

PRINCIPIOS DE LOS DERECHOS CONFESIONALES SOBRE TECNOLOGÍA REPRODUCTIVA E INCIDENCIA DE LA REPRODUCCIÓN ARTIFICIAL EN EL RÉGIMEN JURÍDICO DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA DE ESTOS ORDENAMIENTOS

María Olaya GODOY VÁZQUEZ

Doctora en Derecho
ogodoy@uigo.es

RESUMEN

Se exponen en el siguiente trabajo las principales ideas y conclusiones de lo que piensan y de lo que regulan los diferentes derechos confesionales (católico, evangélico, judío, islámico) sobre las cuestiones atinentes a la tecnología reproductiva, en donde se tratan de armonizar los avances científicos junto con unos principios inmutables que se basan en la dignidad humana, sus límites y sus alcances.

Palabras clave: derechos confesionales, Derecho católico, Derecho judío, Derecho evangélico, Derecho islámico, tecnología reproductiva, reproducción asistida, manipulación de embriones humanos, ciencia, Derecho, religión.

ABSTRACT

In this piece of work we present the main ideas and conclusions arising from what the main faiths (Catholic, Evangelical, Jewish, Islamic) claim and regulate regarding reproduction technology, which try to reconcile scientific improvements and those unchangeable principles based on human dignity, its limits and scope.

Keywords: religious rights, Catholic law, Jewish Law, Evangelical Law, Islamic Law, reproduction technology, assisted reproduction, human embryo handling, Science, Law, Religion.

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit werden die grundsätzlichen Ideen und Schlussfolgerungen der verschiedenen konfessionellen Rechtssysteme (römisch-katholisch, evangelisch, jüdisch, islamisch) bezüglich der Fortpflanzungstechnik und der künstlichen Befruchtung dargestellt. Diese versuchen die technischen Fortschritte mit den

unwandelbaren Prinzipien, die auf der Menschenwürde, ihren Grenzen und ihrer Tragweite beruhen, in Einklang zu bringen.

Schlüsselwörter: konfessionelle Rechtssysteme, Römisch-katholisches Kirchenrecht, Jüdisches Recht, Evangelisches Kirchenrecht, Islamisches Recht, Fortpflanzungstechnik, künstliche Befruchtung, Umgang mit menschlichen Embryonen, Wissenschaft, Recht, Religion.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA.—1. Posición de la Iglesia Católica ante los avances científicos.—2. Magisterio de la Iglesia Católica sobre técnicas de reproducción asistida y vida humana en desarrollo.—A) Técnicas procreativas.—B) Manipulación de embriones humanos.—3. Incidencia de la tecnología reproductiva en el ordenamiento jurídico canónico.—A) Incidencia en el Derecho penal canónico.—B) Incidencia en el Derecho matrimonial canónico.—III. PRINCIPIOS DE LAS CONFESIONES NO CATÓLICAS QUE TIENEN SUSCRITO ACUERDO DE COOPERACIÓN CON EL ESTADO ESPAÑOL.—1. Posición de la religión evangélica.—A) Ante los avances científicos.—B) Ante las técnicas procreativas.—C) Ante la manipulación de embriones humanos.—2. Posición judía.—A) Ante los avances científicos.—B) Ante las técnicas procreativas.—C) Ante la manipulación de embriones humanos.—3. Posición islámica.—A) Ante los avances científicos.—B) Ante las técnicas procreativas.—C) Ante la manipulación de embriones humanos.—IV. SÍNTESIS CONCLUSIVA.—V. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este estudio es efectuar un acercamiento a la posición que sobre los usos y aplicaciones de la tecnología reproductiva mantienen las confesiones religiosas con mayor relevancia en el territorio español. Para ello procede efectuar, en primer lugar, una breve exposición para explicar el criterio que se ha utilizado para la selección de las cuatro confesiones religiosas cuyas posiciones van a ser objeto de análisis. A continuación se expone el magisterio que al respecto mantiene la Iglesia Católica y la posición defendida por las tres confesiones no católicas escogidas. Y, en último término, se realiza una síntesis conclusiva resaltando los puntos que las distintas confesiones religiosas mantienen en común y las principales diferencias que se aprecian entre ellas.

Con carácter previo procede recordar que en España las confesiones religiosas están amparadas por la Constitución, que reconoce la libertad religiosa como Derecho fundamental en su art. 16.1 y garantiza el principio de igualdad entre todas las confesiones al prohibir la discriminación por motivos religiosos en su art. 14. Asimismo, el art. 16.3 de la Constitu-

ción declara expresamente la aconfesionalidad del Estado e impone a los poderes públicos la obligación de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y de mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las restantes confesiones religiosas¹.

En línea con lo expuesto cabe señalar que, aunque el 73 por 100 de la población española se declara católica², España se conforma como un Estado plural en materia religiosa³, y al respecto debe tenerse en cuenta que el Registro de Entidades Religiosas⁴ reconoce personalidad jurídica⁵ a más de 2.300 grupos religiosos vinculados a confesiones religiosas no católicas⁶, y que, en la actualidad, constan registrados un total de 5.871 lugares de culto pertenecientes a confesiones religiosas minoritarias⁷.

Por su parte, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, que depende de la Secretaría de Estado de Justicia, ha otorgado el reconocimiento de «Notorio Arraigo»⁸ a siete confesiones religiosas no católicas inscritas

¹ Sobre las opciones y respuestas del ordenamiento jurídico ante la libertad religiosa véase L. M. MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, en *Estudios sobre libertad religiosa*, Madrid, Reus, 2011, p. 13-16.

² Fuente: Conferencia Episcopal Española (www.conferenciaepiscopal.es).

³ Sobre el pluralismo religioso en España véase Observatorio del Pluralismo Religioso en España (www.observatorioreligion.es). En profundidad sobre el tema véase J. M. CONTRERAS MAZARÍO, «El pluralismo religioso en España: una aproximación a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», en VVAA, *Derechos humanos y diversidad religiosa*, San Sebastián, Alberdania-Diputación Foral de Guipúzcoa, 2010, pp. 277-326, y D. COMAS ARNAU, «La evolución del pluralismo religioso en España», *Letra Internacional*, núm. 90, 2006, pp. 39-54.

⁴ El Registro de Entidades Religiosas se ubica en el Ministerio de Justicia, actualmente en la Dirección General de Cooperación Jurídica Internacional y Relaciones con las Confesiones. En este Registro se inscriben las entidades religiosas que quieren adquirir personalidad jurídica; su gestión corresponde a la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones. Con la inscripción en el Registro la entidad religiosa correspondiente adquiere personalidad jurídica, lo que le permite actuar en el tráfico pudiendo realizar actos y negocios jurídicos (www.mjjusticia.gob.es).

⁵ Sobre la personalidad jurídica religiosa véase M. E. OLMOS ORTEGA, «Personalidad jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas», *Revista General de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 19, 2009, pp. 24-48.

⁶ Datos a 15 de diciembre de 2011. Fuente: Registro de Entidades Religiosas (www.mjjusticia.gob.es). Sobre las minorías religiosas véase L. PRIETO SANCHÍS, «Las minorías religiosas», en VVAA, *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Madrid, Escuela Libre, 1994, pp. 1-16.

⁷ Datos a 20 de diciembre de 2012. Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España (www.observatorioreligion.es).

⁸ Para conseguir la aprobación de la solicitud de reconocimiento de Notorio Arraigo por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, la confesión religiosa debe acreditar la concurrencia de los siguientes requisitos: un número relevante de practicantes de su confesión presentes en España (representatividad social); un tiempo considerable de presencia en el país (presencia histórica, legal o clandestina), y su grado de difusión (el ámbito

en atención a su representatividad social, su presencia histórica y su grado de difusión en el territorio español. Son la Comunidad judía⁹, la Comunidad islámica¹⁰, la Religión Evangélica¹¹, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días¹², los Testigos Cristianos de Jehová¹³, la Federación de Entidades Budistas de España¹⁴ y la Iglesia Ortodoxa de España¹⁵.

De conformidad con lo previsto en el art. 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980¹⁶, estas siete confesiones religiosas cumplirían los dos requisitos necesarios para suscribir el acuerdo de cooperación con el Estado español: inscripción registral y declaración de notorio arraigo. No obstante, hasta la fecha el Estado, al amparo del art. 16.3 de la Constitución, sólo ha suscrito acuerdos de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España¹⁷, la Federación de Comunidades Israelitas de España¹⁸ y la Comisión Islámica de España¹⁹.

de presencia territorial de sus creyentes, lugares de culto y personal religioso) (www.mjusticia.gob.es).

⁹ Obtuvieron la declaración de Notorio Arraigo en el año 1989. *Fuente:* Registro de Entidades Religiosas (www.mjusticia.gob.es).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Obtuvieron la declaración de Notorio Arraigo en el año 2003. *Fuente:* Registro de Entidades Religiosas (www.mjusticia.gob.es).

¹³ Obtuvieron la declaración de Notorio Arraigo en el año 2006. *Fuente:* Registro de Entidades Religiosas (www.mjusticia.gob.es).

¹⁴ Obtuvieron la declaración de Notorio Arraigo en el año 2007. *Fuente:* Registro de Entidades Religiosas (www.mjusticia.gob.es).

¹⁵ Obtuvieron la declaración de Notorio Arraigo en el año 2010. *Fuente:* Registro de Entidades Religiosas (www.mjusticia.gob.es).

¹⁶ El art. 7 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (publicada en el *BOE*, núm. 177, de 24 de julio de 1980), establece: «El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confesiones y comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales».

¹⁷ El Acuerdo fue promulgado en virtud de la Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo suscrito entre el Estado español y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (publicada en el *BOE*, núm. 272, de 12 de noviembre de 1992). La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas está integrada por más de 400 iglesias o comunidades protestantes, por la Iglesia Ortodoxa de España y por la Iglesia Ortodoxa Griega de España.

¹⁸ El Acuerdo fue promulgado en virtud de la Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo suscrito entre el Estado español y la Federación de Comunidades Israelitas de España (publicada en el *BOE*, núm. 272, de 12 de noviembre de 1992).

¹⁹ El Acuerdo fue promulgado en virtud de la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo suscrito entre el Estado español y la Comisión Islámica de España (publicada en el *BOE*, núm. 272, de 12 de noviembre de 1992). La Comisión Islámi-

Tras la firma del acuerdo correspondiente estas tres confesiones religiosas han obtenido un estatuto jurídico especial²⁰ con rango de ley que, en cierta medida, las acerca a la posición jurídica que por su propia naturaleza ostenta la Iglesia Católica²¹.

