

(Texto completo. La paginación no corresponde a la de la publicación)

La vocación en la Iglesia católica

Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional
en el derecho vigente

Jorge Miras

Ordinario de Derecho administrativo canónico
Universidad de Navarra

SUMARIO: 1. Vocación y derecho: algunas precisiones.- 2. Dimensión eclesial de la vocación.- 3. La vocación de todos los fieles a la santidad y al apostolado.- 4. Renovación de la “cultura vocacional”.- 5. La vocación, clave de la identidad personal.- 6. Vocación y conciencia de vocación.- 7. La vocación común de los fieles: principales reflejos jurídicos.- 8. La vocación cristiana en los fieles laicos.- 9. La vocación matrimonial.- 10. Un aspecto peculiar de la relación entre vocación y derecho en el régimen jurídico de los ministros sagrados y de la vida consagrada

1. Vocación y derecho: algunas precisiones

Al aceptar la amable invitación para colaborar en este volumen con un trabajo sobre la vocación en la Iglesia católica, tema extenso y que puede abordarse en muy diversas perspectivas, he optado, como canonista, por intentar poner de relieve algunas líneas fundamentales del tratamiento de la vocación por el derecho canónico vigente.

No obstante, parece ineludible anteponer al menos una precisión, a la vista del contraste que implica ya la mera alusión a una posible relación entre vocación y derecho. Se trata, en efecto, de dos realidades cuyas características más evidentes parecen, a primera vista, difícilmente conciliables.

En la reflexión cristiana¹, la vocación se considera un fenómeno de gracia cuya experiencia —una vez cerrado el tiempo del caminar terreno de Jesucristo— acontece fundamentalmente en la intimidad de la relación personal entre la persona humana y Dios, en el santuario de la conciencia, sin acompañarse por lo general de manifestaciones externas, sensibles e inequívocas.

Por su parte el derecho, como ordenación jurídica, se orienta a estructurar la vida social; y lo hace precisamente en cuanto a las cosas externas, o al menos en cuanto a las dimensiones o manifestaciones externas de las diversas realidades humanas, que son las únicas con directa relevancia social.

Desde ese punto de vista, no cabe duda de que la vocación se sitúa en un plano metajurídico, ya que ni las relaciones personales del hombre con Dios (que no poseen las características propias de la juridicidad), ni la intimidad de la conciencia, ni la gracia son de suyo objeto del derecho.

¹ Cfr., para una exposición reciente y las oportunas referencias bibliográficas, J.L. Illanes, *Tratado de Teología Espiritual*, Pamplona, 2007, pp. 155 ss.

Habría que precisar, por esto, que el derecho canónico, cuando entra en contacto con la realidad vocacional, no pretende desbordar el ámbito propio de lo jurídico, ni efectúa un retroceso en la adecuada distinción y coordinación entre fuero interno y fuero externo². La relación entre derecho y vocación se entabla precisamente en la medida en que el fenómeno vocacional trasciende el ámbito puramente interior a la persona, presenta dimensiones externas y, por tanto, con relevancia eclesial.

Conviene entender bien esta afirmación. Es bien cierto que, en virtud de la misteriosa solidaridad sobrenatural existente entre los bautizados, la *comunión de los santos*³, incluso los aspectos más privados e íntimos de la vida personal —la oración, el mérito, el pecado...— influyen sobre todos los miembros del Cuerpo Místico. Pero esto no significa que esos aspectos de la vida personal sean propiamente objeto de la justicia y, por ende, de las normas jurídicas. Una realidad personal es susceptible de tratamiento jurídico solo cuando posee manifestaciones externas que pueden afectar a otros o verse afectadas por otros.

2. Dimensión eclesial de la vocación

¿En qué ámbito o en qué aspectos tiene sentido, entonces, hablar de tratamiento jurídico de la vocación?

A mi juicio, para plantear adecuadamente esta cuestión es imprescindible reparar en que la dimensión eclesial —social— no es un añadido extrínseco a la vocación cristiana, sino un elemento esencial que la caracteriza y la hace posible. Sería reductivo, en efecto, concebir la vocación como una pura experiencia subjetiva individual que acontece exclusivamente en la intimidad de la conciencia y en la relación directa del hombre con Dios.

En la providencia amorosa de Dios, la vocación cristiana acontece y se vive en la Iglesia⁴, que es el gran misterio de vocación (de con-vocación) de todos los hombres y, concretamente, de todos los fieles.

De hecho, quizá no exista una perspectiva más radical para situarse en la comprensión de sí misma que posee la Iglesia católica que la de la vocación, que se encuentra ya apuntada en la misma etimología de la voz *ekklesia*.

En efecto, Dios no ha querido “santificar y salvar a los hombres individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente”⁵. “La palabra ‘Iglesia’ (...) significa ‘convocación’ (...) En ella, Dios ‘convoca’ a su Pueblo desde todos los confines de la tierra”⁶, y lo llama, precisamente, a la comunión en la vida divina, cuya culminación es lo que llamamos santidad: “Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida divina, ‘comunión’ que se realiza mediante la ‘convocación’ de los hombres en Cristo, y esta ‘convocación’ es la Iglesia”⁷.

Dejando aparte ahora otras consideraciones, cabe recordar que la Iglesia, en su realidad a la vez visible e invisible, humana y divina, “es asumida por Cristo ‘como

² Cuestión que, como es sabido, era objeto del segundo de los principios directivos para la reforma del Código de 1917, cuyo texto íntegro fue publicado en la revista *Communicationes* 1 (1967).

³ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica* [CEC], 946 ss.

⁴ Cfr., para un mayor desarrollo, F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, especialmente cap. X, *Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia*, y la bibliografía allí citada.

⁵ Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium* [LG], 9.

⁶ CEC, 751.

⁷ CEC, 760.

instrumento de redención universal⁸, ‘sacramento universal de salvación’⁹, por medio del cual Cristo ‘manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre’¹⁰. Ella ‘es el proyecto visible del amor de Dios hacia la humanidad’^{11,12}.

Dios, por tanto, no solo llama —convoca— a todos los hombres y a cada hombre a formar parte de la Iglesia, sino que los llama *en* la Iglesia y *a través de la Iglesia*, instrumento del plan amoroso de Dios, cuya “estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros de Cristo”¹³.

Dios llama, ante todo, mediante el bautismo que la Iglesia ha recibido la misión de administrar: “Al entrar en el Pueblo de Dios por la fe y el Bautismo se participa en la vocación única de este Pueblo”¹⁴. Por eso se habla de *vocación bautismal*, para todos los cristianos¹⁵.

Llama asimismo cuando la Iglesia proclama la Palabra de Dios, de múltiples y variadas formas, y cuando se dirige a cada hombre, y especialmente a cada cristiano, actuando como instrumento de los cuidados personales que Dios le prodiga a través de la acción pastoral.

Llama, en fin, a través de las gracias y carismas que el Espíritu distribuye con toda libertad, algunos sencillos y comunes, y otros especiales, con los que prepara a determinados fieles y los “dispone para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia”¹⁶. Entre estos últimos, algunos poseen una gran trascendencia eclesial, incluso estructurante, que justifica y reclama una especial intervención del derecho.

Cuando se considera la realidad sobrenatural de la vocación en el seno de la Iglesia se advierte, así, que puede presentar verdaderas dimensiones de justicia que el derecho debe tomar en consideración y tutelar.

Con esta perspectiva analizaremos, sin pretensión de exhaustividad, algunos de los puntos de contacto más relevantes entre orden jurídico y realidad vocacional que aparecen en el derecho vigente.

3. La vocación de todos los fieles a la santidad y al apostolado

Para plantear adecuadamente esta materia, es preciso tener en cuenta ante todo la doctrina del concilio Vaticano II¹⁷ acerca de la *llamada universal a la santidad*¹⁸, considerando precisamente su carácter de *llamada*, es decir, de vocación.

Como es sabido, en la época anterior al Vaticano II se encontraba ampliamente difundida —no de modo unánime en la doctrina espiritual católica, que presentaba

⁸ LG, 9.

⁹ LG, 48.

¹⁰ Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes* [GS], 45.

¹¹ Pablo VI, *Discurso* 22.VI.73.

¹² CEC, 776.

¹³ Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 27.

¹⁴ CEC, 784; cfr. CEC 786.

¹⁵ “El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía son los sacramentos de la iniciación cristiana. Fundamentan la vocación común de todos los discípulos de Cristo, que es vocación a la santidad y a la misión de evangelizar el mundo. Confieren las gracias necesarias para vivir según el Espíritu en esta vida de peregrinos en marcha hacia la patria” (CEC, 1533).

¹⁶ Cfr. LG, 12.

¹⁷ Cfr. LG, 11; 39; 40; 41; etc.

