

BONI, Geraldina, ZANOTTI, Andrea, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Editoriale Il Mulino, Bologna, 2009, 350 pp.

La idea de este libro nació –como señalan los autores en la Introducción– en el seminario sobre la comparación entre derechos de base religiosa, organizado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bolonia por las cátedras de Derecho Canónico y de Historia del Derecho Canónico.

En este seminario, se vienen analizando temas monográficos sobre dichos derechos referentes no sólo a su dimensión jurídica, sino también a la teológica y ritual, con la persuasión metodológica de que el dato simbólico representa un valor fundamental de los ordenamientos de base religiosa. Dato que les hace ser diferentes y absolutamente originales, en su derivación y configuración, respecto de los derechos seculares.

En concreto, la relevancia del tema de la sangre viene señalada por la Iglesia Católica y por el Derecho Canónico, que regula su significado y uso hasta en los mínimos detalles.

Finalmente, los autores precisan que, desde este punto de vista metodológico, el libro no pretende ser exhaustivo, limitándose únicamente a ofrecer algunos ejemplos de la mencionada relevancia.

El Capítulo primero se titula *La sangre de Cristo* y comprende cinco epígrafes. El primero de ellos lleva por título *Sangre y derecho*.

En él, los autores manifiestan que los hombres no han permanecido nunca indiferentes ante la sangre. La sangre, humana o animal, siempre ha tenido un significado mágico y religioso, sobre todo en el momento en que se derrama, totalmente diverso al propio de las ciencias fisiológicas. De hecho, ninguna civilización o antropología, y menos aún una religión, han mostrado una impasibilidad frente al tema de la sangre. Por ello, la sangre frecuentemente figura en un primer plano en las ceremonias sagradas de culturas muy diferentes.

Por otra parte, en este epígrafe se señala que el objeto de estudio versará fundamentalmente sobre la temática de la sangre en el Derecho Canónico, aunque a veces sea preciso tener en cuenta las aportaciones de otras ciencias como la antropología, la teología, la liturgia, la historia de las ideas y de las instituciones, y la sociología.

Asimismo, los autores precisan que su examen se referirá a algunos momentos especialmente significativas del Derecho Canónico: la gestación de la Alta Edad Media, Graciano y el esplendor clásico, el Concilio de Trento, la Codificación pío-benedictina, el Concilio Vaticano II y el derecho vigente.

Para los autores, el punto de partida de su trabajo no puede ser otro que el Gólgota: el lugar donde se derramó la sangre de Dios para redimir al mundo y para terminar definitivamente con la lógica retributiva de los preexistentes sacrificios de animales.

El segundo epígrafe se titula *La sangre de Cristo como superación del sacrificio veterotestamentario y sello de la nueva alianza*.

En este epígrafe, se señala como el Judaísmo ha dedicado una especial atención a la sangre, ampliamente documentada en la Biblia, en la que tiene un significado no sólo sagrado sino con frecuencia terrenal y profano.

Con el Cristianismo, la sangre del cordero pascual se convierte en la imagen de la que Jesús derramó en el Gólgota para la redención de los hombres. Así, en la tradición cristiana, las expresiones derramar la sangre, beber la sangre y comer la carne de Cristo se entrelazan en un conjunto semántico inseparable, que engloba el aconteci-

miento histórico de la sangre derramada por Cristo en la cruz y el de la celebración de la pascua judía.

En el Nuevo Testamento, *carne y sangre*, en su acepción fisiológica más común, definen al hombre como criatura terrena inmensamente inferior al Altísimo. No obstante, en el Nuevo Testamento, la sangre adquiere su significado teológico más elevado cuando se usa en relación con la muerte de Cristo. Según la fórmula eucarística, la sangre de Cristo es garantía de una nueva alianza con Dios.

Se percibe, por tanto, con nitidez una circularidad entre las dos acepciones de la palabra *sangre* en el contexto del Nuevo Testamento: la primera se refiere a la sangre del hombre (y a su caducidad), mientras que la segunda tiene como objeto la sangre de Cristo (y su gloria). La sangre del hombre se inserta en la vida humana, mientras que la de Cristo, en su sacrificio, en la vida eterna porque a través de su muerte en la cruz viene dada la vida a los que creen en Él. No obstante, la sangre de Cristo y su sacrificio permanecen para siempre como el fulcro de todo el Nuevo Testamento.

El sacrificio de Cristo se convierte, por tanto, en el *Sacrificio* por excelencia en el *Único Sacrificio* que supera definitivamente los del Antiguo Testamento. Es signo de continuidad y de culminación de la tradición del sacrificio como medio de comunicación con Dios.

Esta nueva concepción del sacrificio dio lugar a diversas controversias doctrinales, entre las cuales los autores mencionan las producidas en el siglo XV. La primera de ellas se refería a si la sangre derramada por Cristo en la pasión estaba separada del Verbo y, en este caso, si debía ser adorada o no. La segunda versaba sobre si dicha sangre había sido conservada en reliquias y, en el caso positivo, si tenía que ser objeto de adoración.

Estas discusiones son una muestra de la importancia de la sangre de Cristo en el pensamiento cristiano. En efecto, desde sus orígenes, la Iglesia tuvo la certeza de basarse sobre la sangre del Salvador, que muestra en la eucaristía su misteriosa presencia.

El título del tercer epígrafe es *Las controversias eucarísticas*.

Los autores resaltan en él como, en el Nuevo Testamento, *sangre* es sobre todo, plásticamente, el sacrificio de Cristo a través del cual se ha cumplido la promesa divina de salvación. El culto eucarístico tiene por tanto un carácter de sacrificio, que deriva de su naturaleza en cuanto representación sacramental de la muerte de Cristo. Al comer la carne y beber la sangre de Jesús en el banquete eucarístico, el cristiano se une íntimamente con Cristo que ha ofrecido su vida, según las palabras de la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Por otra parte, resulta obvio que, sólo si existe la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la eucaristía, se realiza exhaustivamente la superación del sacrificio veterotestamentario.

Señalado esto, los autores manifiestan que, en los siglos XI y XII, es cuando definió rigurosamente y se sistematizó la conmemoración de la eucaristía en su naturaleza de sacrificio y de sacramento, convirtiéndose ésta en el principal de los sacramentos.

Asimismo, se refieren a la controversia, producida a mediados del siglo XI, entre Berengario de Tours -el cual negaba que la eficacia del sacramento dependiese de la transformación del pan y el vino, que permanecían en cuanto tales, siendo sólo una *forma y semejanza* de Cristo- y Lanfranco de Pavía, quien mantuvo que, en el momento de la consagración, se transformaban milagrosamente en el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. Esta última teoría, perfeccionada sucesivamente y denominada de la *transustanciación*, fue adoptada oficialmente por el IV Concilio de Letrán durante el pontificado de Inocencio III.

Sin embargo, el rechazo del reconocimiento de la presencia real de Cristo en el pan y en el vino consagrados resurgió periódicamente. Así, John Wyclif propugnó en el siglo XIV una concepción simbólica de la eucarística. Lutero negó la transustanciación, afirmando la consustanciación, es decir, la presencia contemporánea en el pan y en el vino del cuerpo y la sangre de Cristo. Por su parte, Calvino negó la presencia de Cristo en la eucaristía bajo cualquier forma.

El cuarto epígrafe lleva por rúbrica *Entre Oriente y Occidente*.

A diferencia de Occidente, en Oriente no se discutió, salvo en grupos marginales, sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, que fue aceptada sin especiales dificultades. Sin embargo, la percepción de este sacramento, a partir de la determinación de su materia, tendió a separarse de la mantenida por la Iglesia Romana.

A comienzos del segundo milenio, la eucaristía era considerada en Occidente el sacramento principal: *sacramentum sacramentorum*. Por el contrario, en Oriente se perpetuó el carácter central del bautismo, paralelamente a la relevancia de la resurrección de Cristo como parte decisiva de la redención. De aquí, que las controversias eucarísticas tuvieran una importancia secundaria en la Iglesia de Oriente.

