fábricas vigente en Quebec (p. 28). Los primeros capítulos llevan todos una bibliografía. Un amplio índice analítico en 7 páginas confiere todavía más utilidad a una obra cuya finalidad es eminentemente práctica, y permite saber con exactitud, a título de ejemplo, lo que está permitido o prohibido, si se pueden celebrar bautizos fuera de la iglesia parroquial, si se pueden alquilar las iglesias para que un ministro no católico presida matrimonios meramente civiles, cómo se inscribe en los libros la profesión de fe del que se convierte al catolicismo, si una mujer agente de pastoral puede bendecir casas, si se puede reservar la iglesia para un matrimonio el Sábado Santo, quién tiene derecho a presidir los funerales cristianos, etc.

Dominique LE TOURNEAU

Javier HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Marcianum Press, Venecia 2007, 245 pp.

Se publica ahora la traducción italiana de esta obra del Prof. Javier Hervada que, en los años 1989, 1992 y 2004, ya había sido editada en la Colección canónica del Instituto Martín de Azpilcueta, de la Universidad de Navarra. No obstante, como los lectores de *Ius canonicum* no habían sido informados de los contenidos de esta obra, ahora, al aparecer la versión italiana que confirma el gran interés que esta publica-

ción tiene, cumplimos con el gratísimo deber de reseñar algunos aspectos de su contenido, verdaderamente magisterial.

En esta ocasión, estamos ante reflexiones personales, concentradas en pensamientos sintéticos, en torno a temas poco tratados por los canonistas, que, sin embargo, han interesado profundamente a Javier Hervada desde que el año 1953 –cuando la canonística estaba en franca decadencia–

dio inicio a su dedicación profesional al cultivo científico del Derecho de la Iglesia a nivel universitario.

En su primer capítulo: *En torno a la canonística actual*, el autor hace una advertencia, cargada de autoridad, sobre tres vicios que ha detectado en los escritos canónicos posteriores al Vaticano II –el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo– que, si prevalecieran, harían desaparecer la ciencia canónica como se formó a partir de Graciano. La primera de esas desviaciones supone un paso adelante, respecto de la visión del Derecho canónico como «una disciplina teológica con método jurídico», para afirmar que es «una disciplina teológica con método teológico». En realidad representa un no al Derecho, al método jurídico, en que la ciencia canónica desaparece absorbida por la teología.

En estos planteamientos, a juicio de Hervada, parece olvidarse el oficio mismo de los canonistas, la formalidad de su propia ciencia, al dar por supuesto que, por ser una realidad sacra, el Derecho canónico tiene que ser analógicamente Derecho. Pero ese razonamiento no tiene en cuenta que dos entes de dos especies son diferentes, pero no analógicos en el género. Si fuera Derecho analógico el Derecho de la Iglesia existiría una justicia analógica, pero nadie ha hablado jamás de semejante virtud. Es verdad que el Derecho canónico es inteligible a la luz de la fe, pero eso no quiere decir que no sea verdadero Derecho, como el Derecho natural cae en el ámbito de la revelación y no deja de ser verdadero Derecho. El equívoco de los referidos planteamientos dimana de confundir la analogía del conocimiento con la analogía de la realidad conocida, sin tener en cuenta que la realidad es lo que es.

La sustitución de las soluciones jurídicas por las pastorales se da, por ejemplo, cuando se pretende dar nulidades matrimoniales que originan situaciones de pecado y son soluciones antipastorales, que inducen

a la arbitrariedad injusta y distorsionan la solución justa. En realidad, el Derecho y la pastoral no están en conflicto. Legislar es una función de los sagrados pastores y su finalidad es edificar la Iglesia. Por ser la ley una ordenación hacia el bien común tiene un profundo sentido pastoral, como lo tienen también el cumplimiento del Derecho y la búsqueda de soluciones jurídicas. Lo primero que postula la prudencia pastoral es el reconocimiento de la verdad de las situaciones y el respeto a la justicia; de lo contrario, se introduce el factor de la injusticia.

En el segundo capítulo: *Recordando qué es ser canonista*, el discurso se inicia con la acogida de una petición hecha a los canonistas por el Vaticano II: al exponer el Derecho canónico, deben mirar al misterio de la Iglesia. Es decir, la ciencia canónica ha de mirar a ese misterio para encontrar en él su raíz y fundamento, abrirse a nuevos horizontes, renovarse en su metodología. Pero para lograr esos objetivos se deben recordar algunas verdades que, por su carácter elemental, se suelen dar por supuestas y quedan olvidadas.