En consonancia con esta relevancia jurídica que el Estado español les reconoce, efectuaremos una aproximación a la posición que sobre la materia objeto de estudio mantiene la Iglesia Católica y las tres confesiones no católicas que han suscrito acuerdo de cooperación con el Estado²².

La importancia de conocer los contenidos de las fuentes confesionales en materia de reproducción humana asistida radica en la influencia²³ que, desde la perspectiva de la libertad religiosa, ideológica y de conciencia de la persona²⁴, las confesiones religiosas ejercen sobre un importante

ca está integrada por la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (que abarca chiitas y sunnitas) y por la Unión de Comunidades Islámicas de España (compuesta sólo por sunnitas).

²⁰ Sobre la posición jurídica de las confesiones religiosas no católicas que tienen Acuerdo suscrito con el Estado cfr. J. G. MARTÍNEZ DE CARVAJAL, «Las minorías religiosas en España: acuerdos de cooperación como marco jurídico», en VVAA, *Las minorías en una sociedad democrática y pluricultural*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2001, pp. 257-280.

²¹ La Iglesia Católica goza de personalidad jurídica internacional, sus relaciones con los Estados en general, y con España en particular, se articulan por vía diplomática al amparo del Derecho internacional, y los acuerdos que suscribe tienen rango de Tratado Internacional. Sobre la posición jurídica de la Iglesia Católica cfr. D. TIRAPU MARTÍNEZ, «Notas sobre la posición jurídica de la Iglesia Católica y las confesiones en el Derecho español», en VVAA, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Navarra, Edersa, 1989, pp. 391-402; J. M. VIEJO XIMÉNEZ, «Posición jurídica de la Iglesia Católica en el orden internacional», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. LXII, núm. 158, 2005, pp. 145-182, y J. BONET NAVARRO, «Presencia y actuación de la Iglesia en la sociedad internacional», en VVAA, *Religión, matrimonio y Derecho en el siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro Valls*, vol. I, Madrid, Iustel, 2013, pp. 101-127.

²² Sobre la posición jurídica del Islam en España véase I. JIMÉNEZ AYBAR, *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004, pp. 58-76.

²³ La importancia de contar en el ámbito de la bioética con interlocutores de las diferentes confesiones religiosas que tienen relevancia en nuestro país se puso de manifiesto por parte del Instituto de Bioética dirigido por el profesor Diego Gracia al invitar a la Comisión Islámica de España sobre los avances científicos en el ámbito de la reproducción asistida. Véase «El Instituto de Bioética invita a la Comisión Islámica de España a pronunciarse sobre los avances en técnicas de reproducción asistida», *Revista Verde Islam*, Publicación del Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica (www.webislam.com).

²⁴ En este sentido podemos afirmar que las confesiones religiosas han recibido con recelo los avances biotecnológicos en materia de procreación humana. Como indica Fábrega Ruiz: «Los múltiples problemas de índole moral que plantean las técnicas de procreación asistida han determinado la existencia de una agria polémica en torno a su aplicación y

número de personas en las que coincide la doble condición de ciudadano y fiel; influencia que va a determinar, bien en su condición de usuarios, o bien en su condición de personal sanitario e investigador, la aceptación o rechazo de determinadas prácticas por motivos de conciencia²⁵. A este respecto debe tenerse en cuenta que, si bien es cierto que la objeción de conciencia surgida en un conflicto planteado desde un punto de vista estrictamente religioso es una opción de carácter individual que afecta a la persona al margen de su pertenencia a una determinada comunidad religiosa e, incluso, al margen de la postura defendida por la propia comunidad religiosa, no es menos cierto que, cuando el individuo se encuentra ante una situación de conflicto de este tipo, su norma de conciencia está conformada por presupuestos de índole ideológico y/o religioso que son los que constituyen el soporte de su objeción²⁶. Por ello una aproximación a los principios de los Derechos confesionales en materia de tecnología reproductiva y las implicaciones de estas técnicas en el régimen jurídico del matrimonio y la familia en estos ordenamientos confesionales nos permitirá conocer cuáles son las situaciones de conflicto en que determinadas personas pueden llegar a encontrarse por motivos de conciencia²⁷.

Sentadas estas premisas procederemos a acercarnos a las distintas posiciones que, sobre la materia objeto de estudio, mantienen las cuatro confesiones religiosas que hemos señalado.

posterior regulación que ha obligado a las distintas religiones a pronunciarse sobre la materia» (véase C. F. FÁBREGA RUIZ, *Biología y filiación: aproximación al estudio jurídico de las pruebas biológicas de paternidad y de las técnicas de reproducción asistida*, Granada, Comares, 1999, p. 81).

²⁵ Un análisis exhaustivo de los aspectos de la regulación legal que pueden ser contrarios a la norma ética personal generando distintos supuestos de objeción de conciencia (en autoridades sanitarias, personal sanitario e investigador y usuarios) lo realizan B. GONZÁLEZ MORENO, «El personal sanitario ante las nuevas técnicas de reproducción humana asistida y la investigación biomédica», en VVAA, *Opciones de conciencias: propuestas para una ley*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008, pp. 223-283, y A. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, *Derecho y conciencia en las profesiones sanitarias*, Madrid, Dykinson, 2009.

²⁶ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, Granada, Comares, 2004, p. 190.

²⁷ Sobre las dificultades del debate moral véase J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Retos jurídicos de la bioética*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2005, pp. 103-126.

II. DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA

La Iglesia Católica, al igual que las restantes confesiones religiosas, ha analizado las diferentes técnicas reproductivas y su incidencia en el embrión humano, recogiendo su posición en una serie de documentos del magisterio eclesiástico que fijan las directrices oficiales de la moral católica. Este magisterio, a diferencia de las otras confesiones religiosas, permite conocer la respuesta concreta y uniforme que ofrece la Iglesia Católica ante los interrogantes y retos que plantean las nuevas posibilidades reproductivas.

1. Posición de la Iglesia Católica ante los avances científicos

Es sobradamente conocido que la relación que la Iglesia Católica ha mantenido con la ciencia en general no ha sido siempre pacífica. Sin embargo, en la actualidad se mantiene un clima recíproco de reconocimiento y respeto. Este *status* se recoge expresamente en la *Encíclica Fides et Ratio* del pontífice Juan Pablo II, que en alusión a los científicos señala «que con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados, con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente en este siglo, metas que siguen asombrándonos. Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte sapiencial en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica imprescindible de la persona humana»²⁸.

Este respeto y reconocimiento públicos no ha impedido, no obstante, que la Iglesia Católica cuestione con severidad la utilización de algunos avances científicos en el ámbito de la medicina (por ejemplo, los métodos contraceptivos, las técnicas de reproducción asistida y las investigaciones con embriones humanos) al entender, como se expone seguidamente,

²⁸ Juan Pablo II, *Encíclica Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre la Fe y la Razón, 14 de septiembre de 1998, AAS, 91 (1999).

que suponen un atentado contra la vida del embrión y contra la dignidad de la relación conyugal debida entre los esposos.

2. Magisterio de la Iglesia Católica sobre técnicas de reproducción asistida y vida humana en desarrollo

En la actualidad, es un hecho indiscutible que las técnicas de reproducción artificial han constituido uno de los avances científicos más revolucionarios de los últimos tiempos, al paliar las consecuencias de la esterilidad o infertilidad y ofertar un amplio abanico de posibilidades terapéuticas y de investigación. Asimismo han transformado el deseo natural de tener hijos en un derecho a tenerlos, impactando con fuerza en instituciones fundamentales y tradicionales como el matrimonio y la familia. Sin embargo, la incidencia de su aplicación en las primeras fases del desarrollo embrionario, la alteración de la configuración tradicional de las relaciones paternofiliales y la disociación del aspecto unitivo-procreativo de la relación conyugal plantea interrogantes de profundo calado que no pueden quedar reducidos a meras cuestiones de técnica jurídica, siendo necesario afrontar sus implicaciones éticas y morales para intentar promover que su utilización sea correcta y siempre beneficiosa para el ser humano²⁹.

La respuesta de la Iglesia Católica a los múltiples interrogantes que plantea la tecnología reproductiva es clara, manteniendo desde siempre una actitud reacia en lo que a su aceptación se refiere, y ello con base en un principio fundamental de su magisterio: la inseparable conexión entre el significado unitivo y procreativo del acto conyugal³⁰.

²⁹ Sobre los problemas éticos que plantea la tecnología reproductiva desde la perspectiva de la moral católica véase J. R. FLECHA ANDRÉS, «Problemas éticos de la reproducción humana asistida», en *Conclusiones de las XXI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2002, pp. 113-130; R. M. RAMÍREZ NAVALON, *Problemas morales y jurídicos de las nuevas formas de reproducción humana*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1986, y G. MORENO BOTELLA, «Algunos aspectos en torno a las nuevas técnicas de reproducción asistida», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. VII, 1991, pp. 79 y ss.

³⁰ El pontífice Pablo VI en su *Encíclica Humanae Vitae*, sobre la transmisión de la vida humana, de 25 de julio de 1968, AAS, 60 (1969), asienta la doctrina de la conexión inescindible del aspecto procreativo y unitivo en el acto conyugal. Y en relación con la manipulación o intervención del proceso generativo apunta ya las posibles repercusiones que podrían derivar del sometimiento de este proceso al dominio de los avances científicos y a la voluntad del hombre, y concluye que la aplicación de los métodos de regulación artificial de la natalidad podría generar graves consecuencias para el matrimonio y para la familia, señalando, entre otras, el fomento de la infidelidad conyugal, la degradación progresiva de la mora-

En este sentido concreto ya se pronunció reiteradamente el pontífice Pío XII en su intervención en el IV Congreso Internacional de Médicos Católicos³¹, en su alocución a los componentes de la Unión Católica Italiana de Obstetricia³², y en su discurso durante el I Congreso Mundial de la Fertilidad y la Esterilidad³³, defendiendo siempre que la fecundación artificial fuera del matrimonio ha de considerarse inmoral, al igual que la fecundación artificial producida en el matrimonio con intervención de un tercero.

En términos semejantes también se ha manifestado el magisterio episcopal en distintas intervenciones, destacando entre las principales: la *Nota Pastoral de la Conferencia Episcopal Portuguesa sobre la regulación de la natalidad*, de 29 de enero de 1983³⁴; el *Informe del Cardenal G. B. Home sobre el Informe Warnock*³⁵, de 19 de julio de 1984³⁶, y la respuesta emitida por los obispos de Gran Bretaña al *Informe Warnock*, de 11 de diciembre de 1984³⁷.