Sin embargo, la concepción de la eucaristía presenta diferencias importantes que contribuyeron a distanciar la Iglesia de Oriente de la de Occidente. En relación con este punto, los autores se refieren a la cuestión referente al vino-sangre de Cristo. Beber el vino del cáliz correspondía a la voluntad de reproducir el signo sensible de la cena como había sido celebrada por el Señor. Pero, mientras que en Oriente se comulgó siempre con las dos especies eucarísticas, esta práctica desapareció en Occidente durante los siglos XII y XIII.

De las diferencias teológicas y litúrgicas se suele pasar frecuentemente a las diatribas jurídicas, ligadas a menudo a problemas políticos y nacionales. Baste pensar en el dramático caso de Jan Huss, el cual sostenía el *utraquismo*, es decir, la necesidad inderogable de que la comunión bajo la forma del pan y del vino no estuviese sólo restringida al sacerdote celebrante. Su condena como hereje en 1415, en el Concilio de Constanza -el cual impuso la recepción de la eucaristía por los laicos sólo bajo la especie del pan- quebrantó durante largo tiempo las relaciones entre la Iglesia de Roma y la de Bohemia.

En el Concilio de Trento se discutió largamente sobre la posibilidad de comulgar bajo las dos especies en la iglesia Latina, siendo permitida la comunión con el cáliz con limitaciones. La posibilidad de recibir la comunión bajo las dos especies ha sido renovada por la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, de 4 de diciembre de 1963, del Concilio Vaticano II.

El quinto epígrafe se denomina *El vino eucarístico*

La eucaristía está en el centro de reflexión del Cristianismo. Sin embargo, como manifiestan los autores, se equivocaría quien pensase que las discusiones sobre esta cuestión pertenecen al pasado. Basta considerar en este punto como actualmente en la iglesia Católica la comunión, como norma general, debe darse únicamente bajo la especie del pan. Sin embargo, se permiten casos en los cuales es posible que los fieles comulguen bajo las dos especies. A este respecto, puede verse lo dispuesto en el c. 925 del Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina y en los números 281 y 283 del Ordenamiento General del Misal Romano.

Las divergencias del pasado parecerían hoy superadas. Sin embargo, nos movemos en un ámbito muy delicado, en el cual los fieles deben tener en cuenta las indicaciones de las autoridades competentes. En este sentido, mencionan los autores la carta

del cardenal Francis Aringe, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, de 1 de diciembre de 2005, dirigida a los fundadores y responsables del Camino Neocatecumenal. En ella, les insta a recibir la comunión según los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia, sin omitir ni añadir nada. El actual Pontífice, en la Alocución del 12 de mayo de 2006, reiteró la obligación del cumplimiento de estas normas.

El Título del Capítulo segundo es "*Ecclesia abhorret sanguine*", y está integrado por seis epígrafes.

El epígrafe primero trata de *La Iglesia de los comienzos y el rechazo de la guerra*.

Si la sangre derramada por Cristo en la eucaristía representa el camino necesario para la salvación, el derramamiento de sangre humana es, por el contrario, el escándalo más grave. Supone atentar contra el hombre, que es imagen de Dios. Esta convicción de los cristianos se fragua desde los comienzos de su aventura y supone uno de los motivos del choque brutal con los emperadores. En efecto, como es sabido, una de las causas por las que los cristianos son perseguidos en el Imperio romano es por su negativa a servir en las legiones. El motivo principal de esta negativa se deriva directamente de la predicación de Cristo, el cual rechazó decididamente la violencia y, en concreto, el derramamiento de sangre. Como indican los autores, desde los primeros tiempos circuló en la Cristiandad el adagio: *La Iglesia tiene horror a la sangre*.

Sin embargo, el problema del servicio militar cambiará radicalmente con el entendimiento de la Iglesia y el Imperio. En efecto, convertidos los emperadores al cristianismo, las guerras del Imperio se considerarán como legítima defensa de la Cristiandad contra los enemigos de ésta y, por tanto, los cristianos tendrán la obligación de participar en ellas.

Otro cambio relevante se va a producir en la Iglesia. Ésta va asumiendo gradualmente una estructura jerárquica, en la que se distingue cada vez más profundamente entre los clérigos y los laicos. A todos ellos les obliga, evidentemente, el mandamiento de no matar, pero se va a ir delineando una gama de matices según los casos concretos. Así, poco a poco, se va afianzando la persuasión de que si los laicos, por el bien de la colectividad, pueden y deben participar en las guerras, esta actividad, por el contrario, debe prohibirse rigidamente a los clérigos.

Comienza así, como indican los autores, una nueva era en la que la prohibición de derramar sangre recae sólo sobre los miembros de la iglesia que han sido ordenados. Éstos, si se han visto implicados en asuntos de sangre, no pueden tener acceso a las órdenes sagradas en cuanto tienen una mancha vergonzosa incompatible con la dignidad clerical. Ello se establece no sólo en las primeras disposiciones jurídico-canónicas, sino también en las constituciones imperiales impregnadas de los principios del cristianismo.

El epígrafe segundo versa sobre *Los clérigos, la violencia, las armas*.

En él se expone como la historia de las normas, desde la Alta Edad Media hasta la Edad Moderna, está llena de disposiciones, destinadas principalmente a los clérigos, las cuales establecen con una detallada casuística la prohibición de utilizar cualquier tipo de violencia y de *ensuciarse* con la sangre. Las disposiciones que castigan a los clérigos por llevar armas se encuentran tanto en los cánones conciliares como en la normativa de producción secular, es decir, en las capitulares.

Ciertamente, la prohibición a los clérigos de portar armas y de participar en acciones bélicas frecuentemente se convirtió en letra muerta en unos tiempos en los que imperaban la prepotencia y la brutalidad. Incluso, para afrontar peligros urgentes, las

autoridades eclesiásticas exhortaban a los clérigos a enrolarse para salvar a la patria de las agresiones o para impedir la profanación de las iglesias. Sin embargo, en línea de principio, nunca las leyes les obligaron a combatir.

Las penas impuestas a los clérigos en caso de violación de las normas que les prohibían participar en acciones bélicas eran severas: iban desde el ayuno, a la privación de la comunión durante cierto tiempo, hasta su deposición y confinamiento en un monasterio.

El epígrafe tercero se refiere a *Los fundamentos canónicos de la justificación de la "effusio sanguinis" cristiana y del "ius gladii" de la Iglesia durante la reforma gregoriana y la lucha de las investiduras*.

Establecida la prohibición del uso de las armas por los clérigos, surge a principios del segundo milenio la cuestión de la guerra justa. Antes de Graciano, son los canonistas al servicio de la Reforma Gregoriana los que se plantean esta problemática. En efecto, dada la lucha entre el Papado y el Imperio, era preciso encontrar una justificación satisfactoria desde el punto de vista jurídico a la guerra de Cristo, a la cual son llamados los cristianos para salvaguardar el *Sacerdotium* de los asaltos del *Regnum*. Una guerra, en la que la sangre derramada es la de los bautizados y no la de los infieles.

En esta labor destacó especialmente Anselmo da Baggio, sobrino del Papa Alejandro II, el cual redactó una *Collectio canonum*. En ella, por primera vez en una colección canónica, aparece una parte dedicada al *ius belli* de la Iglesia. Anselmo afirma que, en determinadas circunstancias, no sólo es lícito sino obligatorio el uso de la fuerza material para preservar los intereses espirituales de la iglesia. Frente a la objeción de que el cristiano debe rechazar la violencia, Anselmo señala que todo esto es válido para el individuo frente a sí mismo. Pero todo cristiano tiene el deber irrenunciable de proteger al prójimo, y a la sociedad, del mal. Los cristianos están por tanto obligados a combatir, cuando sea necesario, en una guerra por la justicia y el bien común contra los no católicos o contra los que rehúsan adherirse a la unidad de la Iglesia: simoníacos, herejes, cismáticos y excomulgados.