¹⁸ Doctrina calificada por Pablo VI como “la característica más peculiar y la finalidad última de todo el magisterio conciliar”: Motu proprio *Sanctitas clarior*, 19.III.1969, AAS 61 (1969) 159.

matices diversos, a veces sutiles¹⁹; pero sí hondamente arraigada en la mentalidad común— una concepción de la vida cristiana que consideraba la santidad una aspiración asequible solamente para ciertos estados de vida o ciertas categorías de cristianos; y la misión apostólica, una tarea propia de la Jerarquía en la que los demás fieles podían ser llamados a colaborar.

En ese contexto conceptual, la expresión “llamada universal”, que alcanza a todos los fieles sin exclusión, pone el acento precisamente en la “novedad” que supone, respecto a la situación doctrinal antecedente, esa enseñanza conciliar que recupera y propone solemnemente la genuina doctrina evangélica, oscurecida durante siglos.

Pero su carácter *universal* no significa que se trate de una llamada genérica, impersonal, sin destinatario determinado. Por el contrario, esa llamada es, para cada cristiano, personalísima. Toda llamada de Dios, incluso cuando se dirige a una colectividad, se traduce siempre en *vocación personal* a la que cada uno ha de responder.

Y conviene señalar que se trata de vocación en sentido fuerte, porque el concepto de vocación ha experimentado históricamente un proceso paralelo al oscurecimiento de la llamada de todos los cristianos a la santidad y al apostolado.

Juan Pablo II aludía en 1985 a esta cuestión, que afecta directamente al tratamiento de la vocación en la Iglesia católica: “En el periodo anterior al Concilio Vaticano II, el concepto de ‘vocación’ se aplicaba ante todo respecto al sacerdocio y a la vida religiosa, como si Cristo hubiera dirigido al joven su ‘sígueme’ evangélico únicamente para esos casos. El Concilio ha ampliado esa visión”²⁰.

Evidentemente, el Concilio no ha negado que “la vocación sacerdotal y la religiosa conservan su carácter particular y su importancia sacramental y carismática en la vida del Pueblo de Dios”; pero *ha ampliado esa visión* precisamente sobre la base de la renovada toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y de la participación de todos los bautizados en la misión de Cristo y de la Iglesia²¹.

Por esta razón, para hacerse cargo adecuadamente del sentido y de las consecuencias de esa llamada universal, resulta muy necesaria una reflexión renovada sobre el significado de la vocación cristiana.

4. Renovación de la “cultura vocacional”

La mentalidad común, desarrollada paralelamente al oscurecimiento histórico de la llamada universal a la santidad y al apostolado, a la que antes me refería, comporta una manera casi estereotipada de entender la vocación, que podría describirse en estos o parecidos términos:

—Existen multitud de hombres y mujeres que, al nacer o siendo adultos, han recibido el bautismo, por el cual se han incorporado a la Iglesia y han obtenido acceso a los medios de salvación.

—*Algunos de ellos reciben posteriormente* una vocación, y respondiendo a ella cumplen una misión determinada en la Iglesia, que comporta compromisos más exigentes. *Lógicamente*, ya que dedican su vida exclusivamente a su vocación, pueden y deben tener una vida cristiana más perfecta.

¹⁹ Cfr. V. Bosch, *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina*, Madrid 2008.

²⁰ Juan Pablo II, *Carta a los jóvenes*, 9.

²¹ Cfr. *Ibid.*

—Los demás bautizados, puesto que *no tienen vocación*, se dedican a las *cosas normales de la vida* y procuran esforzarse por hacer compatibles sus obligaciones con la fe y la práctica cristiana. Eso sí, teniendo en cuenta la máxima según la cual “primero es la obligación y después la devoción”; y como las obligaciones profesionales, familiares y sociales son tan absorbentes, generalmente no pueden dedicar mucho tiempo a *las cosas de Dios*, de modo que han de contentarse con una vida cristiana menos perfecta. *Lógicamente*, también tienen menos exigencias y compromisos que quienes sí han recibido vocación²².

Aparte de otras razones que tienen que ver con la historia de la espiritualidad y de la teología espiritual, en planteamientos de ese tipo influye la equivocidad que posee en el lenguaje usual la palabra “vocación”:

—En su uso en la vida corriente, indica de manera general la inclinación o predisposición que alguien siente a dedicarse a algo determinado. Así, por ejemplo, se dice que alguien tiene vocación, o incluso “mucha” vocación para ser médico, policía o maestro.

—Se llama también vocación, ya en el ámbito religioso, a una inclinación semejante a la anterior, pero que el sujeto atribuye a una llamada de Dios que le trasciende: es la *conciencia* o la *convicción* que alguien tiene de ser llamado por Dios.

—En este mismo plano, también se da el nombre de vocación a la llamada misma, considerada como iniciativa y acción de Dios. Así, si se habla de la vocación de Moisés, *vocación* es la llamada de Dios y también la percepción, por parte de Moisés, de esa llamada: Moisés *tiene vocación*, se dice en este sentido.

—Por último, en lo que aquí nos interesa, se habla de vocación para referirse a alguno de los caminos concretos por los que Dios llama a seguirle, que presenta ciertos rasgos distintivos respecto a otros caminos. Se dice, en este sentido, que hay personas con vocación sacerdotal, o con vocación para determinada orden monástica, etc.

De estos cuatro sentidos, se suelen emplear con valor específicamente religioso los tres últimos: la vocación como *llamada* de Dios, como *conciencia de la llamada* en el sujeto y como *camino concreto* de respuesta a la llamada. Pero la equivocidad del término da lugar fácilmente a la idea de que los tres han de darse siempre unidos. Es decir, que quienes no tienen conciencia de haber sido especialmente llamados por Dios para seguirle por un camino concreto, no tienen vocación.

Desde los presupuestos de esta “cultura vocacional” no es difícil, en efecto, que la *vocación* a la santidad, a la plenitud de la caridad, de los cristianos corrientes, que no son llamados al sacerdocio o a la vida consagrada se entienda como algo distinto a la *vocación propiamente dicha*.

Sin embargo, esta reflexión de Juan Pablo II propone una perspectiva renovadora: “El Espíritu Santo de Dios escribe en el corazón y en la vida de cada bautizado un proyecto de amor y de gracia (...) El descubrimiento de que cada hombre y mujer tiene su lugar en el corazón de Dios y en la historia de la humanidad, constituye el punto de partida para una nueva cultura vocacional”²³.

Cada hombre y cada mujer, como persona única, irrepetible, protagoniza una relación personal y única con Dios, que arranca de la elección eterna a la que se refiere San Pablo: “Nos ha elegido en Cristo, antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha en su presencia por el amor” (Ef 1,4). El misterio proclamado en ese pasaje paulino posee una dimensión universal y colectiva, comunitaria, como la

²² Cfr. J. Miras, *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona 2000.

²³ Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de oración por las vocaciones*, 24.IX.1997.

misma vocación a la santidad²⁴. Pero no es menos cierto que, en definitiva, esa elección y vocación desde toda la eternidad alcanza individualmente a cada hombre y a cada mujer: es también *singular, única e irrepetible*²⁵ para cada uno.

El propio Juan Pablo II comenta de modo muy sugerente el citado texto de la carta a los efesios: “podemos decir que Dios *primero* elige al hombre, en el Hijo eterno y consustancial, para participar en la filiación divina, y solo *después* quiere la creación”²⁶. Una afirmación que, como el texto paulino, posee primariamente sentido universal, pero puede entenderse igualmente en sentido personal e individual: Dios *primero* conoce y elige a cada persona y *después* la llama a la existencia, para que esa vocación y elección se realicen con la respuesta libre de la persona bajo su providencia amorosa, pues, en definitiva, “la vocación última del hombre en realmente una sola, es decir, la vocación divina”²⁷.

5. La vocación, clave de la identidad personal

Ninguna persona existe casualmente o sin sentido. El hombre “no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador”²⁸. La existencia de cada hombre y de cada mujer, *su verdad*, solo se explica adecuada y totalmente a la luz de ese misterio de amor y de elección, que es “la razón más alta de la dignidad humana”²⁹.

Por ese motivo, la cultura vocacional que venimos considerando debe corregirse ante todo comprendiendo que la vocación, en sentido propio y radical (es decir, *antes* aún de la *conciencia de la llamada* o del *camino específico de la respuesta*), no es algo *añadido* a la persona, una incidencia aleatoria, que puede o no sobrevenir en algún momento de la vida. Por el contrario, la vocación, en cierto modo, configura y constituye a la persona misma, es la clave más profunda de su identidad y la razón de su existir³⁰.

Cada persona es un misterio original de amor y de elección: “Dios no deja a ningún alma abandonada a un destino ciego: para todas tiene un designio, a todas las

²⁴ Cfr., más ampliamente, F. Ocáriz, *Naturaleza...*, cit.

²⁵ Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis* [RH], 21

²⁶ Juan Pablo II, *Discurso* 28.V.86.

²⁷ GS, 22.

²⁸ GS, 19.