Ser canonista es un arte, una ciencia práctica que se especifica por su objeto o fin en el contexto de la Iglesia. Es determinar el Derecho en el pueblo de Dios: *ius dicere* o *iuris dictio*. Desde esta perspectiva elabora el canonista sus conceptos. El *ius*, el Derecho es palabra del jurista en la misma perspectiva que la ley o la costumbre se ven a partir de su autor respectivo. El *ius* es un concepto nacido de los juristas romanos para designar el objeto de su arte. Y del *ius* derivan *iustum* y *iustitia*, virtud del *ius* y del *iustum*. Decir el *ius* es determinar lo *iustum*: el objeto de la justicia. Ésta tiene el mismo objeto que el arte del Derecho. Pero la virtud específica del jurista es la prudencia –la *iurisprudencia*–, el saber práctico que determina lo justo o la justicia, que es la virtud de dar a cada uno lo suyo.

Por eso el Derecho es la cosa de cada uno en términos del realismo jurídico clásico.

sico. Donde no haya cosas de cada uno no se puede ejercer la justicia, pues lo justo es lo que pertenece a un sujeto y le debe ser dado. No consiste en el deber de dar, porque es una atribución exclusiva hecha desde la perspectiva de la justicia y su esencia es una atribución con la fuerza de una deuda. Ahí radica la riqueza de la justicia, por ser fundamento de la vida social, y sus limitaciones también, pues es repulsiva una sociedad sólo justa, ya que el hombre también necesita el amor y más en la Iglesia. Pero esto no puede hacer olvidar al canonista que lo justo es lo suyo del acreedor que está en manos del deudor y es debido a su titular. De ahí que la justicia es un acto segundo que sigue al derecho y lo presupone.

Si la justicia y el derecho son cosas concretas es porque siguen al título, que es la medida en cuya virtud una cosa está atribuida a un sujeto, que es el titular. Desde esta perspectiva el título puede ser la ley, el contrato, los hechos jurídicos, la naturaleza humana o el carácter sacramental. A partir de esas bases surge la relación jurídica entre dos o más sujetos que están en posición jurídica complementaria respecto de un derecho. Notas de esa relación jurídica son la obligatoriedad, la alteridad y la exterioridad. Así se comprende que el ordenamiento no es tanto un conjunto de normas como un conjunto de relaciones jurídicas.

A partir de esa rigurosa captación del sentido propio de las categorías básicas en el conocimiento canónico, sabe el canonista que en la Iglesia hay cosas atribuidas a distintos sujetos: derechos de los fieles; distribuciones de distintas competencias; atribuciones de jurisdicciones; diversas funciones, ministerios y oficios; bienes temporales repartidos. Por eso el Derecho canónico es Derecho en sentido estricto, no analógico, y ser canonista es ser jurista, consiste en decir lo justo en la Iglesia. No conoce el canonista *sub ratione Deitatis*, sino *sub rationi iusti* o *iustitiae*.

Como consecuencia, la ley no puede identificarse con el Derecho, sino que es un fenómeno jurídico, está relacionado con el Derecho. Es la regla o estatuto del Derecho, causa y medida de él, como lo son también la naturaleza humana, el contrato o el carácter sacramental. La norma jurídica es prescripción obligatoria que determina la conducta justa. Es función del jurista interpretar las normas y determinar lo justo de tres modos: buscando la igualdad aritmética, proporcional o normativa, que originan respectivamente la justicia conmutativa, la distributiva y la legal.

La ley canónica, por tanto, es ley jurídica en sentido propio y no analógicamente. Todas ellas se han de interpretar con el *sensus Ecclesiae* y teniendo en cuenta su orientación a la *salus animarum*. Pero esto no exime de la obligación de cumplir las leyes por justicia legal y no por *christiana obedientia*. El Derecho canónico es Derecho diferente del secular, pero no analógico respecto de éste. Es verdadero Derecho en su esencia. No es posible tomar como Derecho en sentido propio el secular y no el de la Iglesia, porque la esencia del *suum iuridicum* se da también en el Derecho canónico, y es jurídica también, en sentido propio, la ley de la Iglesia.