Surge así, dejando aparte esta cuestión, la certeza de la distinción entre el perfil personal de la conducta del cristiano y el aspecto institucional que adquiere, desde la Reforma Gregoriana, una relevancia absoluta.

El argumento de la guerra justa en general y el del *ius gladii* de la Iglesia en especial, inaugurado por Anselmo, no podrá ya ser ignorado por los canonistas posteriores.

Éstos tendrán también en cuenta, en su exposición global, la prohibición establecida para los clérigos de no implicarse directamente en la *guerra de Cristo* y de derramar sangre.

El epígrafe cuarto contempla la aportación de la edad clásica en esta materia: especialmente, los clérigos y el "*iudicium sanguinis*". *Desarrollos sucesivos y regulaciones contemporáneas*.

El Derecho de Graciano examina esta temática en la causa XXIII, cuestión VIII. El *dictum* inicial parece taxativo respecto de la prohibición, estableciendo que los clérigos no deben tomar las armas. Sin embargo, en la segunda parte de la cuestión (*dictum post c.6*) el carácter perentorio desaparece. Así, si los clérigos no pueden tomar las armas, pueden sin embargo llamar a los laicos para que se enrolen y animarles a combatir.

La mencionada prohibición a los clérigos se repite constantemente en las decretales pontificias y en los cánones de los concilios hasta la Constitución 18 del IV Concilio de Letrán, convocado en 1215 por Inocencio III. Esta Constitución recapituló cuanto se había precedentemente establecido. Asimismo, normas pontificias y concilia-

liars confluirán en la *Liber Extra* de Gregorio IX y serán reiteradas posteriormente. Entre las penas para los clérigos recalcitrantes aparece, además de la deposición, la pérdida del *privilegium fori*.

Santo Tomás aborda el tema de si es lícito que los obispos y los clérigos combatan, concluyendo que el ejercicio de la guerra es incompatible con su oficio.

Por otra parte, diversas decretales y cánones conciliares prohíben a los clérigos participar en procesos penales en los que se ventile la imposición de penas de muerte, de tortura o de amputaciones. Esta prohibición será confirmada por la Constitución 18 del IV Concilio de Letrán.

El *Corpus Iuris Canonici* recogió estas disposiciones. Asimismo, el Código de 1917 contempló esta materia en los cánones 139,3 y 984, 6 y 7.

En cuanto al servicio militar, el Código de 1917 no se ocupó específicamente de esta cuestión. Un Decreto de la Sagrada Congregación Consistorial, de 25 de octubre de 1918, consideraba irregulares a los clérigos que hubiesen prestado el servicio militar o participado en una guerra, aunque hubieran sido obligados.

El Código de 1983 derogó estas normas, limitándose a establecer, en el canon 289, que “Los clérigos y asimismo los candidatos a las órdenes sagradas no se presenten voluntarios al servicio militar, si no es con licencia de su Ordinario”. El mismo canon dispone que “Los clérigos han de valerse igualmente de las exenciones que, para no ejercer cargos y oficios civiles públicos extraños al estado clerical, les conceden las leyes y convenciones o costumbres, a no ser que el Ordinario propio determine otra cosa en casos particulares”.

Por otro lado, el Código de 1983, en el canon 1041, 4 y 5, continúa considerado irregulares para recibir las órdenes a los que hayan cometido homicidio voluntario o procurado el aborto, habiéndose producido éste, así como a todos los que hubieran cooperado positivamente en él. Asimismo, extiende la irregularidad a quien dolosa y gravemente se haya mutilado a sí mismo o a otro, y al que haya intentado suicidarse.

La Inquisición y el brazo secular es el título del epígrafe quinto.

La Inquisición, en cualquiera de sus formas, estaba dirigida a luchar por la pureza de la fe, lo cual implicaba la represión de los desviados de ésta. En todo caso, debía armonizarse con una tradición que consideraba extraño al ministerio sacerdotal el ejercicio de la violencia cruenta.

Quien desee encontrar la raíz primaria de una concepción orgánica de la relación entre la iglesia y la autoridad civil respecto del denominado brazo secular debe buscarla, según los autores, en el derecho clásico y, especialmente en las *Decretales* de Gregorio IX. En ellas se determina no sólo que el poder secular debe sostener a la Iglesia en su lucha contra la herejía, sino además se establece la prohibición de que la jurisdicción civil actúe como tribunal de apelación en las causas contra los herejes, por ser competencia exclusiva de los tribunales eclesiásticos. Ello implica que el brazo secular es el intérprete de la voluntad represiva de la Iglesia, la cual justifica así su abstención de la contaminación de la sangre, aunque ésta fuera la de los herejes.

En el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII, las razones de la lucha contra la herejía se utilizan como un instrumento para afirmar la potestad directa de la Iglesia *in temporalibus*. Así, el *Liber Sextus* dispone que, si cualquier jurisdicción civil estableciese normas que impidan o retrasen la persecución de los herejes, serán consideradas desprovistas de cualquier fundamento jurídico y, por tanto, no vinculantes.

La sustitución de la teoría de la potestad directa por la indirecta durante la Contrarreforma no cambiará el esquema adoptado por la Iglesia en los siglos posterior-

res, el cual se recogerá y sistematizará en el *Corpus Iuris Canonici*.

La existencia y legitimación del brazo secular conocerá un ámbito de expansión con la afirmación, en los comienzos de la Edad Moderna, de diversos acontecimientos que la Iglesia considera como enemigos temibles. Entre ellos, están las herejías protestantes, el recrudescimiento de la magia y de la brujería, y la creciente importancia de la presencia judía en Europa. La represión organizada experimentará una continuidad y una ósmosis mayor entre la Inquisición y el brazo secular y su ayuda a la Iglesia.

Contemplando este largo período de tiempo cabe, a juicio de los autores, hacer algunas precisiones.

En primer lugar, el abandono del condenado según las leyes canónicas al brazo secular para que sufra la pena. Si formalmente es cierto que la Iglesia nunca ha admitido la pena de muerte en su legislación penal, sin embargo resulta evidente que las cláusulas utilizadas enmascaraban, elegante más hipócritamente, la funesta suerte que aguardaba al reo.

Una segunda cuestión, por su relación con la prohibición de derramar sangre, es el del uso de la tortura por los jueces eclesiásticos. Fue Inocencio IV, con su Bula *Ad extirpanda*, de 1252, quien resolvió esta cuestión. En ella se autorizaba el uso de la tortura, siempre que no conllevara peligro de muerte o causase mutilaciones.

En tercer lugar, debe tenerse en cuenta que actualmente continúa viva la polémica entre los historiadores que lamentan los holocaustos y masacres y aquellos otros que intentan rehabilitar la obra de las diversas Inquisiciones. Dejando aparte la cuestión historiográfica, los autores ponen de relieve que, en los casos de condena a la pena capital, los jueces de la Inquisición utilizaban técnicas para enviar al condenado al poder civil, las cuales les permitían quedar limpios de sangre y no incurrir, por tanto, en la irregularidad y otras sanciones canónicas. Así, se unía a la sentencia una súplica para que el brazo secular fuera *suave*, o se adjuntaba al veredicto de culpabilidad una exhortación al juez civil para que salvase de la muerte o de la mutilación al acusado. Se procuraba, por tanto, que la responsabilidad por la sangre derramada recayese sobre los funcionarios civiles.

El epígrafe sexto trata de *Algunas prohibiciones peculiares*

En primer lugar, contempla la cuestión de *Los clérigos y la caza*.

El adagio *Ecclesia abhorret a sanguine* conllevaba, además de las examinadas, otro tipo de prohibiciones. Una de ellas era la de la práctica de la caza.

La prohibición de esta actividad ya aparece contemplada en los Libros Penitenciales occidentales, que surgieron durante los siglos V y VI. En particular, los clérigos debían abstenerse de la caza más cruenta, como es el caso de aquella en la que se empleaban perros y halcones.