Sin embargo, dos son los documentos que por su valor jurídico y contenido específico fijan el juicio moral que desde la perspectiva católica se realiza sobre las técnicas de procreación artificial y la manipulación de embriones: la *Instrucción Donum Vitae*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 22 de febrero de 1987³⁸, y la *Encíclica Evangelium*

lidad y la posible intervención de las autoridades públicas en el sector más personal y reservado de la intimidad conyugal. En este mismo sentido, la *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio*, suma de las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, contempla la fecundidad como obra del amor conyugal que se traduce necesariamente en procreación [Juan Pablo II, *Ex. Ap. Familiaris Consortio*, 20 de noviembre de 1981, AAS, 74 (1982)]. Por su parte, la *Instrucción Donum Vitae* reitera la enseñanza de la *Encíclica Humane Vitae*, que se funda en el significado unitivo y procreador del acto conyugal y proporciona la base antropológica de esa conexión: la unidad corpóreo-espiritual del ser humano [Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Instructio pro observantia erga vitam humanam nascente deque procreationis dignitate tuenda*, 22 de febrero de 1987, AAS, 80 (1988)].

³¹ Pío XII, 29 de septiembre de 1949, AAS, 41 (1949).

³² Pío XII, 29 de octubre de 1951, AAS, 43 (1951).

³³ Pío XII, 19 de mayo de 1956, AAS, 48 (1956).

³⁴ *Documentation Catholique*, 81 (1984), pp. 272-277.

³⁵ El Informe Warnock fue elaborado en Gran Bretaña por encargo del gobierno al Departamento de Sanidad y Seguridad Social, y constituyó el primer estudio europeo que abordó de forma amplia la asistencia médica a la procreación humana convirtiéndose en punto de referencia obligada de todos los comités de expertos que se pronunciaron con posterioridad. Sesenta recomendaciones fueron recogidas en el Informe resultando dos de ellas especialmente polémicas: permitir la experimentación con embriones hasta los catorce días y prohibir la intermediación en los acuerdos de gestación por sustitución.

³⁶ *Documentation Catholique*, 81 (1984), pp. 1026-1031.

³⁷ *Documentation Catholique*, 82 (1985), pp. 1162-1164.

³⁸ Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Instructio pro observantia erga vitam humanam nas-*

Vitae, del pontífice Juan Pablo II, de 25 de marzo de 1995³⁹. Textos que configuran el magisterio eclesial en materia de respeto a la dignidad humana, procreación y derecho a la vida humana desde su inicio⁴⁰.

En la *Instrucción Donum Vitae*, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación⁴¹, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe aborda los principios que desde el punto de vista católico deben regir en el campo de la investigación biomédica⁴², y analiza las intervenciones médicas y técnicas del proceso generativo para valorar si se adecuan o no a los principios rectores de la moral católica.

Al respecto de la utilización de las técnicas de reproducción asistida, la *Instrucción* resalta que el matrimonio no confiere a los cónyuges el «derecho a tener un hijo»⁴³, sino solamente «el derecho a realizar los actos naturales que intrínsecamente se encuentran ordenados a la procreación»⁴⁴, siendo la procreación, ante todo, una responsabilidad que padre y madre contraen con el ser que va a nacer⁴⁵. En este sentido dispo-

cente deque procreationis dignitate tuenda, 22 de febrero de 1987, AAS, 80 (1988). Sobre su desarrollo y contenido cfr. R. M. RAMÍREZ NAVALÓN, «Reflexión sobre la Instrucción Donum Vitae en relación con algunos informes civiles», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. XXXIV, núm. 123, 1987, pp. 577-590.

³⁹ Juan Pablo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, 25 de marzo de 1995, AAS, 88 (1996).

⁴⁰ Doctrina que se recoge, asimismo, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* en relación con el quinto mandamiento respecto a la vida humana (2258, 2270 y 2292-2295) y con el sexto mandamiento en cuanto a la procreación y fecundidad (2366 y 2376-2379).

⁴¹ Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Instructio pro observantia erga vitam humanam nascente deque procreationis dignitate tuenda*, 22 de febrero de 1987, AAS, 80 (1988).

⁴² La *Instrucción Donum Vitae* afirma que «la investigación científica, fundamental y aplicada, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites».

⁴³ La *Instrucción Donum Vitae* defiende que «el reconocimiento de un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza», puesto que el hijo no es algo debido y no puede ser considerado como objeto de propiedad.

⁴⁴ El vínculo existente entre los cónyuges atribuye a los esposos, de manera objetiva e inalienable, «el derecho exclusivo de ser padre y madre solamente el uno a través del otro». En esta línea Vega Gutiérrez apunta que «el Magisterio de la Iglesia defiende el derecho a la reproducción como un derecho humano básico e inalienable que corresponde a los esposos, que tienen derecho a fundar una familia, a decidir sobre el número de hijos a procrear y a determinar el intervalo entre los nacimientos» (A. M. VEGA GUTIÉRREZ, «Ética, legalidad y familia en las técnicas de reproducción humana asistida», *Ius Canonicum*, vol. XXXV, núm. 70, 1995, p. 700, nota 81).

⁴⁵ A este respecto Serrano Ruiz-Calderón señala: «La interpretación contraria (derecho a un hijo) haría abstracción de los intereses del nuevo ser, que son intereses de una trascen-

ne que la fecundación artificial «sustitutiva del acto conyugal», no puede ser admitida en virtud de la disociación que voluntariamente causa en el doble significado (unitivo y procreador) del acto conyugal. Las conclusiones plasmadas en este documento ponen de manifiesto que la Iglesia Católica rechaza de plano la inseminación artificial heteróloga, la fertilización *in vitro* y la maternidad subrogada, y presenta numerosas reservas a la inseminación artificial con semen del marido cuando comporta la sustitución del acto conyugal.

El magisterio de la Iglesia establece como criterios morales que deben regular la intervención médica en la procreación: el respeto de la dignidad de la persona humana desde su concepción⁴⁶, la originalidad de la transmisión de la vida⁴⁷ y la defensa del carácter unitivo y procreador del acto conyugal. En esta línea, considera que el acto médico es respetuoso con la dignidad de las personas cuando se limita a orientar el acto conyugal, bien para facilitar su completa ejecución, o bien para potenciar que la cópula naturalmente realizada alcance su fin. Desde este punto de vista, la *Instrucción Donum Vitae* recomienda prohibir la donación de gametos, los bancos de embriones, la fecundación de mujer sola, la inseminación *post mortem* y la maternidad de sustitución, e invita a practicar la «objección de conciencia» frente a la legislación civil de aquellos Estados que atribuyen «una legitimidad indebida» a ciertas prácticas biomédicas, contrarias a la vida y a la dignidad del hombre.

El criterio adoptado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en torno a la «procreación artificial homóloga en el seno matrimonial» fue severamente contestado por la doctrina. Serrano Ruiz-Calderón entiende que el doble sentido de la relación conyugal no debe negar el recurso a la reproducción asistida en el ámbito del matrimonio, sino favorecerla.

dencia social indudable, para ocuparse de las apetencias de los posibles padres. Como se ha generalizado una permisividad moral notable y, en consecuencia, la aceptación de todo tipo de opciones sexuales, de aquí se deduce el derecho a tener hijos por métodos artificiales por parte de individuos, de parejas más o menos estables (matrimonio *de facto*) y, finalmente, también de parejas homosexuales» (J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, «Aspectos jurídicos de dos documentos sobre bioética. Postura católica e Informe Palacios: estudio de una antitesis», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, núm. 6, 1987, p. 945).

⁴⁶ La *Instrucción Donum Vitae* establece claramente que «el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida».

⁴⁷ La *Instrucción Donum Vitae* afirma que «la procreación de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del creador, deberá ser el fruto y signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor y fidelidad».

En este sentido establece que «es por esta concepción de la unión conyugal por lo que no se puede considerar más altruista la acción de unos esposos que desean tener hijos sin unión (o porque la unión sea siempre infecunda), que la de unos esposos que abren el acto de amor, digno en sí mismo, a la transmisión de la vida»⁴⁸. Martínez Calcerrada, por su parte, considera que la *Instrucción Donum Vitae*, en su argumentación sobre la «inseminación artificial homóloga», «no deja de ser inconsistente, al margen del grado de oponibilidad que se pueda proyectar sobre la fecundación *in vitro* en situaciones extremas que, sin detrimento de ningún valor de la especie humana, pudiera, tal vez, explicarla con las necesarias cauteles o garantías posembrionarias»⁴⁹.

El eje central de la *Encíclica Evangelium Vitae*⁵⁰ gira en torno a la discutida existencia de un derecho de disposición sobre la propia vida, y en ella el pontífice Juan Pablo II realiza una férrea defensa del valor de la vida humana en todos sus aspectos, concluyendo que todo ser humano «tiene un derecho intrínseco e inviolable a la vida pero no sobre la vida».

Con respecto a las distintas técnicas de reproducción artificial expone que, aunque puestas inicialmente al servicio de la vida, pueden atender también contra ella, puesto que registran altos porcentajes de fracaso; reprobando además la producción de embriones en número superior al necesario para su implantación en el útero, que son posteriormente suprimidos o utilizados para investigaciones, puesto que reducen la vida humana a simple material biológico del que se puede disponer libremente⁵¹. En este sentido afirma que el uso de embriones o fetos humanos como objeto de experimentación, constituye un delito en consideración a su dignidad de seres humanos⁵². Desde otra perspectiva, reitera la doctrina del doble

⁴⁸ J. M. SERRANO RUÍZ-CALDERÓN, «Aspectos jurídicos de dos documentos sobre bioética. Postura católica e Informe Palacios: estudio de una antítesis», *op. cit.*, p. 952.

⁴⁹ L. MARTÍNEZ CALCERRADA, *La nueva inseminación artificial*, Madrid, Cersip, 1989, p. 213.

⁵⁰ Juan Pablo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, 25 de marzo de 1995, AAS, 88 (1996).

⁵¹ La *Encíclica Evangelium Vitae* señala que «estas técnicas registran altos porcentajes de fracaso. Esto afecta no tanto a la fecundación como al desarrollo posterior del embrión, expuesto al riesgo de muerte por lo general en brevísimo tiempo. Además se producen con frecuencia embriones en número superior al necesario para su implantación en el seno de la mujer, y estos así llamados embriones supernumerarios son posteriormente suprimidos o utilizados para investigaciones que, bajo el pretexto del progreso científico o médico, reducen en realidad la vida humana a simple material biológico del que se puede disponer libremente».