²⁹ *Ibid.*; cfr. también CEC, 27, 44, 505, 518, 549, etc. En estas páginas consideraré únicamente la vocación en los bautizados; pero la noción radical de vocación sería incompleta si no se subrayara que, como afirma Juan Pablo II, “todo hombre está penetrado por aquel soplo de vida que proviene de Cristo” (RH, 18): una vida que culmina en la eternidad, “final cumplimiento de la vocación del hombre (...), de la ‘suerte’ que Dios desde la eternidad le ha preparado” y que “se abre camino por encima de todos los enigmas, incógnitas, tortuosidades, curvas, de la ‘suerte humana’ en el mundo temporal” (RH, 18). A la luz de este misterio de vocación deben contemplarse incluso las existencias humanas más oscuras e inadvertidas, también las que parecen no tener sentido alguno, contempladas desde una lógica puramente humana. Por difícil o inasequible que pueda resultar para nuestra comprensión uno u otro caso concreto, lo cierto es que ninguna existencia humana está entregada al azar (cfr. E. de la Lama, *La vocación sacerdotal*, Madrid 1994, p. 204).

³⁰ Ciertamente, deben distinguirse el orden de la naturaleza y el de la gracia, el de la creación y el de la redención; y en ese sentido la vocación no es una realidad “natural”. Sin embargo, considerando a la persona concretamente existente, naturaleza y gracia, creación y vocación se funden, sin confusión, en una existencia elevada al orden sobrenatural. Cfr. a este respecto E. de la Lama, *La vocación sacerdotal*, cit., pp. 145-151.

llama con una vocación personalísima, intransferible”³¹, de modo que puede afirmarse, con Juan Pablo II, que “la vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa”³².

Esa visión de la vocación como clave profunda de la identidad —de la unicidad irrepetible— de la persona se insinúa muchas veces en la Sagrada Escritura cuando Dios, al llamar a alguien para una misión, le da un nombre que expresa la estrecha unidad entre su existencia, su identidad y su misión. Los ejemplos son abundantes, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, culminando en el mismo nombre de Jesús (cfr. Mt 1,21).

El nombre representa la identidad de una persona, pero existe una diferencia decisiva entre el modo de “dar nombre” de los hombres y el de Dios. El nombre que unos padres eligen, por diversas motivaciones, para su hijo no contiene toda la verdad de la persona, es solamente una representación, una referencia que remite a ella y permite identificarla. Pero si posteriormente esa persona cambia su nombre por cualquier razón, no por eso cambia su identidad, aunque la llamemos de otro modo.

En cambio, Dios *da nombre* en virtud de su conocimiento creador. Solo Él, que ha conocido y elegido a cada persona desde la eternidad (cfr. Rm 8,28), puede llamarla por un nombre que expresa plenamente toda su verdad, y que no se puede cambiar. En ese sentido, a cada persona puede aplicarse lo que dice Dios a Israel por boca del profeta Isaías: “Yo te he redimido y te he llamado por tu nombre: tú eres mío” (Is 43,1).

Ese *nombre* por el que Dios llama a cada persona a ser suya es la vocación, la identidad verdadera de cada una. En ese sentido, dice el Catecismo de la Iglesia Católica: “Vivir en el cielo es “estar con Cristo” (...) Los elegidos viven ‘en Él’, aún más, tienen allí, o mejor, encuentran allí su verdadera identidad, su propio nombre”³³; y apoya esa afirmación en el texto del Apocalipsis que expresa simbólicamente esta promesa: “Al que venza (...) le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe” (Apc 2,17).

Efectivamente, la vocación es la clave de la propia identidad, pero no como una voluntad puramente externa que se imponga a la persona, o como un destino inexorable ya perfectamente predeterminado, al que deba plegarse. El ejercicio de la libertad, en su misteriosa conjugación con la gracia, contribuye de diversos modos a configurar la vocación; de ahí la exhortación de San Pedro: “hermanos, poned el mayor esmero en fortalecer vuestra vocación y elección” (2 Pe 1,10).

Por eso se afirma que la vocación es *don* y, a la vez, *tarea*: elección eterna de Dios y propuesta que Él hace a la libertad de cada persona. En la correspondencia a la vocación de Dios se cifra la autenticidad y la plenitud de la *realización* personal, de tal modo que en realidad, en el horizonte de la libertad humana, no solo no hay contradicción entre buscar la propia realización y responder a la vocación, sino que el máximo grado de coherencia con uno mismo —el ser *yo mismo*— se da precisamente en la fidelidad a la vocación: “el compromiso más fuerte ante mí mismo, la más completa honradez y coherencia en mi propio ser, acontecen ante el Dios que llama”³⁴.

6. Vocación y conciencia de vocación

³¹ San Josemaría Escrivá, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 106.

³² Juan Pablo II, *Encuentro con seminaristas en Porto Alegre*, 5.VI.1980.

³³ CEC, 1025.

³⁴ P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, 2ª ed. Pamplona 1987, p. 19.

Es necesario referirse ahora a una cuestión que, muy razonablemente, se plantea al reflexionar sobre la llamada universal a la santidad y al apostolado como verdadera vocación personal: “Cuando se reflexiona sobre la universalidad de la llamada a la santidad, viene espontáneamente a la cabeza el pensar en la multitud de hombres y mujeres que no tienen noción alguna de esa vocación. ¿No es contradictorio sostener que Dios llama a la santidad también a aquellos que ni siquiera se dan cuenta?”³⁵. Dicho de otro modo, ¿se dan necesariamente unidas la verdadera vocación (iniciativa de Dios que elige-llama) y la conciencia personal de vocación?

Ciertamente, muchos bautizados, que además desean vivir cristianamente, no son conscientes de “tener vocación”, es decir, de haber percibido una llamada de Dios que les haya llevado a tomar una especial decisión de correspondencia. Esto no significa, sin embargo, que no tengan en absoluto conciencia y experiencia del contenido fundamental de la vocación a la santidad: de un deber, de una inquietud, de un buen deseo e incluso de un impulso que les mueve a orientar la propia vida hacia Dios. Otra cosa es que el interesado —quizá por influencia de la mentalidad común antes descrita— no dé a esa orientación fundamental el nombre de vocación y no sea, en consecuencia, consciente de *tener* vocación.

Pero describir la vocación, en su sentido más radical, como la elección que Dios hace desde la eternidad y por la que llama a cada persona a la existencia, implica ante todo que la vida de cada persona es objeto de una providencia especialísima de Dios, que no crea en vano, sino que al llamar predispone las gracias necesarias para que la llamada “se abra camino” y fructifique³⁶.

La providencia divina encuentra caminos, ordinarios y extraordinarios para darse a conocer *gestis verbisque*: a través de palabras y nociones explícitas, y también a través de los hechos y de los sucesos —interiores y exteriores— de la vida de cada persona.

Así, en primer lugar, es preciso contar —y la Iglesia lo hace, indudablemente— con la realidad de la gracia y de la acción invisible y callada del Espíritu Santo, que mueve interiormente a cada alma por su camino, con suavidad y fuertemente a la vez (cfr. Sb 8,1).

Por otra parte, como indicaba anteriormente, hay que contar con el hecho, rico en consecuencias, de que Dios llama en la Iglesia y a través de la Iglesia, de manera que la conciencia de pertenencia a la Iglesia es una suerte de materialización de la vocación personal, que implica un constante recordatorio y una permanente renovación de la llamada divina, a la vez que proporciona el camino y los medios necesarios para responder adecuadamente a ella.

En definitiva, el hecho de que en muchos cristianos no se dé una conciencia explícita y personal de “tener vocación” en nada merma el carácter de verdadera vocación personal de la llamada a la santidad y al apostolado contenida en el bautismo. Pero eso no significa que baste que alguien esté bautizado para que de forma automática e inconsciente, lo quiera o no, su vida se desarrolle santamente, o que solo sea necesaria la respuesta consciente del cristiano en el caso de las vocaciones que llaman a seguir a Cristo por algún camino específico.

La llamada de Dios exige, en todo caso, docilidad. Pero de ordinario para esa respuesta basta darse cuenta de que se es cristiano, hijo de Dios, y querer vivir como

³⁵ F. Ocáriz, *Naturaleza...*, cit., p. 233.

³⁶ Cfr. RH, 18.

cristiano sirviéndose de los medios que la Iglesia administra. El bautismo siembra en el alma una semilla cuyo desarrollo propio es la santidad³⁷: esa realidad viva es vocación, es atracción de Dios. Y, de suyo, posee la fuerza y la grandeza que he intentado ilustrar. Quien —a través de cualquiera de los variados caminos y experiencias de los que se sirve la gracia de Dios— es consciente de su condición de cristiano y procura vivirla fielmente, conoce su vocación y responde realmente a ella³⁸.

En esta perspectiva se comprende que la enseñanza conciliar sobre la grandeza y la exigencia de la vocación cristiana a la santidad es un don de Dios muy apreciable para toda la Iglesia. Para los sagrados pastores, porque esa renovada conciencia fomenta una organización y una acción pastoral que, de hecho, impulsen y favorezcan objetivamente la respuesta de todos los cristianos a esa llamada. Para cada uno de los cristianos porque descubrir con luces nuevas la fuerza y la exigencia de la vocación bautismal entusiasma e impulsa a corresponder con voluntariedad más explícita. Con toda esa fuerza exhortaba San Pablo a los primeros cristianos: “Os ruego yo, el prisionero por el Señor, que viváis una vida digna de la vocación con la que habéis sido llamados” (Ef 4,1).