Las colecciones canónicas de la edad preclásica y de la clásica establecían, asimismo, la prohibición de la caza a los clérigos. Evidentemente, como señalan los autores, esta prohibición no estaba basada en la protección de los animales, sino en la tutela de la vida morigerada que debían llevar los ministros de la Iglesia.

Esta prohibición se recogió en el Código de 1917, cuyo canon 138 disponía que los clérigos “no se entregarán a la caza y jamás practicarán la clamorosa”.

En el vigente Código no se menciona ésta cuestión. Por ello, será el Obispo quien permita o prohíba la caza a los clérigos.

En segundo lugar, el epígrafe se refiere a *Los clérigos y el ejercicio de la medicina y la cirugía*.

Otra prescripción relacionada con el derramamiento de sangre encuentra una

explícita previsión alrededor del año 1100: la relativa al ejercicio de la medicina y la cirugía.

Algunos concilios, entre ellos el II de Letrán (1139) y el III de Letrán (1179), prohibían a los monjes el estudio de la medicina. Entre las causas, estaba la convicción de que la medicina –y en especial la cirugía, la cual puede comportar incisiones que hagan surgir la sangre– eran incompatibles con el *status* de monje y con el de clérigo. Una vez más, se insinúa aquí el horror a la sangre.

La mencionada Constitución 18 del IV Concilio de Letrán estableció de manera definitiva la prohibición del ejercicio de la cirugía por los clérigos. Prohibición que se extenderá al ejercicio de la profesión de barbero.

Sin embargo, Clemente V, a comienzos del siglo XIV separó formalmente la medicina de la cirugía, que por su contenido sangriento se prohibía a los clérigos.

La prevención contra la medicina y la cirugía duró largo tiempo. Incluso el Código de 1917 establecía, en su canon 139,2 que los clérigos “no ejerzan la medicina o la cirugía sin indulto apostólico”. Además, el canon 985,6 del mismo Código declaraba irregulares a “los clérigos que ejercen la medicina o la cirugía, que les está prohibida, si de ello se sigue la muerte”.

En el Código de 1983 han desaparecido estas disposiciones y no se prohíbe a los clérigos el ejercicio de la profesión médica.

El Capítulo tercero lleva por rúbrica *Las prohibiciones basadas en el vínculo de la sangre* y tiene tres epígrafes.

El epígrafe primero contempla los *Obstáculos para la recepción de las órdenes*.

En él, los autores manifiestan que el tabú de la sangre no se agota en la prohibición de derramarla, sino también en la del acceso a las órdenes sagradas de los hijos ilegítimos. Esta prohibición, establecida al comienzo de siglo X, será reiterada en los siglos sucesivos.

La prohibición concierne, sobre todo a los hijos de padres entre los que existe el impedimento de consanguinidad. Asimismo, se prohibía la recepción de las órdenes a los hijos de sacerdotes. Sin embargo, aún a mediados del siglo XII, la doctrina no era unánime. Así, Graciano recuerda que algunos Papas eran hijos de obispos o sacerdotes. Por ello, manifiesta que los hijos de sacerdotes que se hayan casado legítimamente podrán ser admitidos incluso a los más altos grados de la jerarquía. Por su parte, los hijos nacidos de una relación adulterina podían ser admitidos, según Graciano, a las órdenes sagradas.

Sin embargo, durante el período de la Contrarreforma, únicamente podían acceder a la recepción de las órdenes los hijos legítimos. Esta situación perduró incluso hasta el Código de 1917. En este texto legal, se consideraba *irregulares* para recibir la ordenación a los hijos ilegítimos, “tanto si la ilegitimidad es pública, como si es oculta, a no ser que hayan sido legitimados o hayan hecho profesión de votos solemnes” (canon 948,1). Asimismo, el canon 331,1 establecía para la idoneidad al episcopado el requisito de ser hijo “de legítimo matrimonio, sin que baste la legitimación, aunque ésta se hubiera verificado por subsiguiente matrimonio”. Por último, el canon 232, en su parágrafo 2, excluía de la dignidad de cardenal a “los ilegítimos, aunque hubieran sido legitimados por subsiguiente matrimonio”.

El vigente Código, aunque regula la ilegitimidad de los hijos y su eventual legitimación en los cánones 1137 a 1140, no vincula ningún privilegio al estado de legitimidad.

El epígrafe segundo examina *Los impedimentos para la celebración del matrimonio*.

Como es sabido, la consanguinidad constituye en el Derecho Canónico, como en casi todos los ordenamientos civiles, un impedimento para el matrimonio.

El IV Concilio de Letrán llevó a cabo la primera reforma legislativa en este punto estableciendo el impedimento en línea recta hasta el infinito y hasta el cuarto grado de la línea colateral, tanto respecto de la consanguinidad como de la afinidad. El Código de 1917 estableció los impedimentos de consanguinidad y de afinidad hasta el tercero y el segundo grado de la línea colateral respectivamente. El Código vigente ha seguido el mismo criterio, pero restringiendo el carácter invalidante del impedimento.

Señalando lo anterior, los autores ponen de relieve que los avances técnico-científico de los últimos tiempos, sobre todo en materia de procreación artificial, han provocado una serie de problemas que, en ciertos supuestos, inciden en los impedimentos de parentesco. Ello supone la necesidad de un replanteamiento de este tipo de impedimentos.

A juicio de los autores, estos avances no pueden suponer en el Derecho de la Iglesia la desaparición de la importancia del vínculo de la sangre, es decir, del conocimiento de la verdad sobre la descendencia biológica. Así, la posibilidad existente en las legislaciones civiles de que la inseminación pueda realizarse con el semen de un donante, al cual se le garantiza el anonimato, no puede ser aceptada por el ordenamiento canónico. Aparte de por razones de índole moral, porque, debido al anonimato, el vínculo de la consanguinidad podía permanecer oculto y, además, porque en el Derecho de la Iglesia no puede desconocerse el derecho del hijo a tener un padre y una madre, así como a conocer la verdad sobre su propio origen.

Finalmente, en el epígrafe tercero, los autores estudian *La pureza de la sangre y la transmisión de la fe y la herejía*.

A lo largo de su historia, la Iglesia se ha encontrado frente a la reivindicación de la pureza de la sangre, invocada como causa de valoración de la persona. Algún autor ha sostenido la defensa por la Iglesia de la transmisión por la sangre de la herejía y la fe. En apoyo de este criterio, se aducen los *estatutos de limpieza de sangre*, aparecidos en la España del siglo XVI, los cuales, después de ser rechazados inicialmente, fueron en cierto modo convalidados por las autoridades eclesiásticas, incluida la romana.

A juicio de los autores, no cabe mantener esta tesis. Con los *estatutos de limpieza de sangre*, la Iglesia española y la monarquía de esta nación parecieron haberse coaligado para *depurar* la población de eventuales vínculos con los moros y judíos conversos o heréticos, castigados por la Inquisición.

Generalmente, se considera que este tipo de problemas no eran de naturaleza doctrinal, sino sociales o raciales. Entre sus causas, cabe citar el temor de la nobleza veterocrisiana, los denominados *crisianos viejos*, que veían como su influencia en diversos ámbitos de poder era superada por los *crisianos nuevos*, cada vez más numerosos. A esto hay que añadir el terror a la *invasión* de los protestantes extranjeros, que podría minar la identidad católica de la península ibérica.

Ciertamente, la Iglesia no ha proclamado expresamente que la fe o el error puedan transmitirse por vía genética. Sin embargo, puede encontrarse a veces en el Derecho Canónico una atención centrada sobre la necesidad insoslayable de preservar la fe de contaminaciones que la habrían corrompido.

Asimismo, es cierto el dato incontrovertible de la aceptación implícita por el ordenamiento canónico, en ciertos momentos, de la idea de que la culpa derivada de la herejía y el cisma podía pasar -como el pecado original- de generación en generación a través de la sangre. Sin embargo, en opinión de los autores, estos momentos no son

suficientes para contradecir la verdad, profesada por la Iglesia desde sus orígenes, de que la dignidad de la persona no deriva de la descendencia.