⁵² Sobre el reconocimiento de la inalienabilidad absoluta del derecho a la vida humana véase A. M. VEGA GUTIÉRREZ, «El derecho a la vida o el retroceso en la civilización. Cró-

significado del acto conyugal al condenar estas técnicas afirmando que son moralmente inaceptables desde el momento en que separan la procreación del contexto integralmente humano del acto conyugal⁵³.

La *Encíclica Evangelium Vitae* considera que la sociedad reivindica una nueva categoría de derechos encuadrados en el ámbito de la personalidad y de la libertad (derechos sobre el origen de la vida: procreación y aborto; derechos sobre el final de la vida: eutanasia y suicidio) que contrasta con la ardua tarea que a nivel internacional se está llevando a cabo en la promoción y defensa de los derechos humanos en general y del derecho a la vida en particular; divergencia que pone de manifiesto la presencia de una crisis que se está gestando en la sociedad actual y que afecta a la dignidad humana y a sus derechos fundamentales. En esta línea afirma la *Encíclica* que «el siglo XX será considerado una época de ataques masivos contra la vida en nombre de la individualidad y de la libertad». Parece encontrar fundamento esta afirmación en las campañas de difusión de la anticoncepción, la esterilización y el aborto llevadas a cabo por determinadas instituciones internacionales, y, especialmente, en las legislaciones que amparan la pena de muerte, promueven el ejercicio de los derechos reproductivos y despenalizan el aborto, la eutanasia y el suicidio. En este contexto, concluye su exposición el pontífice Juan Pablo II solicitando la articulación de un sistema común legal de defensa de la vida, con independencia de las diversas orientaciones culturales.

Según Vega Gutiérrez⁵⁴, la *Encíclica* califica acertadamente la sociedad de finales del siglo XX al señalarla como una «sociedad secularizada que niega la sacralidad de la vida», cifrando como secuelas más importantes de este materialismo práctico «un exacerbado individualismo hedonista, acompaña-

nica del Simposio *Evangelium Vitae e Diritto*», *Ius Canonicum*, vol. XXXV, núm. 72, 1996, pp. 722 y ss.

⁵³ Acerca de la escisión entre sexualidad, procreación y matrimonio se pronuncia Navarro-Valls en los siguientes términos: «El modelo matrimonial redescubierto por el cristianismo [...] presupone ideas muy definidas sobre la sexualidad humana y sus relaciones con la unión conyugal. En primer lugar, las potencias sexuales están ordenadas a su uso dentro del marco de una unión legítima. Es decir, por un lado, la delicada función de perpetuar la raza humana y, por otro, que tal función esté confiada al sexo, que en sí mismo implica una potencia aparentemente caótica. En el matrimonio se produce esa conciliación: el sexo no pierde fuerza y al tiempo se pone al servicio de la vida. La segunda proposición parte del aserto que la potencia sexual en sí misma está orientada a la generación, por más que de la realización del acto conyugal no siempre se siga ésta» (R. NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y Derecho*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 113-114).

⁵⁴ A. M. VEGA GUTIÉRREZ, «El derecho a la vida o el retroceso de la civilización. Crónica del Simposio *Evangelium Vitae e Diritto*», *op. cit.*, p. 725.

do por una mentalidad utilitarista regida sólo por criterios de eficiencia, que acaba sustituyendo los valores del ser por los del tener y engendra un absoluto relativismo ético y moral». Considerando asimismo que el pontífice Juan Pablo II «no se limita sólo a defender el derecho a la vida, sino que pone de manifiesto la presencia de recientes amenazas instauradas por el progreso científico y tecnológico que, en nombre de los derechos de la libertad individual, podrían atentar contra la dignidad y la vida del ser humano⁵⁵».

A) *Técnicas procreativas*

La lectura del magisterio eclesiástico expuesto nos permite concluir que la posición defendida por la Iglesia Católica en relación con las técnicas de reproducción asistida se fundamenta en cinco principios de carácter moral y antropológico especialmente significativos⁵⁶: la comprensión del progreso científico como un bien al servicio del hombre⁵⁷; la protección de la vida humana desde la fecundación y, por tanto, la consideración del embrión como persona⁵⁸; el indisoluble carácter unitivo-procreativo del acto conyugal⁵⁹; la concepción de la fecundidad como un don divino⁶⁰, y el derecho del hijo a ser concebido en el seno de un matrimonio⁶¹. En el

⁵⁵ En esta línea la *Encíclica Evangelium Vitae* reitera que el aborto, la eutanasia y el suicidio son actos inmorales e inaceptables, y con respecto a los diagnósticos prenatales rechaza aquellos que tengan por objeto proponer o practicar el aborto eugenésico.

⁵⁶ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 224.

⁵⁷ La *Instrucción Donum Vitae* afirma que «la investigación científica, fundamental y aplicada, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites».

⁵⁸ La *Instrucción Donum Vitae* establece claramente que «el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida».

⁵⁹ La *Instrucción Donum Vitae* afirma que «la procreación de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del creador, deberá ser el fruto y signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor, y fidelidad». Véase J. J. PUERTO GONZÁLEZ, «La doctrina de “humano modo” y las técnicas biomédicas de reproducción asistida», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 57, 2000, pp. 519-558.

⁶⁰ La *Instrucción Donum Vitae* señala expresamente que «todo ser humano debe ser acogido siempre como un don y bendición de Dios».

⁶¹ La *Instrucción Donum Vitae* establece que «el hijo tiene derecho a ser concebido, lle-

sentido descrito, desde la perspectiva católica, la «fecundación artificial» sólo puede ser admitida si la práctica utilizada respeta la dignidad humana y no es sustitutiva del acto conyugal⁶².

A diferencia de otras confesiones religiosas, la Iglesia Católica expresa numerosas reservas a la «inseminación artificial homóloga», incluso en el seno matrimonial, cuando la intervención médica sustituye el acto conyugal y va más allá de la mera ayuda para lograr que éste alcance su finalidad natural. El magisterio de la Iglesia considera que la inseminación *in vivo* homóloga entre esposos «no posee toda la negatividad ética de la procreación extraconyugal», ya que el matrimonio y la familia siguen constituyendo el ámbito del nacimiento y de la educación de los hijos. Sin embargo, es contraria a la aplicación de estas prácticas en virtud de la relación directa que debe existir entre el acto conyugal y la procreación. La doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre la procreación es unánime al afirmar la «inseparable conexión entre el significado unitivo y el significado procreador del acto conyugal». Por tanto, desde la perspectiva católica, la fecundación artificial dentro del matrimonio sólo será admisible cuando el medio técnico no sustituya al acto conyugal, limitándose a facilitar que la cópula alcance su finalidad natural⁶³.

El magisterio eclesiástico, teniendo en cuenta las circunstancias en las que habitualmente se realiza, reprueba la «fecundación *in vitro*», al implicar una clara disociación entre el acto conyugal y la fecundación humana, puesto que la concepción *in vitro* es el resultado de la acción técnica que antecede a la fecundación y se realiza fuera del cuerpo de los cónyuges por medio de terceras personas. Es esta relación de dominio de la técnica sobre el proceso generativo lo que la hace contraria a la dignidad de padres e hijos y, por tanto, inaceptable⁶⁴.

vado en las entrañas, traído al mundo y educado en el matrimonio [...] la vitalidad y el equilibrio de la sociedad exigen que los hijos vengan al mundo en el seno de una familia y que ésta esté establemente fundada en el matrimonio».

⁶² Y GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 234.

⁶³ I. ALKORTA IDIAKEZ, *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, Navarra, Thomson-Aranzadi, 2003, p. 77.

⁶⁴ Alkorta Idiákez señala también que, desde la perspectiva católica, la fecundación extracorpórea es ilícita porque provoca la pérdida de vidas humanas en estado embrionario y eso la aproxima al aborto (I. ALKORTA IDIAKEZ, *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, op. cit., p. 77). En esta línea procede resaltar que, con carácter previo a la valoración moral de las técnicas de fecundación *in vitro*, la *Instrucción Donum Vitae* recoge una reflexión sobre la consideración de las circunstancias y de las consecuencias que rodean su práctica en relación con el respeto debido al embrión humano, dedicando una especial refe-

La Iglesia Católica rechaza con rotundidad la «fecundación artificial heteróloga», puesto que el recurso a los gametos de una tercera persona para disponer del espermatozoide o del óvulo constituye una violación del compromiso recíproco de fidelidad de los esposos y una falta grave contra la unidad, propiedad esencial del matrimonio; no es respetuoso con los derechos del hijo, que queda privado de la relación filial con sus orígenes genéticos; despoja objetivamente a la procreación conyugal de su unidad y de su integridad, y manifiesta una ruptura entre la paternidad genética y la responsabilidad educativa⁶⁵.

Las mismas razones esgrimidas para rechazar la procreación artificial heteróloga se utilizan para valorar negativamente, desde la perspectiva católica, la fecundación artificial de mujer sola, la fecundación *post mortem* y la subrogación uterina.

A mayores, al respecto de la fecundación artificial de «mujer sola» y de la «fecundación *post mortem*», la Instrucción defiende que no sólo contradice la dignidad del proceso generativo, que sólo cabe en el seno del matrimonio, sino que, además, atenta contra la dignidad y los derechos del hijo, que se concretan en la necesaria unión entre progenitura genética, gestacional y corresponsabilidad educativa, condenándolo a una orfandad paterna deliberada⁶⁶.

Con relación a la «subrogación uterina» la Instrucción también considera que instaura, en detrimento de la familia, una división entre los elementos físicos, psíquicos y morales que la constituyen; se considera contraria a la unidad del matrimonio; atenta contra la maternidad responsable, y ofende la dignidad y el derecho del hijo a ser concebido, gestado y educado por sus propios padres en el seno de una familia de origen matrimonial⁶⁷.

rencia a los denominados «embriones sobrantes», que se destruyen o se congelan, y a los embriones que, una vez implantados, se sacrifican por diversas razones: eugenésicas, económicas o psicológicas.

⁶⁵ A. M. VEGA GUTIÉRREZ, «Ética legalidad y familia en las técnicas de reproducción humana asistida», *op. cit.*, p. 698.

⁶⁶ M. CAMARERO SUÁREZ, «La manipulación genética y su incidencia en el Derecho matrimonial canónico», *Ius Canonicum*, «Especial Hervada», 1999, p. 720.

⁶⁷ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 232.