7. La vocación común de los fieles: principales reflejos jurídicos

El c. 204 § 1 expresa la noción de fiel a partir de la eficacia específica del sacramento del bautismo: “Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”.

El c. 208, por su parte, extrae la primera consecuencia jurídica de la condición de fiel, al reconocer que “Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo”.

Así, antes de cualquier distinción o diversificación, el CIC, siguiendo las enseñanzas conciliares, reconoce la condición de fiel, que da lugar a una igualdad fundamental entre todos los miembros del Cuerpo de Cristo, basada en la común vocación bautismal a la santidad y a participar en la misión de Cristo y de la Iglesia (*principio de igualdad*)³⁹. Una igualdad fundamental que se conjuga sin estridencias con la distinción de funciones propia del *principio jerárquico*, de institución divina⁴⁰, y

³⁷ “La ambición es alta y nobilísima: la identificación con Cristo, la santidad. Pero no hay otro camino, si se desea ser coherente con la vida divina que, por el Bautismo, Dios ha hecho nacer en nuestras almas. El avance es progreso en santidad; el retroceso es negarse al desarrollo normal de la vida cristiana”. San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 58.

³⁸ Aunque se está tratando aquí de la vocación a la santidad en el ámbito eclesial humanamente identificable (la vocación cristiana de los bautizados), conviene anotar que la redención abarca a toda la humanidad y el misterio de la vocación no puede encerrarse en ninguna tipología que limite la infinita originalidad del Amor, que quiere que todos los hombres —uno por uno— se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tm 2,3-4). Cfr. CEC, 1260.

³⁹ Imprescindible, en este tema, la doctrina de Hervada: cfr., para su exposición originaria, J. Hervada — P. Lombardía, *El derecho del pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970; J. Hervada, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, 2ª ed. Pamplona 2001.

⁴⁰ En la base de esa desigualdad funcional se encuentra la distinción —esencial, y no solo de grado—, que existe por institución divina entre el sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial, que están recíprocamente ordenados el uno al otro. La Iglesia tiene una estructura jerárquica

que no se traduce en una rígida uniformidad a la hora de vivir la vocación cristiana, ya que en ella se da una rica variedad en cuanto a los caminos de santidad y en cuanto a las formas de perseguir el fin de la Iglesia, que no contradice la igualdad fundamental, sino que enriquece la comunión que es la Iglesia (*principio de diversidad*)⁴¹.

Tanto el principio de igualdad como los principios jerárquico y de diversidad tienen consecuencias relevantes para el tratamiento jurídico de la vocación en la Iglesia católica, como trataré de mostrar seguidamente, comenzando por apuntar las relativas a la igualdad fundamental.

En efecto, el reconocimiento de la común vocación de todos los cristianos da lugar al estatuto jurídico fundamental del fiel, recogido en el título del Libro II del CIC: *De las obligaciones y derechos de todos los fieles* (cc. 208-223), cuyo contenido forma parte también del Título I del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

En primer lugar, el c. 209 establece el deber de todos los fieles de mantener la comunión con la Iglesia, concretamente respetando los vínculos de comunión descritos en el c. 205. Si se recuerdan las consideraciones anteriores sobre la dimensión eclesial de la vocación cristiana, se advierte inmediatamente que nos hallamos aquí ante uno de sus reflejos jurídicos más básicos. La comunión con la Iglesia constituye precisamente el *espacio*, teológico y jurídico, en el que se desenvuelve de manera genuina la dinámica de la vocación⁴². De ahí que vivir en comunión con la Iglesia constituya no solo un deber, sino también un derecho, que —como comenta Cenalmor— “preserva el bien más básico para el fiel, comparable al bien de la vida en el ámbito natural, y en el que se sintetizan y del que derivan los principales deberes y derechos del bautizado”⁴³.

En ese *marco de posibilidad* constituido por la comunión eclesial, los cánones dedicados a los deberes y derechos fundamentales tratan de diversos ámbitos de desarrollo de la vocación cristiana⁴⁴. Destacaremos brevemente algunos de ellos, a título ilustrativo, sin detenernos en su análisis detallado⁴⁵.

precisamente en orden a la administración de los medios de salvación: aparece como una comunidad sacerdotal *orgánicamente estructurada* (cfr. LG, 10-11).

⁴¹ Las múltiples manifestaciones verdaderas de esa variedad, que suele indicarse hablando de *carismas*, *vocaciones*, *espiritualidades* (c. 214), *condiciones de vida* (cfr. c. 219) y *formas de apostolado* (cfr. c. 216), no solo son legítimas, sino que se dan “por designio divino” (LG, 32): como ha subrayado Hervada, obedecen a la voluntad fundacional de Cristo y a la acción del Espíritu Santo.

⁴² Cfr. A. Marzoa, *La 'communio' como espacio de los derechos fundamentales del fiel cristiano*, en “Fidelium Iura” 10 (2000) 147-180.

⁴³ Cfr. la sintética exposición de D. Cenalmor, en D. Cenalmor – J. Miras, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de derecho canónico*, Pamplona, 2ª ed. reimpresión 2006, Lecc. 9. Directamente relacionado con este deber y derecho se encuentran los enunciados en los tres párrafos del c. 212 (obediencia, petición y opinión), que se refieren a otros tantos aspectos de la relación entre los fieles y los sagrados Pastores.

⁴⁴ Si bien todos ellos se incluyen en un texto jurídico, no todos son susceptibles propiamente de tratamiento jurídico. Como precisa Cenalmor, siguiendo a Hervada y a Viladrich, “no todo lo incluido en estos cánones tiene índole *jurídica*. Los derechos sí, porque de lo contrario no serían auténticos derechos, que reclaman tutela jurídica; pero algunos deberes (cf., p. ej., c. 210) son prevalentemente *morales*, y pueden exigirse en justicia solo en determinados ámbitos. Por lo demás, el elenco de *obligaciones y derechos de todos los fieles* de los cc. 209-223 (...) no es exhaustivo ni sistemático”. *Ibid.*

⁴⁵ Para un estudio pormenorizado, cfr. J. Hervada, *Comentario a los cc. 204-231*, en CIC anotado (a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta), 7.ª ed., Eunsa, Pamplona 2007; J. Fornés, *Comentario a los cc. 204-208*; en VV.AA., *Comentario Exegético al CIC* (Dir. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña), vol. II/1, Pamplona, 3ª ed. 2002; D. Cenalmor, *Comentario a los cc. 209-223*, *ibid.*

El c. 210 se refiere al deber de esforzarse por llevar una vida santa, incrementar la Iglesia y promover su continua santificación. Se trata de un deber moral, no exigible jurídicamente de manera directa. Sin embargo, conviene mencionarlo porque muestra cómo la Iglesia ha considerado oportuno recordar de modo explícito, en el contexto del estatuto jurídico fundamental de los fieles, una exigencia derivada inmediatamente de la vocación bautismal a la santidad. El mismo canon añade que ese deber ha de ser cumplido por cada uno de los fieles “según su propia condición”. De este modo, reconoce que junto al título del bautismo puede haber —hay de hecho— otros que especifican con concreciones más o menos diversas ese deber fundamental (cfr., por ejemplo, cc. 276 § 1, 573 § 1).

La vocación cristiana es, inescindiblemente, vocación a la santidad y al apostolado⁴⁶. De ahí que junto al deber de tender a la santidad se recoja en el c. 211 el deber y el derecho de difundir el Evangelio, radicado también en la vocación bautismal y, por tanto, anterior a cualquier mandato de los sagrados Pastores y a cualquier deber específico anejo a la condición personal.

Aunque este deber sea también, de suyo, de carácter moral, su existencia fundamenta la juridicidad del derecho al apostolado, en la medida en que su ejercicio dependa de la actividad de otros, particularmente de los sagrados Pastores, que deben reconocerlo, fomentarlo, prestarle el auxilio espiritual necesario, y ordenar su ejercicio en el seno de la comunión eclesial⁴⁷.

El c. 213 muestra otro reflejo jurídico fundamental de la vocación cristiana al enunciar el derecho de los fieles “a recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos”. En efecto, los medios de salvación resultan absolutamente imprescindibles para poder alcanzar el fin de la vocación bautismal. Además, en virtud de la voluntad fundacional de Cristo, los fieles no pueden autodonarse esos bienes, ya que han sido confiados a los sagrados Pastores para que los administren. A esa finalidad sirve enteramente la constitución jerárquica de la Iglesia, la distinción y ordenación recíproca entre Jerarquía y pueblo cristiano, sacerdocio común y sacerdocio ministerial a la que antes he aludido.