Verdaderamente, la Iglesia ha cometido injusticias e incurrido en errores, como lo ha reconocido Juan Pablo II, pidiendo perdón por ello en su Carta Apostólica *Novo milenio ineunte*, de 6 de enero de 2001, con ocasión del año jubilar. Pero esto, no significa que en el pasado se sancionaran oficialmente y con carácter general discriminaciones entre los bautizados basadas en su parentesco.

Los autores concluyen esta cuestión, manifestando que no parece aceptable la conclusión de que las actuaciones de la Inquisición y los *estatutos de limpieza de sangre* hayan introducido un germen de fatal incoherencia en el ordenamiento de la Iglesia.

El Capítulo cuarto lleva el título de *Sangre y antropología cristiana* y consta de cinco epígrafes.

El primero se denomina *Sangre, sacrificio, penitencia y renuncia*.

Los autores recalcan en este epígrafe la relevancia central en el cristianismo de la sangre y el sacrificio de Cristo en cuanto trámite para el rescate eterno de la muerte, desde el momento en que Dios y el Hijo han prometido permanecer en compañía de los hombres hasta el final de los tiempos por medio de la eucaristía. Desde esta perspectiva, se estructura la antropología cristiana que establece los comportamientos referentes al modo de acercarse al sacrificio y que comporta dos palabras clave: la penitencia y la renuncia como muestras de reverencia.

Una prueba de ello, se encuentra en las prescripciones alimentarias, en las denominadas liturgias de la sangre, en la relación entre la sangre y los lugares sagrados, y en la aproximación al rito de la figura femenina, la cual tradicionalmente ha sido considerada una criatura impura a causa de la sangre.

En general, el derramamiento de la sangre no subsumible en la espiral simbólica del sacrificio eucarístico debe ser enmendada y reconducida a la pureza, que abre la dimensión eterna y gloriosa de la resurrección y la salvación.

El segundo epígrafe se titula *Las prescripciones alimentarias del cristianismo* y se divide en dos subepígrafes.

En el primero, bajo el título *La prohibición de comer sangre*, se pone de relieve que el Cristianismo rechaza las prescripciones judías sobre el sacrificio de animales y las relativas a ciertas modalidades de preparar alimentos y bebidas. No obstante, en los primeros tiempos, los cristianos aceptaron algunas prescripciones mosaicas como la de no ingerir la carne de los animales no degollados, aunque estas disposiciones desaparecieron gradualmente en los ámbitos de influencia romana.

Por el contrario, algunas de estas normas sobrevivieron en el cristianismo oriental. En efecto, poco después del primer milenio, durante la controversia entre la Iglesia Oriental y la Occidental que precederá al cisma, una de las recriminaciones que la primera hizo a la segunda es la de alimentarse con carne de animales no desangrados. Asimismo, en diversos textos y colecciones jurídicas orientales, se encuentra la prohibición de comer la sangre de los animales.

También en el mundo occidental se encuentran disposiciones, especialmente en los Libros Penitenciales, influidas en este aspecto por la tradición monástica oriental. En estas obras se establecen sanciones para cualquiera -clérigo o laico- que bebiese sangre o comiese animales no degollados.

Sin embargo, los Libros Penitenciales no eran la expresión de la Iglesia oficial. Así, el pontífice Nicolás I, en 866, se dirigió a los búlgaros manifestando que "es lícito comer cualquier animal, siempre que no sea nocivo para el cuerpo y que la sociedad tolere su uso".

Por otra parte, estas disposiciones de los Libros Penitenciales no se encuentran en el *Corpus Iuris Canonici*, y en el Concilio de Trento el precepto sobre la prohibición de comer sangre se consideró expresamente derogado.

El segundo subepígrafe lleva por título *El ayuno y la abstinencia de la carne. Las disposiciones vigentes y su significado actual.*

De las prescripciones alimenticias de razón teológica se encuentran muestras evidentes en el Derecho Canónico clásico. Sin embargo, como señalan los autores, estas normas jurídicas frecuentemente están basadas más en razones de buena salud que en la obediencia a un mandato imperativo. Así, el c. 28 de la *distinctio V, De consecratione*, del Decreto de Graciano, exhorta a la templanza como hábito saludable en contraposición al exceso de alimentos, que es causa de enfermedades. En el mismo sentido, Graciano recurre a la mención de Hipócrates y de Galeno para poner en guardia contra la obesidad, que conduce a la parálisis y a la muerte si no es combatida mediante sangrías.

También el ayuno se enfoca desde esta perspectiva, es decir, no como un precepto teológico sino como un comportamiento que ayuda al bienestar. A este respecto, debe mencionarse que el Decreto, en el c. 32 de la *distinctio V, De consecratione*, prohíbe a los monjes el consumo de carne, debido al estilo de vida austero que han elegido. De ello, se deduce que la prohibición de alimentarse con carne y sangre no obedece a una ley divina, sino a razones de salubridad de vida y, en último término, del alma para evitar las tentaciones.

Por todas estas razones, el cristianismo ha prescrito a lo largo de su historia diversas normas alimentarias. Baste poner de relieve que, sobre todo en la Edad Media, se imponían a los fieles días de ayuno en determinados períodos del año litúrgico, como el Adviento y la Cuaresma. Además, en el cristianismo, se ha hecho preceder el bautismo -cuando no era el de los infantes- y la comunión con la práctica del ayuno.

Al ayuno siempre ha ido unida la abstinencia de la carne. La razón comúnmente aducida es que ésta constituye un manjar suculento y apetecible, que debe ser sustituido por una alimentación más sobria y frugal. En efecto, no hay que olvidar que la carne era considerada por el hombre medieval como el ideal del bienestar supremo.

La reacción eclesiástica, y en especial la de los ambientes monásticos, al consumo excesivo de carne se contraponía a esta mentalidad materialista y se entendía como una muestra de autocontrol y disciplina contra las tentaciones en nombre de los valores espirituales. Sea como fuere, en un determinado momento se difunde en la iglesia la regla de alimentarse con pescado en los días en los que está prohibido comer carne.

El Código de 1917 se ocupaba del ayuno y la abstinencia en el Título XIV, *De la abstinencia y del ayuno* (cánones 1250 a 1254), del Libro III.

Hoy, el ayuno y la abstinencia de la carne están regulados de una manera que, para los autores, podría definirse como *elástica*. Así, el canon 1251 del Código vigente establece que debe observarse la abstinencia de la carne o de otro alimento, según las disposiciones de la Conferencia Episcopal, en determinados días del año y la abstinencia y el ayuno el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo. Por otra parte, según el canon 1253, la Conferencia Episcopal puede sustituir el ayuno y la abstinencia por otras formas de penitencia, sobre todo por obras de caridad y prácticas de piedad.

El tercer epígrafe lleva el título de *La sangre de la mujer durante la menstruación y el puerperio* y, asimismo, está dividido en dos subepígrafes.

El primero de ellos lleva por título *El nacimiento y la consolidación de un prejuicio.*

Los autores parten de la premisa de que, entre los elementos que han contribuido a hacer problemática la interpretación de la figura femenina en las culturas mágico-religiosas, está ciertamente el referente al ciclo menstrual. Esta unión entre la mujer y la sangre que, instintivamente, se vincula con la generación ha incentivado un prejuicio también presente en la civilización judeocristiana.

Diversos Padres de la Iglesia perpetuaron la convicción, propia de los judíos y paganos, de que los hijos concebidos durante la menstruación nacerían con malformaciones. San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, mantuvo la tesis de que la menstruación deterioraba el semen hasta el punto de impedir la concepción. Por su parte, Graciano pasó por alto esta cuestión y, respecto de la sexualidad, sólo puntualizó los períodos de abstinencia y la condena de la sodomía.