B) *Manipulación de embriones humanos*

El magisterio de la Iglesia Católica comparte la presunción científica según la cual el embrión, desde los primeros estadios, es un individuo de la especie humana, una persona: «Desde el momento en que el óvulo es fecundado se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por su propia cuenta. Nunca llegaría a ser humano si no lo fuera ya ahora»⁶⁸. La protección de la vida desde el momento de la concepción y en todas las fases de desarrollo embrionario⁶⁹ es, en consecuencia, una constante en el magisterio de la Iglesia Católica, siendo el documento de referencia la *Encíclica Humanae Vitae*⁷⁰ del pontífice Pablo VI, que marca la posición de la Iglesia Católica en aspectos de tanta relevancia como la regulación de la natalidad, las formas de contracepción y el aborto procurado. Por su parte, la *Instrucción Donum Vitae* reproduce la práctica totalidad de las disposiciones de la *Encíclica Humanae Vitae* analizando, con carácter previo a la presentación de su reflexión sobre la problemática específica de la reproducción artificial, el respeto debido a los embriones humanos desde la perspectiva del derecho a la vida y la dignidad humana. Y, en último término, la *Encíclica Evangelium Vitae* reproduce la doctrina de los textos anteriores rechazando expresamente la utilización de los embriones como mero material biológico, en referencia directa a los supernumerarios de las fecundaciones *in vitro* que no llegan a ser implantados, permaneciendo congelados o siendo cedidos para su utilización en investigaciones científicas.

Desde este punto de vista, la Iglesia Católica considera prácticas moralmente ilícitas, y, por tanto, reprobables, la manipulación biológica y genética de los embriones humanos y la investigación o experimentación sobre ellos, salvo que exista certeza moral de su inocuidad⁷¹; rechaza la selección de embriones, y equipara las prácticas de reducción embrionaria al aborto.

⁶⁸ Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Instructio pro observantia erga vitam humanam nascente deque procreationis dignitate tuenda*, 22 de febrero de 1987, AAS, 80 (1988), p. 3.

⁶⁹ En relación con la protección jurídica de los embriones desde la concepción véase A. M. VEGA GUTIÉRREZ, «El derecho a la vida o el retroceso en la civilización. Crónica del Simposio *Evangelium Vitae e Diritto*», *op. cit.*, pp. 722 y ss.

⁷⁰ Pablo VI, *Encíclica Humanae Vitae*, sobre la transmisión de la vida humana, 25 de julio de 1968, AAS, 60 (1969).

⁷¹ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 226.

La Iglesia Católica acepta el diagnóstico prenatal sólo cuando está orientado a la curación del embrión, y valora positivamente las intervenciones terapéuticas cuando persiguen la mejora de la salud del embrión o su propia supervivencia⁷².

3. Incidencia de la tecnología reproductiva en el ordenamiento jurídico canónico

Tras exponer el magisterio eclesiástico y la correspondiente postura católica ante los avances científicos en el ámbito de la reproducción humana asistida, procede tratar su relación con el ordenamiento jurídico canónico. Con carácter previo debe destacarse que el Derecho canónico no ha permanecido ajeno a las inquietudes surgidas en torno a estas aplicaciones tecnológicas, especialmente «en aquellos ámbitos en los que, sosteniendo el principio de libertad de investigación científica, aparece implicado el respeto a la dignidad de la vida humana»⁷³; no obstante, ni el Código Canónico de 1983 (CIC), ni el Código de Cánones de las Iglesias Orientales de 1990, contienen referencia alguna a su uso, si bien no todas las leyes de la Iglesia están codificadas.

La tecnología reproductiva repercute en dos áreas fundamentales del ordenamiento canónico: las consecuencias canónico-penales que conlleva para los fieles el incumplimiento de la doctrina moral católica, expresada en el magisterio eclesiástico, al respecto de determinadas prácticas de reproducción asistida, y la incidencia que el recurso a las técnicas de reproducción asistida tiene en el matrimonio celebrado conforme a las normas del Derecho canónico.

⁷² I. ALKORTA IDIAKEZ, *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, *op. cit.*, p. 77.

⁷³ M. CAMARERO SUÁREZ, «La manipulación genética y su incidencia en el Derecho matrimonial canónico», *op. cit.*, p. 721. Como ya hemos comentado, la mayor parte de los ordenamientos jurídicos de Europa respetan la libertad de investigación científica y la consideran imprescindible para el progreso humano, si bien establecen ciertas limitaciones de orden ético, moral y siempre de estricto respeto a los derechos fundamentales del ser humano. En este sentido el Convenio Europeo sobre Biomedicina y Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano (véase nota 71) expone en su art. 15 que la investigación científica en el ámbito de la biología y la medicina se efectuará libremente, con reserva de las disposiciones jurídicas que garantizan la protección del ser humano, especialmente las que garantizan la defensa y el respeto de la dignidad humana.

A) *Incidencia en el Derecho penal canónico*

La concepción católica del matrimonio, en cuanto a la indisolubilidad de los aspectos unitivo-procreador del acto conyugal y la protección que el magisterio eclesiástico confiere al embrión desde la fecundación y en todas las fases de su desarrollo, no siempre encuentra reflejo en los textos legislativos de los distintos Estados. Estas diferencias conceptuales inciden en la valoración moral de las distintas técnicas de reproducción asistida y puede generar conflictos de conciencia en aquellos fieles católicos que, por motivos laborales, tengan que llevar a cabo prácticas contrarias a los principios morales de su confesión religiosa (por ejemplo, fecundaciones *in vitro*, reducciones embrionarias, selección o manipulación de embriones, etc.).

Ante estas eventuales circunstancias, la Iglesia Católica, siendo conocedora que en los Estados aconfesionales las normas jurídicas surgen al margen de los principios morales de las confesiones religiosas, como manifestación de los principios de libertad religiosa, laicidad y pluralismo, es plenamente consciente que la única opción que tienen sus fieles para resolver el conflicto entre el imperativo religioso de conciencia y el imperativo laboral es el recurso a la objeción por motivos de conciencia como manifestación de su propia libertad⁷⁴.

En este sentido, la *Instrucción Donum Vitae* reclama una reflexión moral a los Estados y una actitud de objeción de conciencia a los fieles en los siguientes términos: «La legislación civil de muchos Estados atribuye una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las leyes no escritas grabadas por el Creador en el corazón humano. Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio sus derechos civiles para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas. Además, ante esas leyes se debe presentar y reconocer la objeción de conciencia». Y en la misma línea, la *Encíclica Veritatis Splendor*⁷⁵ del pontífice Juan Pablo II pone de manifiesto el carácter imperativo del juicio de la conciencia como juicio práctico que indica al hombre lo que debe o no debe hacer, y señala que «la conciencia es la aplicación de la ley a cada

⁷⁴ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 227.

⁷⁵ Juan Pablo II, *Encíclica Veritatis Splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, 6 de agosto de 1993, AAS, 85 (1993).

caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien ante una situación concreta».

El magisterio de la Iglesia Católica pretende, por tanto, ayudar a sus fieles en la formación de su conciencia sin menoscabar su libertad⁷⁶. Esta estrecha relación existente entre la doctrina moral de la Iglesia Católica, expresada a través de su magisterio, y la conciencia del fiel, refuerza la llamada a la objeción de conciencia que se recoge en la *Instrucción Donum Vitae* frente a determinadas actividades científicas y médicas cuestionadas expresamente por el magisterio eclesiástico, y ello como alternativa principal al incumplimiento de la doctrina católica.

La función del magisterio de la Iglesia Católica, como señala Hervada, «comprende unas actividades de proclamación pública de la palabra de Dios (lectura de la Sagrada Escritura), predicación, enseñanza oficial escrita (encíclicas, cartas pastorales, etc.) u oral (alocuciones, discursos, etc.), y unos actos de definición de la verdad cristiana mediante decisiones que dirimen una controversia, condena un error o definen una verdad»⁷⁷. Los distintos grados de autoridad de los actos del magisterio dependen de la persona o del órgano del cual dimanen⁷⁸, y en virtud del citado grado de autoridad exigen una determinada respuesta de los fieles⁷⁹.

⁷⁶ Libertad que, en palabras del pontífice Juan Pablo II, «no es nunca libertad con respecto a la verdad, sino siempre y sólo en la verdad [...] porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer desarrollándolas a partir del acto originario de la fe» [véase Juan Pablo II, *Encíclica Veritatis Splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, 6 de agosto de 1993, AAS, 85 (1993)].

⁷⁷ J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 235.

⁷⁸ Sobre la eficacia del magisterio eclesiástico véase J. A. FUENTES ALONSO, «La fuerza vinculante del Magisterio y su diversa manifestación (*M. Pr. Ad tuendam fidem*)», en *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, pp. 1095-1120, y L. GAHONA FRAGA, «Magisterio de la Iglesia», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, Cizur Menor (Navarra), Thomson-Aranzadi, 2012, pp. 234-242. Para el régimen jurídico vigente con el Código anterior véase T. GARCÍA BARBERÁ, «Magisterio eclesiástico y libertad religiosa», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 23, 1967, pp. 533-554.

⁷⁹ Vigente Código de Derecho Canónico (CIC), canon 750, § 1: «Se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición, es decir, en el único depósito de la fe encomendado a la Iglesia, y que además es propuesto como revelado por Dios, ya sea por el magisterio solemne de la Iglesia, ya por su magisterio ordinario y universal, que se manifiesta en la común adhesión de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio; por tanto, todos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria»; canon 750, § 2: «Asimismo se han de aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres propuestas de modo definitivo por el magisterio de la Iglesia, a saber, aquellas que son necesarias para custodiar santamente y

Las consecuencias penales del incumplimiento o de la oposición al magisterio eclesiástico se concretan en sanciones canónicas establecidas en función del asentimiento debido (*ex* canon 750, § 1, CIC)⁸⁰. A este respecto el canon 1364 CIC establece que incurren en excomunión *latae sententiae* aquellos que rechazan totalmente la fe cristiana (apóstatas), aquellos que niegan una verdad que ha de creerse con fe divina y católica o dudan pertinazmente de la misma (herejes), y aquellos que rechazan la sujeción al Sumo Pontífice o la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos (cismáticos)⁸¹.