Esta exigencia básica reclama ante todo que la Jerarquía de la Iglesia organice la cura pastoral de los fieles de modo adecuado y eficaz para ofrecerles el acceso a los bienes espirituales conforme a sus necesidades y a su propia vocación en la Iglesia⁴⁸. Da lugar, además a múltiples concreciones de los deberes ministeriales, reguladas en diversos lugares del CIC⁴⁹.

Como un corolario del derecho a recibir la palabra de Dios, el c. 217 especifica el derecho de los fieles a recibir una educación cristiana, fundamentándolo explícitamente en el hecho de que todos han sido llamados “por el bautismo a llevar una vida congruente con la doctrina evangélica”, que por tanto deben poder conocer

⁴⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem* [AA], 2-3; LG, 33.

⁴⁷ Cfr. AA, 24. Muy relacionado con este derecho-deber está el derecho, enunciado en el c. 216, a crear y sostener iniciativas apostólicas, como cauce institucional posible para corresponder a la vocación apostólica, y los deberes que se recogen en el c. 222, acerca de la ayuda a las necesidades de sostenimiento de la Iglesia, de promover la justicia social y de ayudar a los más pobres.

⁴⁸ Cfr. LG, 37, fuente de esta norma, que matiza que los fieles deben poder recibir abundantemente esos medios.

⁴⁹ Cfr., por ejemplo, cc. 386 § 1, 528, 843 § 1, 885 § 1, 912, 918, 980, etc.

con autenticidad y profundamente, comenzando por el nivel catequético básico hasta llegar incluso a la formación de nivel universitario (cfr. c. 229)⁵⁰.

El c. 214 regula, como manifestaciones específicas de la variedad con que acontece la correspondencia a la vocación cristiana en la Iglesia, los derechos de todo fiel al propio rito y a la propia espiritualidad.

El derecho a dar culto a Dios según las normas del propio rito (expresión que designa primariamente la propia Iglesia *ritual sui iuris*) se basa en la conveniencia de favorecer el bien espiritual que implica para los fieles desarrollar su trato con Dios conforme a las tradiciones litúrgicas y espirituales en las que arraiga su condición cristiana⁵¹. La norma del c. 214 se acompaña, para hacerla operativa, de diversas disposiciones de organización pastoral en el Código latino⁵².

El derecho a seguir la propia forma de vida espiritual —limitado solo por la conformidad con la doctrina de la Iglesia— se basa en la multiforme pluralidad de caminos por los que cabe perseguir la meta de la identificación con Cristo, la santidad, conforme a la variedad de dones que el Espíritu distribuye. Al impedir que se establezcan arbitrariamente cánones uniformadores y restrictivos para la vida espiritual —más allá de los medios generales presentes en la tradición viva de la Iglesia—, abre un cauce de libertad que permite a los fieles desarrollar sus propios carismas y secundar la acción del Espíritu Santo según los modos que les resulten más fructíferos⁵³. La organización de la atención pastoral de los fieles encuentra también aquí un principio informador fundamental.

Los derechos de asociación y reunión para fines y materias propios de la misión eclesial, sancionados en el c. 215 y desarrollados en otras normas del CIC⁵⁴, constituyen cauces para que los fieles que lo deseen puedan poner en práctica, de manera asociada o colectiva, diversísimas iniciativas relacionadas con su vocación cristiana.

Mencionaré, por último, el derecho a la libertad en la elección del propio estado de vida, que guarda, evidentemente, relación directa con la personal vocación cristiana. Se trata fundamentalmente aquí de la inmunidad de coacción, tanto a la hora de adoptar el estado de vida libremente elegido, como a la hora de mantenerlo, sin más restricciones que las legítimamente establecidas por el derecho (señaladamente, en virtud de sanción penal). A la vez, desde el punto de vista positivo, este derecho reclama de toda la comunidad eclesial (pastores, padres, educadores), cada uno según sus responsabilidades, que se facilite a los fieles el clima y los subsidios necesarios para que puedan reconocer su propia vocación y seguirla.

Sin embargo, la libertad en la elección de estado no otorga a cada fiel acceso absoluto e ilimitado a cualquier estado que subjetivamente desee. Cuando se trata de condiciones de vida en las que entra en juego el bien público o los derechos y

⁵⁰ En el libro III del CIC, *De la función de enseñar de la Iglesia*, se regulan con más detalle los distintos cauces y formas con los que la Iglesia proporciona la formación cristiana adecuada a cada fiel en las distintas circunstancias. Por su parte, el c. 218 reconoce a quienes se dedican al cultivo de las ciencias sagradas los derechos de investigación y de manifestar prudentemente su opinión en aquello en lo que son expertos.

⁵¹ Cfr. Concilio Vaticano II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 4.

⁵² Cfr. cc. 111-112, 372 § 2, 383 § 2, 450 § 1, 476, 518, etc.

⁵³ También este derecho encuentra ulteriores concreciones en normas como las de los cc. 239 § 2, 240 § 1, 246 § 4, 991, etc.

⁵⁴ En especial, el derecho de asociación, que se desarrolla detalladamente en el vigente régimen canónico de las asociaciones de fieles (cc. 298-329).

libertades de otros sujetos, el interesado tiene derecho a manifestar su deseo o inclinación, pero debe cumplir las condiciones legítimamente establecidas y recibir el consentimiento o la llamada de otros a tenor del derecho. Así sucede, evidentemente, con el matrimonio; y de manera peculiar con el sacramento del orden o con la asunción de estados de vida que exigen ser admitido por la autoridad competente. Este es, como veremos, uno de los puntos en que se muestra de modo más específico la relación entre derecho y vocación.

8. La vocación cristiana en los fieles laicos

El CIC, desde el punto de vista de la constitución jerárquica de la Iglesia, llama *laico* a todo fiel que no ha recibido el sacramento del orden (cfr. c. 207 § 1). Pero usa también el término, conforme a la doctrina del Concilio Vaticano II, para designar una modalidad de fieles cristianos que se distingue, tanto de los ministros sagrados o clérigos, como de los fieles que asumen alguna de las formas canónicas de *vida consagrada* (cfr. c. 207 § 2).

En este sentido específico, los laicos son los *fieles corrientes*, los bautizados que viven en las circunstancias comunes de la existencia ordinaria en el mundo. Su posición eclesial no se delimita de modo meramente *negativo*, sino que se caracteriza positivamente por la nota de la *secularidad*, ya que "la índole secular es propia y peculiar de los laicos"⁵⁵, de modo que determina su misión en la Iglesia y en el mundo, y da razón de su estatuto jurídico.

Al señalar precisamente la secularidad como "índole propia" de los fieles laicos, el Concilio Vaticano II indica el rasgo que define su *modo propio*⁵⁶ de buscar la santidad y de participar en la misión evangelizadora de la Iglesia, la *forma* peculiar que asume en los laicos la vocación cristiana: "La común dignidad bautismal asume en el fiel laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del presbítero, del religioso y de la religiosa. El Concilio Vaticano II ha señalado esta modalidad en la índole secular"⁵⁷.

Si la misión específica que corresponde por vocación a los laicos es santificar el mundo "desde dentro", a modo de fermento, la eficacia de su aportación a la misión de la Iglesia dependerá en buena medida de que se mantengan fieles a su *modo de ser cristianos*: la secularidad (cfr. c. 225). Y ésta implica: que viven *plenamente inmersos en las realidades temporales* y que esa vida es *plenamente cristiana*⁵⁸.

La peculiaridad de la vocación laical ha sido acogida también en el CIC, cuya característica más importante respecto a los laicos es, sin duda, el cambio de

⁵⁵ LG, 31; cfr. c. 225 § 2.

⁵⁶ Cfr. LG, 31.

⁵⁷ Juan Pablo II, Ex. Ap. *Christifideles laici* [CL], 15. El Concilio describe así esa índole secular: "Corresponde a los laicos, por su vocación propia, buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Es ahí donde son llamados por Dios para que, realizando su función propia, bajo la guía del Evangelio, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a semejanza del fermento, y de esta manera, sobre todo con el testimonio de su vida, iluminando con la fe, la esperanza y la caridad, muestren a Cristo a los demás. Por tanto, a ellos les corresponde de manera especial iluminar y ordenar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser y se desarrollen constantemente según Cristo, y sean para alabanza del Creador y Redentor" (LG, 31).

⁵⁸ Cfr. CL, 2. Más desarrollado en J. Miras, *Fieles...*, cit.

perspectiva que supone la proclamación del *principio de igualdad* y la formalización de la común condición jurídica de fiel, con todos sus derechos y obligaciones.

Se ha dicho a veces, no obstante, que, en contraste con la revalorización conciliar de la vocación y misión de los laicos, el Código les presta poca atención, mientras que dedica gran número de cánones a los clérigos, a la Jerarquía y a la vida consagrada, como si perdurase una concepción de la Iglesia en la que los laicos no tuvieran más que un papel auxiliar o subalterno. Sin embargo, si se tiene en cuenta la índole secular que es característica peculiar de los fieles laicos, se advierte que el CIC acoge fielmente los rasgos propios de su vocación y misión expuestos en el Concilio.