El núcleo siguiente de los pensamientos del eminente canonista que es Javier Hervada se titula: *Ideas metodológicas*. En coherencia con la naturaleza jurídica del Derecho de la Iglesia, la ciencia canónica tiene un objeto formal de conocimiento propio y también un camino o método autónomo, aunque comparta datos de la teología, de la pastoral, de la psicología, de la historia o de otras ciencias, cuyo objeto material esté más o menos próximo al saber canónico. El conocimiento canónico, con distintos grados de abstracción, tiene diversos niveles: el fundamental u ontológico, el fenoménico o científico, el casuístico y prudencial. Prescindiendo del casuístico, los otros tres dan lugar a otras

tantas especialidades del canonista: la teoría fundamental del Derecho canónico, la ciencia canónica y la jurisprudencia. Los tres con un mismo objeto formal: determinar lo justo, *sub ratione iusti*. El saber prudencial es inmediatamente práctico, los otros, especulativo-prácticos, se ordenan a la práctica, pero no inmediatamente.

De ciencia se puede hablar en sentido general –conocimiento por las causas– y restringido: el conocimiento por las causas próximas. También la ciencia canónica se puede entender en estos dos sentidos. El juez, que da una sentencia y declara el Derecho, no ejerce una función preceptiva sino indicativa. Utiliza conocimientos abstractos, pero su saber es singular y concreto. La suya es una razón perfeccionada por la prudencia jurídica. El normativismo identifica Derecho con ley, lo propio de ésta con lo de aquél, la prudencia del legislador con la característica de la jurisprudencia, el arte del legislador y el del juez. Esta prudencia de la razón práctica, que a veces ha sido oscurecida por la lógica jurídica propuesta por el dogmatismo del siglo XVIII, está siendo redescubierta por la filosofía de nuestros días.

El segundo nivel de conocimiento jurídico –el científico, técnico o fenomenológico– estudia el Derecho canónico por sus causas próximas y lo contempla formalizado en las fuentes. Aunque, después del CIC 83, su exégesis ha tomado preponderancia, en opinión de Hervada, se debe pasar al método sistemático, al estudio de las unidades jurídicas según el orden lógico dimanante de la consideración del ordenamiento canónico, que abarca en unidad su fin, sus características y sus principios. En este nivel las ramas, que dividen su estudio por formalidades, recursos técnicos y principios propios, tienen una importancia prioritaria.

Por último, el tercer nivel del estudio del Derecho canónico es el fundamental u ontológico, por sus últimas causas, a la luz

del Magisterio de la Iglesia. Tiene un grado de abstracción superior y más allá de las fuentes que lo formalizan. Contempla el misterio de la Iglesia para detectar su realidad jurídica.

A continuación, se inicia la consideración directa de algunas cuestiones concretas particularmente importantes para los canonistas de hoy. La primera –*igualdad y variedad*– es el contenido del capítulo IV. Ha insistido el Vaticano II en la igualdad de los fieles en la Iglesia, por ser todos hijos de Dios, y en la diversidad de caminos, carismas y funciones, que la eclesiología anterior presentaba como principio de desigualdad, respecto del mismo fin de la Iglesia, como si en ella hubiera clases, castas y estamentos diferentes. Es ésta una concepción proveniente de la Edad Media que ve la Iglesia como sociedad desigual, en que unos están llamados a la santidad otros al mero cumplimiento del decálogo, de manera que habría *duo genera christianorum*.

Rectificado ese planteamiento, la igualdad de los fieles todos no ignora que hay una diferencia esencial entre el sacerdocio común de los fieles y el ministerial; pero esa diferencia no puede hacer olvidar que todos los fieles gozan, con la misma fuerza e intensidad, de la personalidad jurídica, que esa situación jurídica común comporta una idéntica fuerza de deuda igualmente respetable, que todos tienen idénticos derechos y deberes fundamentales, que a todos se debe un trato de igualdad y sin discriminaciones. Todos están llamados a la santidad a través de su estado de vida y también al apostolado, aunque existan modalidades diversas de tender a la perfección y diversas formas de espiritualidad y de apostolado, dentro de la común condición de fiel.