Las sanciones por el incumplimiento u oposición al magisterio «que se ha de aceptar y retener firmemente» (*ex* canon 750, § 2, CIC)⁸² y ante el «que se ha de prestar un asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad» (*ex* canon 752 CIC)⁸³ se encuentran previstas en el canon 1371 CIC que establece que «debe ser castigado con una pena justa: 1.º Quien, fuera del caso que trata el canon 1364, enseña una doctrina condenada por Romano Pontífice o por un Concilio Ecuménico o rechaza pertinazmente la doctrina descrita en el canon 750, § 2, o en el canon 752, y, amonestado por la Sede Apostólica o por el Ordinario, no se retracta. 2.º Quien, de otro modo, desobedece a la Sede Apostólica, al Ordinario o al Superior cuando mandan o prohíben algo legítimamente, y persiste en su desobediencia después de haber sido amonestado».

La posibilidad de imposición de las sanciones canónicas descritas incrementa el conflicto moral que en el fiel católico plantea la realización de determinadas prácticas de reproducción asistida⁸⁴ e incide en la formación de su conciencia y, por tanto, del supuesto de objeción.

exponer fielmente el mismo depósito de la fe; se opone, por tanto, a la doctrina de la Iglesia Católica quien rechaza dichas proposiciones que deben retenerse de modo definitivo», y canon 752: «Se ha de prestar asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla como un acto decisivo; por tanto, los fieles cuiden de evitar todo lo que no sea congruente con la misma».

⁸⁰ J. BERNAL, «Protección penal de las verdades propuestas por el magisterio», *Anuario Fidei Iura de Derechos y Deberes Fundamentales del Fiel*, vol. 9, 1999, pp. 77-135.

⁸¹ La herejía, la apostasía y el cisma se definen en el canon 751 CIC. Cfr. E. TEJERO, *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 57-59, y M. J. ROCA FERNÁNDEZ, «Abandono de la Iglesia por acto formal», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, Cizur Menor (Navarra), Thomson-Aranzadi, 2012, pp. 59-66.

⁸² J. BERNAL, «Protección penal de las verdades propuestas por el magisterio», *op. cit.*, pp. 77-135.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ El aspecto más controvertido es el relativo a las intervenciones sobre embriones huma-

B) *Incidencia en el Derecho matrimonial canónico*

La Iglesia Católica ha mostrado siempre un gran respeto por la familia y el matrimonio realizando un análisis constante, desde sus orígenes, sobre los distintos temas relacionados con ambas instituciones, entre ellos, los avances científicos en materia de reproducción humana, que inciden de forma directa en ambas instituciones al afrontar la problemática de la esterilidad, que afecta a un número importante de parejas y a sus posibilidades de formar una familia⁸⁵. Sin embargo, como ya se ha señalado, la concepción católica del matrimonio y de la familia parte de unos presupuestos muy concretos que, en ocasiones, resultan incompatibles con las prácticas de reproducción asistida.

El vigente Código de Derecho Canónico define el matrimonio en el canon 1055, § 1, como «la alianza por la que varón y mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»⁸⁶.

A este respecto debe tenerse en cuenta que, aunque el matrimonio canónico está ordenado esencialmente a la procreación, la esterilidad de los cónyuges ni supone un incumplimiento de este fin, ni impide el matrimonio⁸⁷, como así señala el canon 1084, § 3, CIC. En este sentido son muy

nos cuando existe el riesgo de provocar su muerte, puesto que estas prácticas se podrían incardinar, como señala Aznar Gil, en el delito canónico de aborto, que conlleva la pena de excomunión *latae sententiae* (véase F. AZNAR GIL, «El delito canónico de aborto. Comentario a una respuesta de la CPI», *Revista Española de Derecho Canónico*, núm. 47, 1990, p. 239; A. MARZOA RODRÍGUEZ, «El delito de aborto. Concepto penal de aborto, autoría y complicidad», *Telmus. Anuario del Instituto Teológico San José*, núm. 4, 2012, pp. 259-276; *id.*, «Extensión del concepto penal de aborto», *Ius Canonicum*, IXXX, núm. 58, 1989, pp. 577-585, y F. PÉREZ MADRID, «La tutela penal del bien jurídico “vida” a los veinte años del CIC», en *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 607-630). Sobre la definición de «aborto» en el Derecho canónico véase M. M. MARTÍN GARCÍA, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, Cizur Menor (Navarra), Thomson-Aranzadi, 2012, pp. 73-79.

⁸⁵ Sobre la incidencia de las formas de procreación artificial en el matrimonio canónico véase M. DOMINGO GUTIÉRREZ, *Las técnicas procreativas y el derecho de familia: incidencia de la reproducción asistida en el matrimonio canónico*, Madrid, Civitas, 2002.

⁸⁶ J. I. BAÑARES, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsu, 1996, pp. 1038 y ss.; A. BERNARDEZ CANTÓN, *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico*, Madrid, Tecnos, 1991; J. I. BAÑARES, «El matrimonio: en torno a la esencia, propiedades bienes y fines», *Ius Canonicum*, vol. XXXIV, núm. 68, 1994, pp. 441 y ss., y C. ROJO, «Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio», *Ius Canonicum*, vol. XXXI, núm. 62, 1991, pp. 707 y ss.

⁸⁷ Desde el punto de vista de la moral católica, y, en consecuencia, del ordenamiento

significativas las palabras de Hervada que, al hacer referencia al matrimonio en su concepción canónica, señala: «El matrimonio es una unión en la que el fin, la obra común (los hijos, el hogar, la mutua ayuda), pueden faltar de hecho (no como ordenación), en la que los fines pueden no obtenerse efectivamente, sin que la unión deje de existir ni pierda su razón de ser. Es una unión que por sí y para los sonidos puede tener razón de ser y de bondad sin que sea posible, por determinadas circunstancias, la obtención efectiva de los fines y sin que al mismo tiempo se reduzca a un simple medio o a una realidad sólo latente».

Asimismo, el canon 1056 CIC establece como propiedades esenciales del mismo «la unidad de los cónyuges y la indisolubilidad del vínculo matrimonial»⁸⁸. La inseparabilidad de las dimensiones unitiva y procreativa del acto conyugal constituye una exigencia de los cónyuges que se vinculan y procrean en el matrimonio, entendiéndose prohibida la separación de alguno de ellos, bien por exclusión de la relación sexual entre los cónyuges, o bien por exclusión del aspecto procreativo. Sin embargo, los avances científicos en torno a la regulación de la fertilidad han producido una relativización de la relación sexualidad-procreación⁸⁹ en un doble sentido: en primer lugar, los métodos anticonceptivos han conducido al denominado «sexo sin niño», y, en segundo lugar, las técnicas de reproducción artificial han facilitado el «niño sin sexo». Esta escisión entre sexualidad-procreación incide directamente en aspectos concretos del Derecho matrimonial canónico⁹⁰.

Así, respecto a la consumación, la procreación sin previa unión sexual, factible gracias a la aplicación de las técnicas de reproducción asistida, permitiría que, de conformidad con el Derecho canónico, el matrimonio permaneciese inconsumado, por incumplimiento del canon 1061 CIC⁹¹, y, sin embargo, existiese descendencia por el recurso a estas técnicas.

jurídico canónico, un matrimonio estéril es un auténtico matrimonio, en primer lugar, porque, independientemente de la esterilidad, la relación sexual que posibilita la procreación puede realizarse *humano modo*, no corrompiéndose, por tanto, la razón de ser del matrimonio; y, en segundo lugar, porque los cónyuges no han excluido la prole *ab initio* y, por tanto, no incurrir en causa de nulidad por el capítulo de simulación parcial. A este respecto véase M. E. OLMOS ORTEGA, «La definición del matrimonio y su objeto esencial: 1917-1960», en *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1986, pp. 11-13.

⁸⁸ J. I. BAÑARES, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, op. cit., pp. 1045 y ss.

⁸⁹ R. NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y Derecho*, op. cit., p. 116.

⁹⁰ Sobre el tema, R. M. DE VECIANA, *La eutelegenesia ante el Derecho canónico*, Barcelona, Bosch, 1957, pp. 165 y ss.

⁹¹ J. I. BAÑARES, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, op. cit., pp. 1090 y ss.

Lo mismo sucedería a propósito del impedimento de impotencia del canon 1084 CIC⁹². La causa de nulidad prevista en el párrafo primero no resultaría modificada a pesar de poder existir generación por fecundación artificial, ya que las técnicas de reproducción asistida permiten engendrar hijos sin realizar una cópula perfecta y sin perjuicio de ser verdaderos impotentes en sentido canónico, pudiendo, por ello, resultar nulo su matrimonio.

Con relación a los vicios del consentimiento, se sostiene la tesis que considera nulo el matrimonio⁹³ cuando uno de los contrayentes se reserva, por un acto positivo de voluntad, el derecho a recurrir a los medios artificiales de procreación, excluyendo alguna de las obligaciones esenciales del matrimonio, planteándose, por tanto, un posible supuesto de simulación parcial de acuerdo con lo previsto en el canon 1101, § 2, CIC⁹⁴.

Los supuestos de fecundación artificial heteróloga y de maternidad subrogada excluyen el derecho-deber a la fidelidad y a la exclusividad de los cónyuges, tal como pone de manifiesto la *Instrucción Donum Vitae*. En este sentido Navarro-Valls⁹⁵ anota que la exclusión del *bonum fidei* abarcaría no sólo a quien se reserva el propósito de engendrar hijos recurriendo a la fecundación artificial heteróloga, y añade que la existencia de un previo acuerdo entre los cónyuges no subsanaría la invalidez del vínculo, ya que dicha intención supone privar al matrimonio de uno de sus aspectos esenciales.

En los supuestos de inseminación homóloga, la validez del vínculo no se vería afectada si se prevé el recurso a la fecundación artificial en caso de una posible esterilidad de la pareja. Con relación a este supuesto concreto Navarro-Valls matiza que se apreciaría exclusión del *bonum prolis* por quien desee tener hijos de su cónyuge sólo a través de fecundación artificial, excluyendo la generación natural⁹⁶; supuesto que implicaría privar

⁹² *Ibid.*, pp. 1166 y ss.

⁹³ M. CAMARERO SUÁREZ, «La manipulación genética y su incidencia en el Derecho matrimonial canónico», *op. cit.*, p. 723.

⁹⁴ P. J. VILADRICH, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 1323 y ss.; VVAA, *Simulación matrimonial en el Derecho Canónico*, Pamplona, Eunsa, 1994, y J. I. BAÑARES, «La relación intelecto voluntad en el consentimiento matrimonial. Notas sobre los cánones 1096-1102 del CIC'83», *Ius Canonicum*, vol. XXXIII, núm. 66, 1993, pp. 553 y ss.