Hay, en efecto, algunas normas —pocas— que se refieren a capacidades y responsabilidades de los laicos en tareas internas de la Iglesia; y nada se dice sobre la mayoría de los aspectos de su vida. Pero ese silencio no es sino manifestación de que la vida cristiana de los laicos, en su mayor parte, se desarrolla en las vicisitudes y circunstancias del mundo —que no son regulables desde el Derecho canónico—, y ello por su propia vocación, que se reconoce (cfr. c. 225) y se sostiene con todos los medios de santificación.

Además, el Código incluye, bajo el título "De las obligaciones y derechos de los fieles laicos", ocho cánones (224-231) que precisan en algunos aspectos su posición jurídica en la Iglesia.

Son, como sucede con los que componen el estatuto jurídico fundamental de los fieles, cánones de contenido heterogéneo: no todos recogen propiamente deberes y derechos, ya que varios tratan de *capacidades*, o de deberes no jurídicos, sino morales⁵⁹; algunos enuncian deberes, derechos o capacidades no exclusivamente laicales (pero que el CIC explicita por referirse a ámbitos en los que no se había precisado la posición de los laicos⁶⁰); otros no afectan a todos los laicos, sino solo a algunos⁶¹; y, finalmente, los hay que tratan aspectos muy circunscritos⁶², mientras que otros aluden a la parte esencial de la vida y misión de los laicos⁶³.

En cuanto a los contenidos concretos de ese título, en primer lugar se trata del *apostolado de los laicos*. Reiterando y concretando la disposición del c. 211, el c. 225 § 1 se refiere al deber de hacer apostolado, y reconoce el correspondiente derecho de los laicos a trabajar apostólicamente, de modo personal o asociándose con otros. El canon citado funda este deber y derecho de hacer apostolado en el bautismo y en la confirmación, no en un encargo de la Jerarquía⁶⁴. El apostolado propio de los fieles laicos es inseparable de su secularidad. Resulta imposible, por eso, hacer un elenco de sus manifestaciones⁶⁵ puesto que son tan diversas como las situaciones y vicisitudes de la vida en el mundo. Pero es indudable que la misión de "iluminar y ordenar las realidades temporales"⁶⁶, se ha de ejercer, ante todo, en la vida ordinaria: familia, trabajo, vida social, amistad, etc.

⁵⁹ Cfr., por ejemplo, c. 225.

⁶⁰ Cfr., por ejemplo, cc. 225 § 1; 228; 229 §§ 2-3.

⁶¹ Cfr., por ejemplo, cc. 226; 230 § 1; 231.

⁶² Cfr., por ejemplo, c. 230.

⁶³ Cfr., por ejemplo, cc. 225 § 2; 226 § 1.

⁶⁴ Cfr. CCE, 900. Se acoge de este modo en el canon la doctrina conciliar, que superó una concepción reductiva del apostolado laical como mera cooperación en el apostolado jerárquico (esto no supone que no se dé *también* esa cooperación —cfr. LG, 33; AA, 20—; ni excluye el papel que corresponde a los Pastores en la promoción y ordenación del apostolado laical: cfr. AA, 24).

⁶⁵ Cfr. AA, 16.

⁶⁶ LG, 31; c. 225 § 2.

Además de resaltar la dimensión apostólica de la vida cotidiana, el Concilio llamaba a los laicos, precisamente por su índole secular, a asumir su responsabilidad apostólica *especialmente* en aquellos lugares, circunstancias y actividades en los que la Iglesia solo puede ser sal de la tierra a través de ellos⁶⁷; y el c. 225 § 1 se hace eco de esa llamada.

Por su parte, reconociendo otro de los elementos fundamentales de la peculiar vocación laical, el c. 227 recoge el derecho de los laicos a que se les reconozca, por parte de las autoridades eclesíásticas, la libertad que compete a todos los ciudadanos en los asuntos terrenos. Ese reconocimiento es esencial para que no se coarte el desarrollo de su misión propia (cfr. c. 275 § 2).

Las cuestiones temporales tienen su propia autonomía⁶⁸, y no es misión de la Iglesia gobernarlas: en ese aspecto no tiene competencia. Son éstas precisamente aquellas actividades, antes mencionadas, en las que la Iglesia *no puede ser sal de la tierra sino a través de los laicos*, de su libre iniciativa y responsabilidad en su misión de iluminar cristianamente esas realidades, ordenándolas según Dios⁶⁹. Pero la autonomía de lo temporal no puede legitimar una quiebra de la autenticidad de la vida cristiana⁷⁰. El propio c. 227 recuerda por eso que, al ejercer su libertad en las cuestiones temporales, los laicos "han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia", que, lógicamente, no propondrá soluciones concretas, sino que se limitará a iluminar las conciencias acerca de los aspectos y dimensiones morales de esas cuestiones. Puesto que en muchos asuntos caben diversas opiniones coherentes con la fe, los fieles laicos deben evitar "presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables" (c. 227).

El c. 229 § 1 conecta el deber de apostolado con el deber y el derecho de los laicos de adquirir conocimiento de la doctrina cristiana, de acuerdo con la capacidad y condición de cada uno (cfr. c. 217). Se sigue de aquí el correlativo deber de los sagrados Pastores de ofrecer y organizar los medios necesarios para esa formación.

En efecto, para estar en condiciones de cumplir la misión de iluminar todas las realidades seculares, evitando la tentación del secularismo, resulta imprescindible una formación que proporcione la capacidad de discernimiento, de *juzgar lo que agrada a Dios*⁷¹, sin dejarse llevar acríticamente por los criterios de comportamiento imperantes. Se necesita, en particular, un conocimiento exacto y profundo de las verdades de la fe; una recta antropología; la ciencia moral esencial, especialmente sobre las cuestiones más relacionadas con las propias circunstancias; un conocimiento sólido de la doctrina social de la Iglesia. Y todo ello orientado a la formación de la conciencia personal, ya que la coherencia cristiana debe darse en una vida secular presidida por la más amplia libertad de decisión y de acción (cfr. c. 227).

El derecho de los laicos a la formación doctrinal se prolonga en el derecho a recibirla, si se tiene la necesaria preparación intelectual, al más alto nivel en las facultades e institutos eclesíásticos, y a obtener los correspondientes grados académicos (c. 229 § 2). El c. 229 § 3 reconoce, asimismo, a los laicos capacidad para

⁶⁷ Cfr. LG, 33.

⁶⁸ Cfr. GS, 36.

⁶⁹ Cfr. LG, 31; c. 225 § 2.

⁷⁰ Cfr. LG, 36.

⁷¹ Cfr. Rm 12,2; Ef 5,10.

recibir *mandato de enseñar* ciencias sagradas, si cumplen los requisitos de idoneidad establecidos por el Derecho (cfr. c. 812).

Por lo que se refiere a la asunción de cometidos *intraeclesiales* por parte de los laicos, el c. 230 recoge algunas capacidades concretas en materia litúrgica; y en su § 3 se refiere al supuesto extraordinario de *suplencia*, por parte de fieles laicos, de algunas funciones de los ministros sagrados. Esa suplencia solo es lícita en caso de necesidad y si no hay ministros sagrados que puedan realizarlas⁷².

Igualmente, quienes reúnan las condiciones de idoneidad pueden recibir aquellos oficios eclesiásticos y encargos que pueden cumplir los laicos (c. 228 § 1). Y los fieles laicos que se distingan por su ciencia, prudencia e integridad pueden ser llamados a ayudar como peritos y consejeros a los Pastores de la Iglesia (c. 228 § 2). Quienes reciben esos encargos tienen el deber de formarse para ejercerlos bien, y tienen derecho a una retribución adecuada, de acuerdo también con la legislación estatal (c. 231).

La regulación de las funciones, habilidades y capacidades de los fieles laicos muestra una faceta lógica de su condición de fieles, miembros del Pueblo de Dios, investidos por el bautismo del sacerdocio común. A la vez, el derecho canónico procede cuidadosamente para proteger en el ámbito jurídico la naturaleza propia de la Iglesia y, dentro de ella, de la vocación laical. En efecto, Concebir la plena asunción de la vocación cristiana por parte de los laicos como incremento de su actividad intraeclesial supondría incurrir en el error que el Sínodo de Obispos sobre los laicos llamó *clericalización*⁷³.

La correcta comprensión de la vocación peculiar de los laicos implica entender que su dedicación a las tareas seculares es *dedicación a la misión de la Iglesia*, en la parte que les es propia por su vocación. No existe aquí un dilema: o misión en la Iglesia o misión en el mundo; sino que ambas dimensiones convergen en *unidad de vida*⁷⁴.

Puede decirse, pues, que *toda la vida de los laicos, incluso en sus manifestaciones más terrenas y cotidianas, posee una dimensión eclesial*. Pero, evidentemente, solo si esa vida es *plenamente cristiana*, vivida en comunión con Dios y con la Iglesia, sin ceder a la tentación de *legitimar la indebida separación entre fe y vida*, que constituye "uno de los más graves errores de nuestra época"⁷⁵. Y a favorecer y posibilitar esa plenitud cristiana de la vida ordinaria de los laicos se orientan las breves normas que integran su estatuto jurídico, en conjunción con las que enuncian los deberes y derechos de todos los fieles.