La importancia de este núcleo temático explica que se prolongue su tratamiento en el que lleva por título: *A vueltas con la concepción estamental*. En él se trata de corregir

la visión que considera las funciones públicas y jerárquicas como un *status*, de manera que los laicos son excluidos de toda función propia de la organización eclesiástica por verlos como meros súbditos. Pero ni la organización eclesiástica es la clerecía, ni los fieles son el laicado. Para corregir tales criterios se destaca que la *communio fidelium* implica su igualdad sin que existan en ella estamentos. Es verdad que entre los fieles, unos son clérigos, otros laicos, otros consagrados; pero todos tienen una común dignidad. Los conceptos: laico, clérigo o religioso no son de ámbito constitucional, sino tipos correspondientes al Derecho de las personas, estatutos personales parcialmente distintos. Es verdad que en los cc. 224-231 se habla de derechos fundamentales del laico, pero no son verdaderamente específicos del laico, sino del fiel.

Del *fin de la Iglesia* tratan los penamientos recogidos en el capítulo VI. Continuando la misión de Cristo, debe la Iglesia implantar el Reino de Dios en su dimensión ultraterrena y en la terrena. La primera de estas dimensiones es propia de todos los miembros de la Iglesia por igual, la segunda se realiza de modo diverso por los clérigos, los laicos y los religiosos. Los laicos tratando según la voluntad de Dios los asuntos seculares, el clérigo por el ejercicio de su ministerio para recapitular todo en Cristo, el religioso con su vida de oración y santidad que atrae la misericordia de Dios sobre el mundo. La Iglesia es incompetente en materias seculares que son autónomas. Pero, en cuanto están relacionadas con el orden moral, son objeto del Magisterio de la Iglesia y puede dar juicios morales sobre ellas.

El fiel y los derechos fundamentales, constituye el tema del capítulo VIII y tiene en la obra una importancia particular. En el CIC a la enumeración de los derechos precede el principio de igualdad, porque no se tienen en virtud de la condición social que pueda tener cada uno, sino de ser persona.

Es decir, por ser cristiano en la Iglesia. Todos los fieles son titulares de estos derechos, no en virtud de su condición social o estado, como ocurría en el Derecho romano. Todos son iguales en la dignidad, porque cada uno es persona: sujeto de derechos y deberes.

Se reconocen los derechos naturales, como el relativo al matrimonio, pero el bautismo, con la condición de hijos de Dios que otorga, origina un complemento de personalidad: la personalidad en la Iglesia. De ahí que no sea correcto decir que los fieles se dividen en clérigos, laicos y religiosos, pues esa visión envolvería una mentalidad estamental. Los derechos fundamentales son de Derecho divino y explicitación de la condición común de la filiación divina. También los derechos fundamentales de rango constitucional, incluidos los que el CIC atribuye a los laicos, pertenecen al *ius divinum* en su núcleo central. Si no se respetaran la Iglesia no se desarrollaría de acuerdo con el Derecho divino y a ellos se ha de atener la acción pastoral.

Aunque no se ha llegado a la promulgación de una ley fundamental en la Iglesia, existe un Derecho constitucional material y el principio de prevalencia como criterio de racionalidad jurídica. Existe una separación entre la moral y el Derecho también en el ámbito de los derechos fundamentales, pero eso no es óbice para que pueda ser inmoral el uso de un derecho en un caso determinado. No deben confundirse los derechos fundamentales con los principios informadores del Derecho ni con los intereses legítimos protegidos. Aunque expresan la libertad y autonomía del fiel, los derechos fundamentales no son esferas de insolidaridad y su sentido es la contribución a la *aedificatio Ecclesiae*. Su uso, aunque admita una defensa con recursos jurídicos, ha de hacerse en forma compatible con el espíritu cristiano. La distinción o división de funciones es garantía y defensa de los derechos fundamentales.

Debe destacarse que, en LG 9, se ha enseñado que el Pueblo de Dios tiene por condición propia la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, y en esa línea se ha reconocido el derecho de los fieles a la palabra y a la educación en la fe. También tienen el derecho a la libre opinión en lo opinable –no derecho a disenter–, pues el derecho parte de una adhesión al Magisterio e implica una libertad para adquirir formación doctrinal, hasta los niveles superiores, y para expresar las propias ideas. Sobre esas mismas coordenadas se debe aceptar el derecho de los fieles al apostolado personal como parte de la *actio communis* en la edificación de la Iglesia, que obedece a un mandato de Cristo y no de la jerarquía. En plena igualdad con el varón, a la mujer cristiana le asisten esos mismos derechos y también el de estudiar las ciencias sagradas. Con la pretensión de garantizar la libertad en las referidas actuaciones, el c. 221, § 3 acoge, como derecho del fiel, el principio de legalidad respecto del ámbito penal.