⁹⁵ R. NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y Derecho*, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 127. En este mismo sentido se pronuncia Roca Fernández al manifestar que «la intención de decidir rechazando el Derecho de la naturaleza (tanto si frustra cualquier expectativa de prole, como si se reserva el derecho a recurrir a las técnicas de reproducción asistida) es incompatible con el concepto mismo del *bonum prolis*» [M. J. ROCA FERNÁN-

al otro cónyuge de su derecho a la paternidad/maternidad natural, entrando así en contraste con el *bonum coniugum*⁹⁷, que es uno de los elementos esenciales del matrimonio a la luz del canon 1055 CIC.

La aplicación de las técnicas de reproducción artificial podría tener incidencia también respecto de los impedimentos de consanguinidad (canon 1091 CIC)⁹⁸, afinidad (canon 1092 CIC)⁹⁹ y pública honestidad (canon 1093 CIC)¹⁰⁰, en la medida en que la separación entre procreación y acto sexual está modificando la noción tradicional de consanguinidad. A este respecto García Ruiz señala que el anonimato del donante de gametos adquiere especial relevancia al dificultar el conocimiento de la existencia del impedimento de parentesco entre los nacidos por el recurso a estas técnicas¹⁰¹ (por ejemplo, entre los nacidos de un mismo donante o entre el propio donante y sus hijos).

En último término cabría considerar la influencia que la aplicación de estas técnicas podría llegar a tener en las causas de separación y disolución, en los supuestos de adulterio, en los casos de inconsumación o de exclusión del *bonum fidei*, cuando uno o ambos cónyuges se reservase el derecho a que un tercero ajeno a la pareja interviniese en el proceso¹⁰².

La problemática expuesta ahonda en la conflictividad que desde la perspectiva católica plantean las técnicas de reproducción asistida e indirectamente refuerza, con argumentos jurídico-canónicos, el mandato de objeción de conciencia que la propia *Instrucción Donum Vitae* dirige, principalmente, al personal sanitario e investigador vinculado a estas prácticas¹⁰³.

DEZ, «Del *Bonum Proles* al hijo como daño (retos de la jurisprudencia canónica ante las nuevas orientaciones de la jurisprudencia civil en materia de esterilizaciones)», *Ius Canonicum* «Especial Hervada», 1999, p. 711], y García Ruiz, que considera que «si alguno de los contrayentes tuviera la intención de tener hijos únicamente a través de la reproducción artificial no existiría un verdadero consentimiento matrimonial y el matrimonio sería nulo por exclusión del bien de la prole» (Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., pp. 238-239).

⁹⁷ Sobre el bien de los cónyuges véase R. BERTOLINO, *Matrimonio canónico e bonum coniugum*, Torino, Giapicheli, 1995, y M. M. MARTÍN GARCÍA, «Breves notas a propósito del *bonum coniugum*», *Ius Canonicum*, vol. XXXVII, núm. 73, 1997, pp. 271-292.

⁹⁸ J. I. BAÑARES, *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, op. cit., pp. 1196 y ss.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 1200 y ss., y J. MANTECÓN SANCHO, *El impedimento matrimonial canónico de parentesco legal*, Pamplona, Eunsa, 1993.

¹⁰⁰ J. I. BAÑARES, *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, op. cit., pp. 1203 y ss.

¹⁰¹ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 239.

¹⁰² Al respecto de la intervención de donantes de semen cobraría especial relevancia la prueba de filiación para la determinación o no de la paternidad. Véase V. BENEDICTO MORÁN, «La prueba de filiación», *Ius Canonicum*, vol. 67, núm. 168, 2010, pp. 151-220.

¹⁰³ Como señala González Moreno, la objeción de conciencia en materia científica viene

III. PRINCIPIOS DE LAS CONFESIONES NO CATÓLICAS QUE TIENEN SUSCRITO ACUERDO DE COOPERACIÓN CON EL ESTADO ESPAÑOL

Tras la exposición de la doctrina de la Iglesia Católica realizaremos a continuación una aproximación a la posición que, sobre la materia que nos ocupa, mantienen la religión evangélica y las comunidades judía e islámica.

1. Posición de la religión evangélica

La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas agrupa en España, aproximadamente, a unas quinientas Iglesias distintas¹⁰⁴. Esa pluralidad interna dota a la religión evangélica o protestante de una cierta relatividad en sus planteamientos, a diferencia de la Iglesia Católica, que, como se ha expuesto en el punto anterior, tiene una doctrina uniforme y consolidada y una autoridad única para su interpretación¹⁰⁵.

Al respecto de la bioética¹⁰⁶ en general, la Alianza Evangélica de España¹⁰⁷ ha promovido la celebración de tres encuentros¹⁰⁸ comprimiendo

a imponer un elemento añadido de racionalidad para contribuir a una ciencia responsable que no deje de reflexionar sobre la ética de los fines, la ética de los medios y la ética de las consecuencias del trabajo científico (véase B. GONZÁLEZ MORENO, «Límites éticos y derechos de participación democrática en la regulación de las biotecnologías», *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, núm. 19, 2009, p. 41).

¹⁰⁴ Datos de la Dirección General de Asuntos Religiosos (en la actualidad Dirección General de Cooperación Jurídica Internacional y Relaciones con las Confesiones) cifraban en 1988 un total de 488 iglesias o comunidades federadas. Cfr. *Guía de Entidades Religiosas de España*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1998, p. 22.

¹⁰⁵ La *European Ecumenical Commission for Church and Society*, que integra iglesias protestantes, anglicanas y ortodoxas, señaló en 1997 que entre sus miembros existen discrepancias en torno al recurso a las técnicas de reproducción asistida; poniendo el acento en la conciencia individual y la responsabilidad personal para decidir al respecto. Cfr. *La esterilidad: tratamientos disponibles y cuestiones implicadas*, disponible en www.ceceurope.org. Sobre la relación entre conciencia y ley en la concepción protestante del Derecho véase M. J. ROCA FERNÁNDEZ, «La influencia de la reforma protestante en el Derecho», *E-Legal History Review*, núm. 14, 2012, pp. 4-7 (www.iustel.com).

¹⁰⁶ Sobre aspectos generales de la religión evangélica ante la bioética véase I. MARTÍN SÁNCHEZ, «La posición de los evangélicos respecto de cuestiones de bioética», en *VVAA, Aplicación y desarrollo del Acuerdo entre el Estado español y la FEREDE*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2008, pp. 191 y ss.

¹⁰⁷ La «Alianza Evangélica» es la corporación más antigua del actual protestantismo. Tuvo su origen en Londres en 1846 con objeto de promover la unidad cristiana y la defensa del cristianismo bíblico sobre la base de una declaración de fe netamente evangélica. La

temas tan diversos como la eutanasia, el aborto, la planificación familiar, las técnicas de reproducción asistida o la ingeniería genética. En los comunicados finales¹⁰⁹ que sintetizaron las conclusiones de las citadas jornadas se puede vislumbrar una posición común de las Iglesias Evangélicas españolas ante la ciencia, en general, y ante la reproducción artificial y la manipulación de embriones, en particular. Por su actualidad nos centraremos principalmente en el análisis de las conclusiones del comunicado final correspondiente a las III Jornadas en los términos que se exponen seguidamente.

A) *Ante los avances científicos*

A título introductorio, ha de tenerse en cuenta que en el ámbito de la religión evangélica existe amplio consenso respecto de la aceptación de la ciencia y de su progreso como un medio valioso que permite paliar el sufrimiento de los hombres y preservar y mejorar la vida humana en su conjunto¹¹⁰. La ciencia es interpretada, por tanto, desde una perspectiva positiva, y se acepta en la misma medida en que constituye un bien para la vida del hombre advirtiéndose, no obstante, que no debe quedar al servicio de intereses políticos y económicos cuestionables¹¹¹.

Alianza Evangélica de España se fundó en septiembre de 1877 y empezó a desarrollar actividades a partir de 1878, aunque no llegó a constituirse legalmente hasta 1914. Sus principales actividades son la celebración de cultos unidos de oración, la organización de congresos y la defensa de los evangélicos perseguidos o vejados a causa de su fe. Actualmente está integrada en la Alianza Evangélica Europea y en la Alianza Evangélica Mundial, que representan a millones de evangélicos y llevan su voz a instituciones como el Parlamento Europeo y las Naciones Unidas. *Fuente:* Alianza Evangélica de España (www.aeesp.net).

¹⁰⁸ I Jornadas de Bioética celebradas en Madrid en diciembre de 1989, II Jornadas de Bioética celebradas en Madrid en diciembre de 2000 y III Jornadas de Bioética celebradas en Madrid en mayo de 2011.

¹⁰⁹ El texto íntegro de los comunicados finales que plasman las conclusiones de las tres jornadas puede consultarse en la web de la Alianza Evangélica de España (www.aeesp.net).

¹¹⁰ En los párrafos 2 y 3 del apartado introductorio de los comunicados finales que recogen las conclusiones de la tres Jornadas sobre bioética se establece expresamente: «Valoramos muy positivamente los avances de la ciencia encaminados a preservar y mejorar la vida humana cuantitativa y cualitativamente, subsanando en lo posible los sufrimientos y trastornos que nos afectan» y «apoyamos como creyentes y ciudadanos a quienes han de tomar las trascendentales decisiones relacionadas con la vida humana, considerando la enorme responsabilidad de decidir a favor de todo lo que preserva y protege al ser humano en su entera dignidad». Véase www.aeesp.net.

¹¹¹ Párrafo 2 del apartado V de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas de Bioética (www.aeesp.net).

B) *Ante las técnicas procreativas*

Expuesta la aceptación general que la religión evangélica otorga a la ciencia y a su progreso, las conclusiones sucesivas de las tres Jornadas sobre Bioética nos acercan a la posición evangélica sobre las nuevas formas de reproducción humana y nos permiten valorar su evolución.

Así, en el apartado III del comunicado final de las I Jornadas sobre Bioética se señala: «Consideramos contrario a la ética y nocivo para la sociedad del individuo cualquier método de fecundación que prescindiera de la necesaria relación entre la paternidad biológica y la causalidad de la pareja. Aceptamos métodos artificiales de fecundación siempre que las células germinales sean de los propios miembros de la pareja y que no haya pérdida o almacenamiento de embriones»¹¹².