La creencia de que mantener relaciones sexuales con una mujer durante la menstruación producía un efecto dañoso para los hijos fue mantenida por grandes pensadores como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, el cual calificaba como pecado mortal este comportamiento. Posteriormente, debido a los adelantos científicos, tal creencia fue abandonada y el débito conyugal prestado durante la menstruación fue considerado pecado venial. Para Tomás Sánchez, esta relación podía estar exenta de pecado cuando estuviere justificada por una razón suficiente, como remediar una exagerada concupiscencia o solucionar una disputa conyugal. Con San Alfonso María de Ligorio, dicha relación se consideró definitivamente pecado venial.

Una cuestión distinta, aunque relacionada con la anterior, es la relativa a la prohibición a la mujer de aproximarse a lo sagrado durante la menstruación. Así, a lo largo de toda la Edad Media fue objeto de viva discusión si las mujeres durante la menstruación podían recibir la comunión y si debía prohibírseles entrar en la iglesia. La legislación y la praxis canónica de la Iglesia de Occidente no fue uniforme, dándose notables variaciones según las diversas épocas y lugares.

Más nociva aún que la sangre de la menstruación era considerada la de las parturientas. Así, eran necesarias ceremonias de *purificación*, sin las cuales no podían ser admitidas a los lugares de culto ni asistir a los oficios divinos. No cabe hablar de una legislación orgánica de carácter universal, de origen pontificio o aprobada por un concilio ecuménico, sobre esta materia. Ésta fue tratada por el derecho particular con múltiples variaciones.

A nivel universal, la Iglesia se ocupó de esta cuestión en alguna ocasión. En este sentido, Inocencio III -contestando a la pregunta del arzobispo de Armagh sobre si la ley mosaica referente al puerperio estaba vigente en la Iglesia, respondió que dicha ley no era aplicable-. Sin embargo, añadió sibilinaamente que “si las mujeres, por respeto, desean ausentarse de la iglesia durante un tiempo, no las criticaremos”.

La práctica de la reconciliación de las mujeres después del parto ha perdurado hasta finales del siglo XIX. Actualmente, la Iglesia ha conservado la práctica de la bendición de la mujer embarazada y de la que ha dado a luz. Además, es deseable que esta última participe en el bautizo de su hijo sin necesidad de una eventual purificación, término que ha desaparecido definitivamente.

El segundo subepígrafe se refiere a *La mujer y el altar*.

Lo dicho anteriormente ha llevado al mundo cristiano y especialmente al católico -según manifiestan los autores- a una teoría negativa sobre la presencia de la mujer en la liturgia. A lo largo de toda la Edad Media, las exclusiones litúrgicas de la mujer eran muchas y además se reiteraban machaconamente. Así, una mujer no debía tocar los vasos o los paños sagrados, ni podía acercarse al altar durante las celebraciones

litúrgicas. Estas prescripciones incluían a todas las mujeres, tanto religiosas como laicas. El mismo Graciano, en la *distinctio XXIII*, c. 25 del Decreto, recordaba que “Está prohibido a las mujeres tocar los paños del altar y los vasos sagrados”.

Todavía, el canon 813,2 del Código de 1917 establecía que “Una mujer no puede ser ministro de la misa, a no ser a falta de varón y con causa justa, y con la condición de que aquella conteste desde lejos y de ningún modo se acerque al altar”.

Hoy en día, derogado este tipo de disposiciones, las discusiones más vivas versan, como es conocido, sobre las presiones ejercidas por los que desean la ordenación sacerdotal de la mujer. Un debate que no se ha terminado, a pesar de que el magisterio pontificio haya manifestado cada vez con mayor firmeza su postura.

Un razonamiento distinto puede hacerse sobre el diaconado. En efecto, el magisterio ha restringido la prohibición al acceso al presbiterado y al episcopado, no cerrando categóricamente la puerta al diaconado femenino. En relación con esta cuestión, no puede olvidarse la tradición de la iglesia antigua, sobre todo en oriente, en la cual existió la experiencia de las denominadas diaconisas. Importa aquí señalar que la facultad de las diaconisas de officiar en lugar sagrado estaba relacionada por muchos autores con el ciclo menstrual y, por tanto, con la consiguiente impureza ritual.

A juicio de los autores, es incierto si el abandono de toda rémora relativa al ciclo menstrual, junto obviamente a otras importantes consideraciones, podrá llevar a la reintroducción del diaconado femenino. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la Comisión Teológica Internacional, encargada por la Congregación para la Doctrina de la Fe de estudiar estos problemas, no ha contemplado, en 2002, la posibilidad de una apertura hacia el diaconado femenino, manifestándose por el contrario en una línea de exclusión del mismo.

En cualquier caso, para los autores, cabe denunciar la existencia en la vigente legislación canónica de incongruencias que deberían corregirse. Entre ellas, está la normativa relativa a los oficios de lector y de acólito, los cuales sólo son accesibles para “varones laicos” según el parágrafo 1 del canon 230 del actual Código. Esto debe considerarse injusto e injustificado teológica y jurídicamente si se tiene en cuenta que su fundamento radica en el sacerdocio común de Cristo, propio de todos los fieles, y no en el sacramento del orden, reservado a los varones. Si esto es así, la diversidad no puede legitimarse desde la perspectiva del canon 208, que establece la igualdad fundamental de los fieles. Por tanto, desde esta óptica, la reserva que establece el canon 230, sólo para los varones, debería desaparecer.

Ciertamente, el papel de la mujer en la Iglesia no tiene por qué tener como manifestación arquetípica el ejercicio del servicio al altar. Sin embargo, según los autores, el abandono definitivo de algunos prejuicios, que conculcan la igualdad natural entre el hombre y la mujer y la igualdad entre los fieles, debe llevarse a cabo. Especialmente, porque supone el rechazo de las concepciones que veían en la mujer un ser impuro e indigno de acercarse a lo sagrado.

El cuarto epígrafe se denomina *Sangre y lugares sagrados*.

Como ponen de relieve los autores, el poder de la sangre derramada no se limita en muchos contextos culturales y religiosos a contaminar sólo a las personas. También extiende su influencia corrupta sobre los objetos en contacto con ella. Más aún, los mismos lugares sagrados manchados con sangre se convierten en impuros.

La única sangre que puede estar dentro de los lugares sagrados de la Iglesia Católica es la de Cristo en la eucaristía. Por ello, la conservación del carácter sagrado de las iglesias y su preservación de actos de ultraje, vilipendio u ofensa de cualquier

clase ha sido una preocupación constante del Cristianismo. Así, desde muy pronto, el derramamiento de sangre en una iglesia se consideró una violación de la misma, hasta el punto de hacerla inidónea para el culto divino. Por ello, necesitaba ser *reconciliada* para poder desempeñar su función nuevamente.

El Decreto de Garciano estableció, en el c. 19 de la *distinctio I, De consecratione*, normas sobre esta cuestión y, también, el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII.

El Código de 1917 disponía, en el párrafo 1 del canon 1172, que la iglesia queda violada por el delito de homicidio y por el derramamiento de sangre injurioso y grave. En tales casos, la iglesia no podía ser utilizada (canon 1173) hasta que fuera reconciliada (canon 1174).

El canon 1211 del actual Código no menciona la violación de la iglesia por el derramamiento de sangre, dejando la decisión sobre su existencia a juicio del Ordinario.

Las "liturgias de la sangre" es la denominación del quinto epígrafe.

En él se contempla el supuesto de las personas que tratan de revivir en sus propios cuerpos la pasión de Cristo, infringiéndose los sufrimientos físicos por Él padecidos.

Muy conocido es el movimiento de los *flagelantes* o *disciplinantes*, que nació en la Edad Media en Italia y se extendió a otros países de Europa. Este tipo de movimientos fue posteriormente regulado normativamente, dando lugar a las confraternidades de disciplinantes que recibieron desde sus comienzos la aprobación eclesiástica.

Las confraternidades siempre fueron favorecidas por las Órdenes mendicantes, gravitando en la órbita de los franciscanos, los dominicos y los agustinos. De carácter eminentemente laico, se dedicaban a diversas obras como la beneficencia y la solidaridad, pero destacaron especialmente en la creación y gestión de hospitales. Sin embargo, sus estatutos siempre dedicaron una atención especial a la liturgia de la disciplina.