La libertad en materias temporales es contemplada en el c. 227 como derecho de los laicos, aunque asiste a todos los fieles. Es una libertad ante la Iglesia, con responsabilidad ante la propia conciencia, porque no corresponde a la jerarquía intervenir en la construcción de la ciudad temporal. De ahí que sea muy legítima la pluralidad de soluciones en las cosas temporales.

Entiende Hervada que es una simple *lis de verbis* la cuestión de si se da en Derecho canónico una distinción entre lo público y lo privado, pero asegura que no todo es público. No cabe duda de que lo público corresponde a la jerarquía y lo privado a los fieles, con propia autonomía y responsabilidad personal. En ese sentido, *Apostolicam actuositatem*, 24 defiende que los laicos pueden constituir empresas apostólicas por su libre decisión. No se sitúa en ese plano el ejercicio de ministerios u oficios por parte de los fieles no ordenados, pues

estamos entonces en el campo de actuaciones de los fieles en el ámbito público.

Los pensamientos contenidos en el capítulo VIII se refieren a la *vida consagrada* como camino o modalidad del compromiso de tender a la santidad que preanuncia la vida futura y constituye una peculiar misión en la Iglesia. Es signo y testimonio de la santidad de la Iglesia y, en ese sentido, pertenece a su ser mismo: los consagrados tienen en ella una función testimonial pública. La relevancia de los institutos de vida consagrada en la Iglesia, como manifestación de su santidad, los hace semejantes a las corporaciones de Derecho público, erigidas por la autoridad pública, y distintas de la organización jerárquica y de las circunscripciones eclesiásticas. Son *coetus fidelium* que gozan de autonomía y pertenecen a la estructura pública de la Iglesia. Éste es un rasgo esencial de los institutos reconocidos en el c. 586, cuya existencia se deriva de la libertad del fiel en línea con los derechos fundamentales a elegir estado, asociarse y hacer apostolado. Al propio tiempo constituyen un estado de vida que tiene su origen en los consejos evangélicos asumidos libremente y adoptados por los fieles.

La autoridad que en ellos se ejerce tiene su origen en unos actos de libre voluntad –el *pactum subiectionis*– institucionalizados y ejercidos por los votos, que originan los *sacra ligamina*. De ahí que esa autoridad no sea participación de la *potestas clavium*. Los superiores de los institutos clericales y de Derecho pontificio tienen potestad de jurisdicción o de régimen (c. 596, § 2) y, por delegación, la tienen los superiores de otros institutos. Las uniones de presbíteros para desempeñar funciones de su ministerio con frecuencia van unidas a la vida consagrada. Son fenómenos mixtos: tienen una dimensión asociativa y de cooperación con el orden episcopal por lo que, en su constitución, interviene la autoridad eclesiástica.

A la *secularidad* se refieren los pensamientos contenidos en el capítulo IX. En-

tiende Hervada que, sobre este punto, son frecuentes los comentarios oscuros cuando el asunto es relativamente claro, si se entiende a la luz de la doble condición del fiel: la de cristiano y la de ciudadano. La condición civil es el modo de estar en la ciudad terrena (*in saeculo*). Por su nacimiento el hombre es secular, está en el mundo. El bautismo da dimensión cristiana a la secularidad. El orden sagrado cambia la situación profesional del ordenado por destinarle a los *negotia ecclesiastica*, pero manteniendo la fundamental posición secular. No así en el religioso, que pasa del *saeculum* al instituto con la consiguiente vida de apartamiento del siglo. Y, consiguientemente, las actividades seculares que pueda realizar son proyección de su vida religiosa.

Si la secularidad se amengua en los religiosos, esto no ocurre en los clérigos ordinarios ni en los laicos o fieles comunes y corrientes. La secularidad no se contrapone a la santidad. Tienen dimensión santa, divina, las realidades seculares que pueden santificarse. Hay una santidad secular, por eso hay una llamada universal a la santidad. Las actividades seculares implican una cooperación con la obra creadora de Dios por vocación divina, de manera que la secularidad cristiana es camino de santidad aunque no tengamos aquí una ciudad permanente. La secularidad y la plena entrega a Dios pueden estar mutuamente imbricadas.