9. La vocación matrimonial

Al tratar del contenido del Título del CIC sobre los derechos de los fieles laicos, he dejado aparte los que se refieren a la vida matrimonial y familiar, precisamente para

⁷² La Instrucción *Ecclesiae de mysterio*, de 15.VIII.1997, precisó diversas cuestiones al respecto, con la preocupación —entre otras— de evitar que una indebida generalización de esos supuestos pueda tergiversar la naturaleza del sacerdocio común de los fieles (cfr. *Principios teológicos*, n. 2).

⁷³ Cfr. CL, 23. Dicho error consistiría en entender la "promoción del laicado" como si se tratara sobre todo de abrir a los laicos el acceso a funciones y cometidos antes reservados a los clérigos, o de contar más con su colaboración en tareas intraeclesiales.

⁷⁴ Cfr. CL, 17 y 59. *Unidad de vida* significa especialmente —como enseñó con especial fuerza desde 1928 San Josemaría Escrivá— que en la existencia del cristiano no se pueden separar o contraponer los aspectos propios de su condición de cristiano y los de su condición de hombre y ciudadano.

⁷⁵ GS, 43; cfr. CL, 2.

subrayar cómo, también en este punto, el CIC adopta la perspectiva propia de la vocación.

El significado radical de la vocación cristiana, expuesto en páginas anteriores, implica que cada bautizado puede y debe vivir todas las realidades y circunstancias que componen su vida como ocasiones de responder a la llamada de Dios, como parte de su *vida cristiana* y camino de santidad, del mismo modo que el Hijo de Dios, al hacerse verdadero hombre, asumió en su vida divina todo lo humano, santificándolo. Así lo confirma la doctrina conciliar cuando, refiriéndose directamente a los cristianos corrientes, afirma que "todas sus obras, oraciones, tareas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo diario, el descanso espiritual y corporal, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida, si se llevan con paciencia, todo ello se convierte en sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo"⁷⁶.

Sin embargo, desde el punto de vista de la vocación cristiana, hay que advertir que el matrimonio es más que una mera *circunstancia personal*, que pueda y deba santificarse del mismo modo que todas las otras. Constituye una precisa *determinación*, una *concreción* de la vocación bautismal, a través del sacramento del matrimonio: "la vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos. Para ellos está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar (cfr. LG, 41)"⁷⁷.

En ese sentido, el mismo matrimonio es *vocación cristiana*, "una auténtica vocación sobrenatural. Sacramento grande en Cristo y en la Iglesia, dice San Pablo (...): signo sagrado que santifica, acción de Jesús, que invade el alma de los que se casan y les invita a seguirle, transformando toda la vida matrimonial en un andar divino en la tierra"⁷⁸.

Para comprender esta dimensión vocacional del matrimonio es preciso reflexionar sobre el hecho de que marido y mujer *ya no son dos, sino una sola carne*⁷⁹. Su unión no es, pues, una relación superficial, sino que incide en el ser de los esposos: el matrimonio une sus personas en todos los aspectos *conyugales*, que están íntimamente implicados en la *vocación fundamental de la persona al amor*⁸⁰ y, por eso mismo, en la vocación a la santidad, que no es otra cosa que la plenitud de la caridad, del amor.

Así pues, una vez que el ser de cada esposo ha quedado afectado por la vinculación indisoluble con el otro, al que debe en justicia las *obras del amor*, su personal respuesta a la vocación bautismal no puede darse al margen de esa realidad, de su *identidad* de esposo o esposa.

Por tanto, no es que los esposos reciban una *segunda vocación* —ya hemos visto que la vocación *identifica* a la persona, que es una—, sino que, al constituirse en matrimonio, *se especifica el camino* por el que han de responder a su vocación eterna a la santidad⁸¹: un camino marcado decisivamente por la naturaleza sacramental de su unión conyugal, y que adquiere una peculiar fuerza santificadora, intrínseca, por la

⁷⁶ LG, 34; cfr. LG 10.

⁷⁷ Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio* [FC], 56.

⁷⁸ San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 23. Cfr. J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3.ª ed., Eunsa, Pamplona 1987, pp. 347-348.

⁷⁹ Gn 2,24; Mt 19,6; cfr. GS, 48.

⁸⁰ Cfr. FC, 11; RH 10.

⁸¹ Cfr. A. Sarmiento, *El matrimonio cristiano*, Pamplona 1997, pp. 141 ss,

gracia del sacramento: "el sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo, es fuente y medio original de santificación propia para los cónyuges y para la familia cristiana"⁸².

Pues bien, en coherencia con esta concepción, el c. 226 se refiere a la misión peculiar de aquellos laicos que, "según su propia vocación, viven en el estado matrimonial". En su caso el deber general de trabajar en la edificación del Pueblo de Dios se realiza de modo especial a través del matrimonio y de la familia, "Iglesia doméstica". Esto lo harán en primer lugar, aunque no exclusivamente, mediante el cumplimiento fiel del *gravísimo* deber (c. 226) —al que corresponde un derecho, ante la Iglesia y ante el Estado— de procurar la educación cristiana de sus hijos, que constituye el primer apostolado de los padres cristianos, el primer e insustituible ámbito de su participación en la misión evangelizadora.

10. Un aspecto peculiar de la relación entre vocación y derecho en el régimen jurídico de los ministros sagrados y de la vida consagrada

Entrando ya a reflexionar sobre los fenómenos vocacionales más conocidos, y tradicionalmente más tratados —la vocación al ministerio ordenado y a la vida consagrada—, parece innecesario detallar aquí la mayoría de las cuestiones que se integran en su tratamiento jurídico que, evidentemente, muestra numerosísimos reflejos de la fe de la Iglesia en la vocación de Dios, de la reverencia, aprecio y gratitud con que la trata y la protege.

Las normas jurídicas que se refieren al sacerdocio y a la vida consagrada van desde el fomento de las condiciones óptimas para que surjan en el Pueblo de Dios las vocaciones necesarias para la misión de la Iglesia, hasta el cuidado de la vocación recibida, mediante precisas normas y exhortaciones de vida dirigidas a los interesados y a quienes tienen la responsabilidad de intervenir en su formación previa y permanente. Me ceñiré ahora, sin embargo, solo a un aspecto, de especial interés desde el punto de vista aquí adoptado, que es peculiar de estos fenómenos vocacionales, aunque se configura jurídicamente de maneras distintas.

Me refiero a la necesaria intervención de una autoridad externa al sujeto, tras una tarea previa de discernimiento, para que la vocación sea eclesialmente reconocida y se despliegue legítimamente, también en sus efectos jurídicos, más allá de la interioridad subjetiva. Se trata, en efecto, de dos casos paradigmáticos en los que la vocación aparece como presupuesto metajurídico de la legítima atribución y asunción de funciones o condiciones de vida que tienen evidentes dimensiones de orden público.

Conviene traer a la memoria en este punto, como contexto y fundamento, algunas de las consideraciones ya expuestas en los apartados 1 y 2, acerca del carácter metajurídico y la dimensión intrínsecamente eclesial de la vocación.

a) La vocación al ministerio ordenado

La Iglesia ha considerado constantemente el sacerdocio como un don recibido, un ministerio de institución divina que hace sacramentalmente presente a Cristo el Señor y su acción redentora en medio de su Pueblo.

⁸² FC, 56. Cfr., para una exposición más amplia, J. Miras – J.I. Bañares, Matrimonio y familia, Madrid, 5ª ed. 2007, Lecc. 13.

"Cristo el Señor, para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo. En efecto, los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios (...) lleguen a la salvación"⁸³. La función propia de los ministros sagrados en la Iglesia es hacer presente a Cristo, no ya al modo en que todos los fieles, cooperando en pie de igualdad en cuanto a dignidad y acción (cfr. c. 208), edifican su Cuerpo, sino ejerciendo la acción específica que corresponde a Cristo, como Cabeza y Pastor, para guiar y apacentar a su grey. Esto requiere en los clérigos una específica *capacitación ontológica* que depende esencialmente de su participación personal en la consagración y misión de Cristo⁸⁴.

La función ministerial no se basa, por tanto, en una simple decisión personal, o en una designación de la comunidad, sino en la *sagrada potestad* de Cristo. Se trata de una *destinación sacramental* a desempeñar en nombre —y los sacerdotes (obispos y presbíteros), en determinadas acciones, también *en persona*— de Cristo Cabeza las funciones sagradas de enseñar, santificar y regir, que cada uno de los ministros desempeña según su propio grado⁸⁵.

La asunción del ministerio sagrado presupone, ciertamente, una vocación divina, cuya realidad primaria es carismática y misteriosa. La Iglesia sabe bien que "nadie se toma por sí mismo este honor, sino el que es llamado por Dios como Aarón"⁸⁶ y, a la vez, siente la grave responsabilidad de no imponer a nadie las manos precipitadamente⁸⁷, sin comprobar que posee las debidas condiciones para desempeñar fructuosamente el ministerio sagrado en bien de los fieles, pues de lo contrario permitiría que se causase un grave daño al Pueblo de Dios y al interesado.