A veces, sus miembros se dividían, sobre todo en las confraternidades de España y de América Latina, en dos clases: los *cofrades de la sangre*, que en las procesiones se autodisciplinaban, y los *cofrades de la luz*, que ayudaban a los primeros y llevaban las velas.

Totalmente distintas de estas expresiones de piedad popular eran los denominados *espectáculos de sangre*, tales como las luchas entre gladiadores, las luchas contra las fieras, etc., que la Iglesia siempre criticó, no sólo prohibiendo los duelos y los torneos a los clérigos sino sancionando con penas a todos los que participaban en ellos. Así, diversos concilios —el de Reims de 1132 y el II y III Concilio de Letrán, de 1139 y 1179 respectivamente— negaban la sepultura cristiana a los muertos en los torneos. La prohibición de duelos, justas y torneos se encuentra también en el *Corpus Iuris Canonici*.

El Código de 1917 sancionaba el duelo con penas de excomunión y de infamia en el canon 2351.

Las *liturgias de la sangre* todavía sobreviven hoy en ciertas prácticas. Así, durante las procesiones de Semana Santa, algunos fieles se flagelan como señal de devoción hacia Cristo muerto.

El quinto, y último Capítulo, se denomina *La sangre gloriosa* y comprende tres epígrafes.

El título del primero es *Sangre y resurrección*.

Los autores subrayan que la sangre derramada por Cristo se santifica, para el creyente, cada día en la eucaristía. Sin embargo, la sangre gloriosa del Salvador encontrará la plenitud de su derramamiento en la resurrección final. Teniendo en cuenta esta lógica, según los autores, es preciso volver al momento eucarístico para examinarlo

específicamente desde la proyección de la Iglesia triunfante.

San Isidoro de Sevilla distinguía entre *sanguis* y *cruur*. Con *sanguinis* se entien- de la sustancia que circula por las arterias y venas del cuerpo. El término *cruur* indica la sangre que emana de las heridas. Pero entre estos dos términos sinónimos, el arzo- bispo español, cuando se refiere a la sangre de Cristo, emplea casi exclusivamente la palabra *sanguis*, aunque el otro vocablo parecería el más adecuado.

Cruor es la sangre derramada y podría referirse a la sangre recogida en las reli- quias. El problema que se presenta ante un intérprete de excepción, como es Santo Tomás, se refiere a la totalidad de la sangre de Cristo, parte de la cual ha sido derrama- da -y que podría ser entendida como *cruur*- en la pasión y en la crucifixión. Esta sangre se encuentra contenida y venerada en reliquias, que contienen parte de ella. Ahora bien, ¿toda la sangre de Cristo viene recuperada, junto a su cuerpo, en la resurrección o sólo una parte de ella? Para Santo Tomás, el cuerpo de Cristo ha resucitado en su integri- dad. Es decir, la sangre de Cristo en unidad con su carne gloriosa viene recuperada totalmente en la resurrección, incluso la derramada en su pasión y muerte.

La unidad de la carne y la sangre de Cristo se celebra diariamente en la eucaris- tía, en la que estos dos elementos se hacen indivisibles, convirtiéndose en una de las bases centrales de la fe. El Decreto de Graciano establece, en el c. 12 de la *distinctio II, De consecratione*, que ningún ordenado *in sacris* puede recibir en la eucaristía sólo el cuerpo o sólo la sangre de Cristo. Y el canon 927 del Código vigente dispone que el pan y el vino deben ser siempre consagrados juntos y en la celebración eucarística.

Una segunda cuestión es la de si la sangre del sacrificio eucarístico se sustancia sólo en el vino, o si el cáliz debe contener algo más. En este punto, es preciso tener en cuenta que en el Evangelio de San Juan (19,34) se narra que, en el último momento de la pasión, del costado herido de Cristo -ya muerto- por la lanza del centurión salió sangre y agua.

Numerosos escritores eclesiásticos han reflexionado sobre el significado de esta cuestión. Por su parte, el Decreto de Graciano, en el c. 1 de la *distinctio II, De conse- cratione*, manifiesta que el cáliz debe contener no sólo vino, sino también agua. Y el c. 83 explica que el agua está destinada a lavar las culpas mientras que el vino representa la sangre redentora. Todavía hoy, el canon 924 del vigente Código dispone que: "El Sacrosanto Sacrificio Eucarístico se debe ofrecer con pan y vino, al cual se ha de mezclar un poco de agua".

El agua y el vino pierden sus características terrenales para convertirse en la sangre gloriosa de Cristo que debe ser tratada como la "joya" más preciosa. El Derecho se ha ocupado del tratamiento de la sangre eucarística. Del vino eucarístico no puede perderse ni una gota y sobre este punto Graciano, en el c. 27 de la *distinctio II, De consecratione*, establece una casuística de comportamientos para el caso en que se diese esta circunstancia, así como las penas que se aplicarán a los culpables.

El vigente Ordenamiento General del Misal Romano recomienda que "si... se derramase alguna gota de la sangre del Señor, debe lavarse el lugar con agua y derra- mar ésta en el sagrario que se encuentra en la sacristía".

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que si la sangre de Cristo salva, por una especie de místico paralelismo, el derramamiento de la sangre humana por la fe en el Hijo de Dios puede ocupar el lugar del bautismo. Así lo afirma el Decreto de Graciano en el c. 34 de la *distinctio IV, De consecratione*. La noción del bautismo de sangre, confirmada recientemente por el Catecismo de la Iglesia Católica en su n. 1258, tiene su origen en las palabras de Cristo, que considera su pasión y muerte como un bautis- mo (Marcos, 10,38; Lucas 12,50).

El segundo epígrafe se enuncia bajo la rúbrica *La sangre de los mártires*.

La devoción de los primeros cristianos hacia la sangre de los mártires se recoge en numerosos escritos de los Padres de la Iglesia. El culto a los mártires se desarrolló prontamente y de una manera espontánea en la comunidad cristiana. Culto que, como afirman los autores, tenía normalmente un carácter local y se celebraba en el lugar del martirio. A este culto, se asoció el de sus reliquias.

Al relacionarse la sangre de los mártires directamente con la de Cristo, era inevitable la instauración de un estrecho vínculo con la eucaristía. Esta vinculación queda testimoniada por la continua mención de los mártires en las plegarias eucarísticas y, además, por la tradición de que el altar contuviese reliquias de mártires.

El vigente Código dispone en el parágrafo 2 del canon 1237 que “Debe observarse la antigua tradición de colocar bajo el altar fijo reliquias de Mártires o de otros Santos, según las normas litúrgicas”. Asimismo, el vínculo entre la eucaristía y el martirio ha sido puesto de relieve recientemente por el actual pontífice en su Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum caritatis*, de 22 de febrero de 2007.

Aún hoy, la Iglesia es en algunos lugares una Iglesia de mártires. Ha sido, sobre todo, Juan Pablo II quien, durante el Gran Jubileo del año 2000, ha insistido sobre la importancia de la memoria y del culto a los mártires, exhortando a actualizar los martirologios.

El epígrafe tercero se titula *Sangre, reliquias y milagros. El culto de la “Preciosa sangre”*.

Los autores reiteran que no sólo la sangre de Cristo, sino también la de los mártires, han sido durante siglos objeto de ininterrumpida devoción. En efecto, desde la Edad Media era frecuente la presencia de recipientes, respecto de los cuales se afirmaba que contenían la sangre de Cristo. En su honor, se celebraban procesiones y se erigían edificios sagrados.

Igualmente, en la historia de la Iglesia ha habido milagros eucarísticos entre los cuales cabe mencionar aquéllos en los que la hostia, sobre todo después de actos de profanación, aparecía sangrante. Cualquier época ha tenido sus *milagros de la sangre*, diligentemente reseñados en diversas fuentes. Además, el abanico de milagros es vario-pinto: sangre de santos, de mártires o del mismo Cristo, que obra efectos taumatúrgicos extraordinarios.