El matrimonio es una situación secular pero no es la única ni es necesario para ser secular. No es un deber personal, aunque sea necesario para la especie humana, por lo que el celibato es una forma de vida secular. También comporta el desprendimiento de los bienes temporales la dedicación a la santidad en la vida secular. No obstante, no deja de causar perplejidad la expresión «secularidad consagrada», que suele utilizarse en relación con los institutos seculares.

De *los carismas* trata el capítulo X. Institución y carisma no se oponen ni son reali-

dades paralelas. Pero el carisma de los fieles no tiene una protección jurídica propia: no existe un propio derecho a poner por obra el carisma recibido, que es una gracia *gratis data*. La vía de su protección jurídica son los derechos fundamentales de los fieles. Pero se da la autoridad moral fundada en carismas: lideratos carismáticos que pueden dar origen a movimientos de fieles e iniciativas apostólicas. Un carisma particularmente apreciable es el doctor o maestro, con gracia de iluminar con penetración en los misterios de la fe. Sólo excepcionalmente algún carisma puede llevar consigo un fenómeno de transjuridificación.

El capítulo XI es sobre *asociaciones*. Insertadas en la *communio fidelium* y no en la *communio hierarchica*, tienen su razón de ser en relación con la misión eclesial del fiel, no de la organización eclesiástica, y dimanar de una comunión de voluntades por un *pactum unionis*. Sus componentes, haciendo uso de la autonomía y libertad de los fieles, se unen para unos fines determinados, de los que se hacen correspondientes. También el poder constituyente es propio del ámbito de las sociedades y dimana de la voluntad de los componentes. Y, como fenómeno voluntario, el cuerpo social se forma y persiste por la voluntad unitiva de los asociados. También la potestad de sus órganos de gobierno –denominada dominativa– es pacticia y surge de la voluntad de los asociados. A la luz de los referidos criterios, se comprende que ninguna asociación es de naturaleza constitucional proveniente de la voluntad de Cristo, aunque sean posibles las asociaciones por la constitución de la Iglesia.

Caben fenómenos mixtos entre asociación e institución de la organización eclesiástica respecto de funciones de la clerecía, como los monjes clérigos cuya misión sacramental queda asumida en la vida monacal. Como fieles que son, los clérigos tienen derecho de asociación sin necesitar permiso de la jerarquía. Las asociaciones

del c. 301, § 1 sobrepasan la finalidad propia de las actividades de los fieles para referirse a fines reservados a la autoridad eclesiástica y de la organización. Son actividades de carácter oficial, hechas con mandato y en nombre de la Iglesia. Estas asociaciones públicas no son propiamente asociaciones ni ejercicio del derecho fundamental de asociación, son más bien corporaciones de Derecho público. Tampoco lo son las clericales tipificadas en el c. 302, aunque estén formalmente equiparadas a las asociaciones, pues hacen suyo el ejercicio del orden sagrado. Ese tipo de corporaciones públicas pone de manifiesto que, dentro de la organización eclesiástica, existe el principio de libre iniciativa, que puede dar origen a entidades dotadas de autonomía bajo la alta dirección de la jerarquía.

Con el título: *Potestad*, se expone, en el capítulo XII, un conjunto de criterios que pueden contribuir a su más justo ejercicio. Fuera del Papa y el obispo diocesano debe establecerse la división de poderes y funciones, que es una técnica útil y fructuosa, que permite la separación entre órganos legislativos y administrativos, de manera que los actos de éstos queden sometidos a la ley. Se abre paso así al ejercicio reglado de la potestad y a la restricción de la discrecionalidad, que no es arbitrariedad. El Papa también puede regular sus actos de jurisdicción según el principio de jerarquía entre ellos, como están jerarquizados sus actos de magisterio.

Como consta en el c. 129, § 2, los laicos pueden cooperar en el ejercicio de la potestad de jurisdicción, aunque no en oficios de capitalidad plena y originaria. La potestad de jurisdicción es inseparable de la ordenación cuando se trata de un oficio inseparable del *ordo*. Pero en situaciones provisionales entre la colocación del oficio y la ordenación sacramental puede el titular ejercer la jurisdicción. Ésta es inseparable del orden en los oficios o ministerios que comportan la función de capitalidad, pero

no se da esa inseparabilidad cuando se trata de la sola jurisdicción en oficios sin capitalidad y sin ejercicio de la potestad de orden.