El decreto conciliar sobre la formación sacerdotal expresa, a este respecto, plena confianza en "la acción de la divina Providencia, que concede las dotes necesarias a los hombres elegidos por Dios a participar en el Sacerdocio jerárquico de Cristo, y los ayuda con su gracia"⁸⁸. Opera aquí la certeza, siempre presente en la Tradición cristiana, de que Dios, al elegir a una persona para una misión determinada, le otorga los dones, cualidades y auxilios que necesita para llevarla a cabo fiel y fructuosamente⁸⁹.

⁸³ LG, 18.

⁸⁴ "El mismo Cristo es la fuente del ministerio en la Iglesia. Él lo ha instituido, le ha dado autoridad y misión, orientación y finalidad (...) Nadie, ningún individuo ni ninguna comunidad, puede anunciarse a sí mismo el Evangelio (...) Nadie se puede dar a sí mismo el mandato ni la misión de anunciar el Evangelio. El enviado del Señor habla y obra no con autoridad propia, sino en virtud de la autoridad de Cristo; no como miembro de la comunidad, sino hablando a ella en nombre de Cristo. Nadie puede conferirse a sí mismo la gracia: debe ser dada y ofrecida. Eso supone ministros de la gracia, autorizados y habilitados por parte de Cristo" (CEC, 874-875).

⁸⁵ Cfr. c. 1008. "Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (...), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en diverso grado, a diversos sujetos en la Iglesia" (LG, 28). "De Él los obispos y los presbíteros reciben la misión y la facultad (el 'poder sagrado') de actuar *in persona Christi Capitis*; los diáconos las fuerzas para servir al pueblo de Dios en la 'diaconía' de la liturgia, de la palabra y de la caridad, en comunión con el Obispo y su presbiterio (...)" (CEC, 875).

⁸⁶ Hb 5,4.

⁸⁷ Cfr. 1 Tm 5,22.

⁸⁸ Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius* [OT], 2.

⁸⁹ Cfr., por ejemplo, Sto. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 25, a.5, ad 1.

Si se tiene presente que, como considerábamos más arriba, la elección de Dios es eterna, anterior a la creación, se comprende que no es temerario, sino perfectamente coherente aspirar a discernir prudentemente y con la ayuda de Dios ciertos signos externos de que una persona determinada ha recibido la vocación sacerdotal. Por eso el mismo decreto conciliar añade que Dios no solo llama interiormente a los que ha elegido, sino que “confía a los legítimos ministros de la Iglesia que, una vez conocida la idoneidad, llamen a los candidatos bien probados que solicitan tan gran dignidad con intención recta y libertad plena, y los consagren con el sello del Espíritu Santo para el culto de Dios y el servicio de la Iglesia”⁹⁰. De este modo, la vocación al orden sagrado es, a la vez, divina y canónica⁹¹.

Así, entre las condiciones de licitud para recibir la ordenación diaconal o presbiteral, resumidas en el c. 1025 § 1, se exige en primer lugar que el sujeto reúna las *debidas cualidades*, que corresponde valorar al Obispo propio o —tratándose de un candidato miembro de un instituto de vida consagrada— al superior mayor competente. La autoridad competente debe valorar esas cualidades conforme a derecho, según dispone el mismo canon, con el fin de comprobar la autenticidad de los signos de la vocación del candidato y, en su caso, llamarlo a las órdenes.

De ahí que nadie pueda invocar propiamente un *derecho a la ordenación*⁹². En virtud del c. 212 § 2, quien cree tener vocación sacerdotal tiene derecho a manifestar a los sagrados Pastores su creencia de ser llamado por Dios, y su deseo consecuente de recibir la ordenación, si cuenta con las condiciones personales necesarias y una vez recibida la oportuna preparación.

Además, del mismo modo que está “terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes”, se prohíbe igualmente “apartar de su recepción a uno que es canónicamente idóneo” (c. 1026; cfr. c. 1038). Por tanto, ante la manifestación del deseo de recibir la ordenación por parte de un fiel, los Pastores sagrados tienen el deber de valorarlo adecuadamente, poner los medios para llevar a cabo el discernimiento y no exigir condiciones arbitrarias ni poner obstáculos innecesarios.

El discernimiento vocacional debe procurar determinar, en la medida en que ello es humanamente factible, la *idoneidad personal* del candidato (cfr. c. 1029) que, como he señalado, guarda una profunda relación con la autenticidad de su vocación divina. Ciertamente, se trata de un terreno en el que entran en juego de manera muy singular la prudencia, la experiencia y la recta capacidad de juicio. A la hora de alcanzar la certeza moral requerida para llevar a cabo la llamada canónica a las órdenes de un candidato intervienen factores que escapan a la determinación jurídica, si bien el derecho procura objetivar en cierta medida —a veces enunciándolas mediante conceptos jurídicos indeterminados— algunas de las principales cualidades que configuran positivamente la idoneidad personal (cfr. c. 1029).

⁹⁰ OT, 2.

⁹¹ Cfr. para un estudio histórico de esta concepción, E. de la Lama, *¿Vocación divina o vocación eclesial? Una dialéctica superada para explicar la naturaleza de la vocación sacerdotal* (I y II), en “Ius Canonicum” XXXI, n. 61 (1991), 13-56; y n. 62 (1991), 431-507.

⁹² “Nadie tiene *derecho* a recibir el sacramento del Orden. En efecto, nadie se arroga para sí mismo este oficio. Al sacramento se es llamado por Dios (cfr. Hb 5,4). Quien cree reconocer las señales de la llamada de Dios al ministerio ordenado, debe someter humildemente su deseo a la autoridad de la Iglesia a la que corresponde la responsabilidad y el derecho de llamar a recibir este sacramento. Como toda gracia, el sacramento sólo puede ser *recibido* como un don inmerecido” (CEC, 1578).

b) La vida consagrada

La modalidad de vida a la que da lugar la consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos es manifestación del *principio de variedad*, no del *principio jerárquico*; sin embargo, es "parte integrante de la vida de la Iglesia, a la que aporta un preciso impulso hacia una mayor coherencia evangélica"⁹³. De ahí la afirmación conciliar de que "aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece indiscutiblemente a su vida y santidad"⁹⁴.

Juan Pablo II ha glosado en diversas ocasiones esa expresión del Concilio: "Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza"⁹⁵. Esta es la razón de que todos los fieles deban *apoyar y promover* la vida consagrada, aunque Dios llame a ella solo a algunos (cfr. c. 574).

Por estas razones radicadas en el bien público eclesial, unidas a otras particulares que tienen que ver con la tutela de la integridad de los carismas y de la vida regular de los institutos de vida consagrada, también el derecho canónico —de modo análogo a como lo hace en el caso de los candidatos al orden— interviene en el discernimiento de la vocación para abrazar la vida consagrada en una de las formas aprobada por la Iglesia.

Así, el c. 597, al enumerar los requisitos generales para que un fiel pueda ejercer eficazmente la libertad de incorporarse a un instituto de vida consagrada (cfr. c. 573 § 2), y para que el instituto pueda admitirlo, exige que, además de ser católico, sin impedimentos y con la debida preparación, esté movido por recta intención y tenga las cualidades exigidas por el derecho universal y por el derecho propio.

Estas normas básicas se concretan ulteriormente en los cánones dedicados a la admisión, formación e incorporación de los miembros de los diversos tipos de institutos⁹⁶; y en el derecho propio de cada uno de ellos, que regulan las condiciones en que debe efectuarse el discernimiento de la idoneidad personal y la admisión para incorporarse —temporalmente, hasta llegar a la incorporación definitiva— al instituto.

* * *

Debo poner fin ya a estas páginas, para no extenderme más de lo admisible. Espero haber sido capaz de mostrar, aunque de modo más bien panorámico, dada la extensión de la materia, que la vocación es un concepto fundamental en la vida de la Iglesia católica y, en consecuencia, posee reflejos muy identificables también en su legislación. Como expresó Juan Pablo II en la Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, la finalidad del Código de Derecho Canónico —y otro tanto podría decirse de toda norma canónica— "no es suplantar, en la vida de la Iglesia, la fe de los fieles, su gracia, sus carismas y, sobre todo, su caridad. Por el contrario, el Código tiende más bien a generar en la sociedad eclesial un orden que, dando la primacía al amor, a la gracia y al carisma, facilite al tiempo su ordenado crecimiento en la vida, tanto de la sociedad eclesial, como de todos los que a ella pertenecen".

⁹³ Juan Pablo II, Ex. Ap. *Vita consecrata* [VC], 3.

⁹⁴ LG, 44; cc. 207 § 2, 574 § 1.

⁹⁵ VC, 29.

⁹⁶ Cfr., por ejemplo, cc. 641-653, para los institutos religiosos.