Este tipo de milagros, según puntualizan los autores, son fenómenos que pertenecen más a la religiosidad de los fieles que a las definiciones dogmáticas y disquisiciones teológicas. El Derecho interviene en este ámbito para reprimir los errores y los abusos de la piedad popular. En relación con este punto, los autores se refieren a la obra del cardenal Lambertini -que accedió al pontificado con el nombre de Benedicto XIV- *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. En ella, teniendo en cuenta los avances científicos más recientes, examina los requisitos que deben concurrir en un hecho para poder calificarlo de milagro. La Iglesia acude así, en el siglo XVIII, a la ciencia porque debía presentar con una convincente certeza los milagros auténticos para sustraerse -como declara el cardenal Lambertini- a la irreverencia de los Iluministas y a las invectivas de los Protestantes.

También hoy día, para comprobar la existencia de los milagros -exigidos en las causas de beatificación y canonización- se procede a rigurosas comprobaciones científicas, utilizando todo instrumento puesto a disposición por la evolución tecnológica.

Pero, como cabía esperar, la utilización de la medicina y de las nuevas tecnologías para comprobar la santidad no ha hecho desaparecer la importancia de la sangre

derramada que, impulsaba a los movimientos de los flagelantes en la Edad Media, ni tampoco la expresión en la Edad Moderna de otras manifestaciones de culto, en las cuales la sangre ocupa un papel central.

Baste a este respecto, mencionar el culto a la sangre de Cristo, que bajo el epíteto de *Preciosa* o *Preciosísima*, nunca ha cesado en la iglesia, en la liturgia y en la piedad popular. La fiesta de la *Preciosa Sangre* fue establecida para toda la Iglesia por Pío IX, el 10 de agosto de 1849, con el Decreto *Redempti sumus*. Esta fiesta fue suprimida debido a la reforma postconciliar del calendario litúrgico de 1969, pero, un año más tarde, la solemnidad del *Corpus Domini* se denominó *Sollemnitatis SS. Corporis et Sanguinis Christi*.

En virtud de lo dicho, los autores manifiestan que la percepción de la sangre, como elemento central en la visión religiosa y antropológica del cristianismo no ha desaparecido.

Mayor problema presenta, sin duda, la explicación de esta situación, que no puede achacarse simplemente a la superstición popular.

En opinión de los autores, es preciso tener en cuenta al menos dos factores para tratar de explicar la supervivencia de una necesidad subjetiva y colectiva dirigida a poner la sangre como fundamento de un culto todavía hoy existente.

El primero de ellos es la existencia de una emotividad religiosa popular, que no ha sido afectada por el progreso técnico-científico. A este respecto, citan el caso de la Madonna de Civitavecchia, una imagen de la Virgen que lloraba sangre. Científicamente, se comprobó que el líquido rojo que salía de los ojos era sangre humana. La actitud de la Iglesia fue la de vigilar para que las correspondientes investigaciones se llevaran a cabo con el debido rigor.

Un segundo supuesto es el caso del Padre Pio da Pietralcina, cuyo culto está fuertemente unido a la sangre de sus estigmas que reproducían los de la pasión de Cristo. También en este caso, la Iglesia adoptó un papel de contención, e incluso de abierta condena de una religiosidad no homologada, hasta consentir y luego imponer su culto.

Estos dos ejemplos son, para los autores, el testimonio de la tenaz persistencia de un sentimiento religioso dispuesto a movilizarse en el tercer milenio en virtud de una fe emotiva, apoyada en la sugestión de la sangre, y que no está dispuesto a desaparecer a causa de los avances actuales de la técnica.

El segundo factor es que la técnica ha ido reduciendo cada vez más el ámbito de las cuestiones que hasta ahora no tenían explicación, tendiendo por tanto a rechazar lo sagrado como elemento en el que basar el propio conocimiento. Sin embargo, el hombre es un ser simbólico y ritual y si la sociedad en la que vive no reconoce estos elementos, no por esto desaparecen.

A ello es preciso añadir que esta época de la técnica produce sensaciones de soledad que no se solucionan en el vivir comunitario, dimensión que sin embargo es imprescindible para cualquier religión. Las formas en que esta desilusión de la civilización técnica pueden expresarse tienen probablemente relación con un sentimiento de lo sagrado basado más sobre el dato emotivo, que sobre el dogmático.

Desde este punto de vista, algunas manifestaciones culturales y religiosas, que a primera vista parecerían haber quedado fuera de la Historia, pueden recobrar una plena ciudadanía en aquellos contextos que tratan de expulsar las visiones religiosas del mundo. En éstas, la sangre tiene un valor simbólico absolutamente imperecedero. Porque la sangre nutre la carne: la del hombre y la del Dios cristiano que da vida a éste. Esa sangre que, todavía hoy, algunas religiones creen poder derramar en guerras consi-

deradas santas.

Frente a la manifestación de este perfil terrible de lo sagrado, simbolizado en los sucesos del 11 de septiembre de 2001, la civilización técnica no puede ofrecer ninguna explicación plausible y surge la necesidad, en opinión de los autores, de recuperar una visión de la religión que fue la de Occidente, unida a la carne y a la sangre del Hombre salvador.

De una manera asombrosa, por tanto, el tema de la sangre vuelve a recobrar una dimensión antigua, pero que para la Iglesia siempre ha sido actual. Viene a subrayar como la antropología, que ha marcado los milenios de la vieja historia del hombre, ha dejado huellas profundas y no puede ser superada en el breve espacio de la vida contemporánea, caracterizada por los prodigios técnico-científicos.

En su fluir –concluyen los autores– la sangre mide el ritmo de nuestra vida terrenal con la promesa de una vida eterna. En la esperanza de un futuro que está más allá de nuestra comprensión, pero que no renunciamos a imaginárnoslo como glorioso.

Como conclusión de esta recensión, deseamos hacer algunas observaciones.

En primer lugar, nos encontramos ante un libro sumamente original, tanto por el tema estudiado, que no ha sido objeto de un tratamiento jurídico sistemático hasta la fecha, como por el método empleado, el cual puede calificarse de interdisciplinar. En efecto, aunque el enfoque del trabajo es primordialmente jurídico, se acude también para su estudio a otras disciplinas, fundamentalmente la Historia y la Teología.

En segundo término, es necesario resaltar que el trabajo está fundamentado en una amplia y selecta bibliografía colocada con acierto al final de cada capítulo, lo cual facilita enormemente la lectura del texto.

Finalmente, como se señala en la *Introducción*, este libro es una clara muestra de la relevancia del Derecho Canónico como clave de lectura de la historia de Occidente.

Por todo ello, creemos que es de justicia felicitar a los autores por su excelente trabajo.

ISIDORO MARTÍN SÁNCHEZ

CODEVILLA, Giovanni, *Chiesa e Imperio in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milán, 2011, 683 pp.

Giovanni Codevilla es sin duda uno de los mayores expertos europeos sobre la materia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la actual Rusia, como lo prueba el que sea autor de una amplia bibliografía una gran calidad sobre la materia.¹ El último título inmediatamente anterior a éste, *Lo Zar e il Patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, publicado por La Casa di Matrona, en Milán, en 2008, con una extensión de 517 páginas, puede ser una buena prueba de esta afirmación. Estamos de este modo ante un autor de referencia obligada cuando se desea

¹ Podemos citar entre su abundante bibliografía en la materia: The attitude of the Soviet State towards Religions. Milán. 1971. Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica. Milán. 1972. Le comunità religiose nell'URSS. La nuova legislazione sovietica. Milán. 1978. Religione e spiritualità in URSS. Roma. 1981. Dalla rivoluzione bolscevica alla Federazione Russa. Milán. 1998. Laicità dello Stato e separatismo nella Russia di Putin. Milán 2005. Lo Zar e il Patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri. La Casa di Matrona. Milán. 2008.