La potestad delegada se ha otorgado habitualmente a personas con un grado de orden inferior al de los poderes originarios y la pueden ejercer los no ordenados. Tampoco es necesario que un colegio –sin ser titular de jurisdicción– esté compuesto por sólo clérigos en sus intervenciones con voto consultivo o deliberativo. El c. 1421, al determinar que sólo uno de los jueces diocesanos puede ser laico, se ha quedado corto. A juicio de Hervada, un laico podría ser incluso vicario judicial. Por lo que se refiere a la mujer, puede encomendársele todo lo que puede hacer un no ordenado, aunque no pueda recibir el sacerdocio ministerial.

El capítulo XIII se refiere a las *circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales*, que tienen su razón de ser en que la predicación y la administración de los sacramentos están sometidas al espacio y al tiempo. Unas son completas y gozan de Pastor (en grado episcopal), clero y pueblo fiel. Otras incompletas, con Pastor y clero, que se ordenan a servir el pueblo cristiano de otras circunscripciones. Se dividen en diócesis, prelaturas, abadías territoriales, administraciones apostólicas, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas y ordinariatos castrenses, delimitadas con un criterio territorial, personal y mixto.

La expresión *portio Populi Dei* es sinónima de circunscripción eclesiástica completa, que son comunidades cristianas constituidas por los pastores y los fieles y se articulan según el binomio *ordo-plebs* como núcleo central de la estructura constitucional de la Iglesia. El territorio no es elemento esencial de las circunscripciones. El Pueblo está en ellas como elemento activo, corresponsable de la misión de esas porciones del Pueblo de Dios, no reducible a simple objeto de la acción apostólica. Las circunscripciones eclesiásticas incompletas

o instrumentales son cuerpos ministeriales de clérigos presididos por un Pastor con función episcopal.

Se deben diferenciar las Iglesias particulares y las estructuras complementarias. Éstas son las circunscripciones completas (comunidades fundamentales) o incompletas (cuerpos ministeriales fundamentales), que no tienen figura de Iglesia particular. Las completas son porciones del Pueblo de Dios que, por no poseer la plenitud místico-sacramental, no son Iglesias particulares, pero son verdaderas porciones del Pueblo de Dios. La capitalidad de las corporaciones fundamentales o circunscripciones eclesiásticas es de rango episcopal por su naturaleza: puede ser de capitalidad episcopal plena o semiplena (o cuasiepiscopal). La primera deriva del Derecho divino, la capitalidad de la segunda está integrada por dos elementos: la inmediata del Pastor de la corporación o circunscripción y la mediata del Papa. Los vínculos que cohesionan a las corporaciones eclesiásticas fundamentales son los comunes al Pueblo de Dios: los propios de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica*.

Las Iglesias particulares son partes o porciones de la Iglesia universal. Nacen en el plano de la operatividad de la Iglesia, sustentadas por la Iglesia universal como organismo salvífico único. Característica de la Iglesia particular es la plenitud místico-sacramental: la predicación de toda la Palabra y la plenitud de la economía sacramental: así es imagen de la Iglesia universal. Las diócesis tienen la plenitud de la capitalidad en sus obispos diocesanos. No es plena la capitalidad en las circunscripciones asimiladas a las fundamentales. En todas las circunscripciones eclesiásticas es esencial la existencia del pueblo cristiano, como pueblo propio o como pueblo asignado.

Finalmente, el capítulo XIV es sobre las *Prelaturas*. Este término se ha usado durante bastante tiempo para designar la dignidad del prelado, pero en el CIC 17 pasó a

designar el ente eclesiástico presidido por un prelado *nullius dioecesis* a semejanza del obispo. Su capitalidad es semiplena prelatía, *vere episcopalis*, no vicaria sino propia y participada *a iure*. Es, pues, una potestad ejercida por el prelado en nombre propio, pero derivada del Papa y, por eso, participada *a iure*. Los prelados territoriales tienen las mismas funciones y potestades que el obispo diocesano, aunque les falta la capitalidad plena. Los prelados personales tienen las funciones episcopales requeridas para la tarea pastoral propia de su prelatía.

En el siglo XX las prelaturas territoriales han tenido una evolución en su estatuto jurídico. Desde finales del siglo XIX, la Santa Sede las ha utilizado como fórmula jurídica para establecer circunscripciones eclesiásticas en lugares de escaso desarrollo de la Iglesia, sin ser territorios de misión. Las prelaturas se rigen por su Derecho particular. La colocación sistemática de las prelaturas personales en el CIC tiene una doble intencionalidad: dejar claro que no son Iglesias particulares y que no son fenómenos asociativos, ni siquiera de tipo mixto. Las prelaturas personales son circunscripciones eclesiásticas o corporaciones fundamentales, cuyo prelado personal es su Pastor, con una función pastoral más amplia que la sola jurisdicción. Tienen por causa de su erección una obra pastoral peculiar. Su pueblo tiene en ellas una posición activa, la obra pastoral corresponde al Prelado y a la clerecía, mientras la labor apostólica es propia de los laicos en cuanto tales.

No se puede concluir la presentación sintética de lo que esta obra ofrece sin destacar que discurre siempre por unos cauces, de contenidos y de método, que carecen de precedentes en el ámbito canónico. Porque, siendo maestro consumado de un saber de carácter positivo —obligado a estudiar las formulaciones jurídicas de la Iglesia—, el Profesor Hervada, prescinde en esta ocasión del análisis directo de esos datos posi-

tivos, para proponerse algo que resulta desconocido en la escuela del Derecho canónico: dar al lector una síntesis de sus *pensamientos* o *reflexiones personales* de ámbito canónico, que, por ser verdaderamente tales y en torno a temas poco tratados por los canonistas, sólo por la lectura directa de esta obra podemos llegar a conocer.

Esa acentuada originalidad de la obra se mantiene también en el método expositivo que en ella se sigue: una redacción de pensamientos, formalmente breves y densos –numerados en torno a diversos capítulos, con una información bibliográfica al fi-

nal de cada uno–, en que el autor se obliga a una rigurosa exposición siempre concisa de su pensamiento. Es una línea expositiva extremadamente exigente para su autor, que sólo puede emprenderse desde una pericia –lograda por un cultivo muy esmerado del saber canónico a lo largo de muchos años de información completa, y desde una penetración muy inteligente en el sentido último del saber canónico– que acierta a ver las cuestiones más diversas desde una profundidad de sentido, que sólo se puede lograr leyendo al Prof. Hervada.

Eloy TEJERO

Agustín MOTILLA (coord.), *El pañuelo islámico en Europa*, Marcial Pons, Madrid 2009, 207 pp.

Pocos temas en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado han cobrado tanta actualidad, en los últimos años, como el que titula la obra coordinada por el Prof. Motilla.

Efectivamente, la llamada «cuestión del velo islámico» se ha convertido en causa de conflicto en la jurisprudencia de países tan diversos como Turquía, Francia, Reino Unido o Alemania. Precisamente, la distinta perspectiva que han adoptado las instituciones legislativas y judiciales en estos países es la que estructura la obra que se nos presenta.

Así, tras unas Consideraciones generales, llevadas a cabo por Agustín Motilla, Santiago Catalá nos presenta la situación jurídica de la mujer en el Islam, David García-Pardo comenta la perspectiva legislativa y judicial en relación con Turquía, M^a José Ciaurriz en Francia, Agustín Motilla en Gran Bretaña y Jaime Rosell en Alemania.

Comienza Motilla preguntándose por qué hay que dedicar un libro a un tema

aparentemente tan «nimio» como el hecho de que «las mujeres musulmanas lleven o no un pañuelo en la cabeza» (p. 9). No parece serlo tanto si tenemos en cuenta la importancia histórica de los símbolos en la cultura humana. Así, aunque el pañuelo islámico sea, a priori, para la mujer musulmana, un símbolo de modestia, no pocos sectores sociales lo consideran signo de un fundamentalismo religioso alejado de los valores occidentales.

El conflicto es especialmente significativo en Europa, donde (tal y como recuerda Motilla) las minorías sociales musulmanas no están integradas en el país donde residen, sino que ocupan sectores marginales, dependientes todavía de la asistencia de los países islámicos y susceptibles, por tanto, de generar cierto resentimiento hacia la sociedad europea con la cual conviven.

Como recuerda el coordinador de la obra, existen dos tendencias legislativas en torno a esta cuestión: «la de asimilación –cuyo exponente sería el ordenamiento