En el apartado III del comunicado final de las II Jornadas sobre Bioética se dispone: «Aceptamos plenamente métodos artificiales de fecundación siempre que no haya pérdida de embriones y siempre que las células germinales sean de los propios miembros de la pareja (métodos homólogos)»¹¹³, y se añade: «Habría que considerar seriamente la necesidad de adecuación de cualquier método de fecundación que prescindiera de la necesaria relación entre la paternidad biológica y la causalidad de la pareja, como son los métodos heterólogos (uso de células germinales procedentes de terceros), así como la gestación en “úteros de alquiler” o “adopción” de embriones»¹¹⁴.

Por su parte, en el apartado III del comunicado final correspondiente a las III Jornadas sobre Bioética se constata: «Entendemos que la relación y el placer sexual son un hecho que no tiene que ir vinculado a la procreación y que, junto a los lazos afectivos y de compromiso mutuo, forman parte indisoluble del vínculo de unión del hombre y la mujer en el matrimonio»¹¹⁵; «aceptamos plenamente métodos artificiales de fecundación siempre que no haya pérdida de embriones. Habida cuenta de la existencia en la actualidad de numerosos embrio-

¹¹² Párrafo 5 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las I Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

¹¹³ Párrafo 5 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las II Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

¹¹⁴ Párrafo 6 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las II Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

¹¹⁵ Párrafo 3 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las III Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

nes sobrantes, sin perjuicio de lo anterior, valoramos positivamente la adopción de los mismos, de modo que se evite su destrucción. Al mismo tiempo abogamos por políticas reproductivas que eviten su producción supernumeraria¹¹⁶ y «consideramos que la utilización de “úteros de alquiler” es una instrumentalización tanto de la mujer como del fruto de la concepción»¹¹⁷.

Una lectura conjunta de los comunicados finales de las tres Jornadas permite establecer las siguientes conclusiones respecto de la evolución de la postura evangélica ante las técnicas de reproducción asistida.

Se acepta plenamente el recurso a la «fecundación artificial homóloga por parte de las parejas»¹¹⁸ siempre que el método utilizado no comporte la destrucción de embriones.

Se aprecia una ligera evolución desde una posición inicial de rechazo tajante a la «fecundación heteróloga», reflejada en los informes de las I y II Jornadas, a lo que podría interpretarse como una progresiva aceptación tácita de la misma¹¹⁹, conforme a la redacción dada al comunicado final de las III Jornadas, que ya no hace referencia a la «necesaria relación entre paternidad biológica y causalidad de la pareja», no exige «que las células germinales sean de los propios miembros de la pareja» y contempla la «donación de embriones sobrantes como alternativa preferente a su destrucción».

Asimismo, en las conclusiones de los comunicados finales correspondientes a las I y II Jornadas de Bioética, el recurso a las técnicas de reproducción asistida se defiende férreamente «en el seno de la pareja»; referencia que desaparece en el informe correspondiente a las III Jornadas y que, unida a la aceptación tácita de la fecundación heteróloga, podría consentir excepcionalmente el acceso a las técnicas a la «mujer sola».

¹¹⁶ Párrafo 5 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las III Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

¹¹⁷ Párrafo 6 del apartado III del comunicado final que recoge las conclusiones de las III Jornadas sobre Bioética (www.aeesp.net).

¹¹⁸ La razón que parece justificar, en las conclusiones de las I y II Jornadas, el empleo del término «pareja» en el marco de las iglesias reformadas es la desacramentalización del matrimonio propia de la reforma protestante. No obstante, en un marco confesional como el evangélico, y en relación con la reproducción humana artificial, parece lógico entender que el término pareja se está utilizando en realidad como sinónimo de matrimonio. Así lo considera Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 220.

¹¹⁹ En este sentido M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida, fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», en VVAA, *Libertad de conciencia y Derecho sanitario en España y Latinoamérica*, Granada, Comares, 2010, p. 5.

En todo caso se rechaza expresamente el recurso a cualquier método de fecundación artificial que comporte la destrucción o la generación supernumeraria de embriones¹²⁰.

En último término señalar que se mantiene el rechazo a la «subrogación uterina» como práctica reproductiva modificándose, no obstante, el argumento esgrimido para su reprobación. Así, en las conclusiones de las I y II Jornadas sobre Bioética, el razonamiento utilizado para rechazar la maternidad subrogada fue el mismo invocado para proscribir la fecundación heteróloga: «La inevitable separación entre la paternidad biológica y la relación de pareja». En el reciente informe de las III Jornadas sobre Bioética, el alquiler uterino se rechazó al considerarlo «una instrumentalización tanto de la mujer como del fruto de la concepción».

C) *Ante la manipulación de embriones humanos*

La religión evangélica realiza una férrea defensa de la vida en su consideración de «(vida) perteneciente a Dios» y, por tanto, dotada de un valor y una dignidad intrínsecos¹²¹. Esta concepción condiciona, necesariamente, las posibilidades de actuación que esta confesión religiosa admite sobre los embriones humanos¹²².

Con relación a la manipulación de embriones la posición evangélica es clara al respecto, y así se pone de manifiesto en el apartado V de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas sobre Bioética al establecer: «Apoyamos la actuación sobre embriones humanos que tenga como finalidad clara mejorar el estado o futuro del propio embrión. Rechazamos la

¹²⁰ En este sentido M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida, fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 5.

¹²¹ Así, en el apartado II de los dos comunicados finales de las I y II Jornadas sobre Bioética se señala «creemos que la vida humana le pertenece a Dios, creador y sustentador de la misma. Ello confiere a esta vida un valor y una dignidad intrínsecos, independientes de cualquier parámetro humano. Por consiguiente, toda vida humana debe ser respetada, protegida, ayudada y potenciada en todo momento. Creemos que la vida humana tiene un valor y una dignidad intrínsecos, independientes de cualquier parámetro humano, que provienen de Dios como creador y sustentador de la misma». Y en el apartado II del comunicado final de las III Jornadas sobre Bioética se manifiesta que «la vida humana debe ser respetada, protegida, ayudada y potenciada en todo momento. Creemos que la vida humana tiene un valor y una dignidad intrínsecos, independientes de cualquier parámetro humano, que provienen de Dios como creador y sustentador de la misma». Véase www.aeesp.net.

¹²² Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 217.

investigación o el uso de embriones humanos que no tengan que ver con este fin, salvo con aquellos originados por aborto espontáneo (con la autorización de los padres)¹²³. Las intervenciones de carácter terapéutico realizadas en beneficio del propio embrión se aceptan, por tanto, como medidas positivas, rechazándose todas las actuaciones ajenas a esta finalidad. La manipulación no terapéutica de embriones se restringe expresamente a los originados por aborto espontáneo (muertos o no viables), condicionando su utilización, en todo caso, a la prestación de consentimiento informado previo y expreso de los progenitores.

La religión evangélica es favorable a la utilización de material biológico humano en el ámbito de la investigación biomédica siempre que persiga una finalidad terapéutica, y así lo refleja en el apartado V del comunicado final de las III Jornadas sobre Bioética al manifestar: «Valoramos como positivo el uso de “células madre adultas” y embrionarias procedentes de cordón umbilical u otros orígenes, que no sean embriones, para tratar diversas enfermedades»¹²⁴.

Ya en último término, con relación a los avances científicos en el ámbito de la genética, la religión evangélica defiende también una postura favorable y positiva pero cautelosa. En este sentido en el apartado V de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas sobre Bioética se afirma: «Valoramos como positiva la contribución que la genética pueda realizar con fines terapéuticos. Sin embargo, es preciso regularla adecuadamente para evitar el riesgo de que atente contra la dignidad y los derechos de los seres humanos»¹²⁵, y en el apartado II de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas sobre Bioética se manifiesta expresamente: «Creemos en la identidad, y, por ello, en el carácter único e irrepetible, de cada ser humano desde el momento de la concepción hasta la muerte». Lo que supone una manifiesta oposición a la práctica de la clonación.

¹²³ Párrafo 1 del apartado V de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas de Bioética (www.aeesp.net).

¹²⁴ Párrafo 3 del apartado V del comunicado final de las III Jornadas de Bioética (www.aeesp.net).

¹²⁵ Párrafo 2 del apartado V de los dos comunicados finales de las II y III Jornadas de Bioética (www.aeesp.net).

2. Posición judía

El estudio de la materia desde el punto de vista de la religión judía exige, con carácter previo, el conocimiento de sus fuentes. Sobre todas ellas destacan la «Torá escrita», que comprende los cinco primeros libros de la *Biblia* o *Pentateuco*, y la «Torá oral» o interpretación rabínica de la Ley escrita¹²⁶. Los textos que reúnen la tradición oral o interpretaciones rabínicas de la Ley escrita conforman el sistema legal del judaísmo rabínico y se denominan *Halajá*¹²⁷.

Las fuentes citadas constituyen la base para conformar la respuesta de la doctrina judía ante los nuevos avances científicos en materia de reproducción humana asistida y utilización de embriones. No obstante, debe considerarse que la carencia de una autoridad que determine e interprete de forma unitaria toda la Ley judía implica, necesariamente, la coexistencia de diferentes perspectivas y, por tanto, una cierta relativización de las posiciones que seguidamente se van a exponer¹²⁸.

¹²⁶ En un primer momento, la *Torá* oral, por respeto a la tradición escrita, no se encontraba recogida en ningún tipo de documento o texto; no obstante, tras la Diáspora, el riesgo de pérdida animó a los rabinos a llevar a cabo una recopilación que garantizase la continuidad de la tradición oral. Con esta finalidad se efectuó la importante labor de compilación que culminó con códigos como el *Mishná* (primero de los códigos que recoge la tradición oral) o el *Talmud* (A. ALBA CECILIA, «Derecho judío», *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 11, 2004, pp. 11 y 12).

¹²⁷ Las técnicas utilizadas por la *Halajá*, o sistema legal rabínico de interpretación de la ley escrita, consisten fundamentalmente en la aplicación analógica de la ley escrita a los problemas que, en un momento concreto, puedan surgir. El procedimiento puede ser inductivo, si parte de un supuesto concreto y se responde al mismo haciendo referencia a principios generales, o deductivo, si los principios son utilizados para dar respuestas a nuevas situaciones respecto de las que no existen referencias explícitas pero que pueden ser subsumidas en los principios generales (A. ALBA CECILIA, «Derecho judío», *op. cit.*, pp. 19 y 20).

¹²⁸ Las diferencias entre los distintos movimientos judíos se pone de manifiesto, por ejemplo, en la distinta valoración que hacen de la *Halajá* como sistema de la ley judía. Así, los conservadores consideran que es un sistema que obliga y, por tanto, todo debe ser razonado o aprobado conforme a los parámetros de la *Halajá*; los reformistas consideran que la *Halajá* sólo es un punto de referencia que no comporta obligaciones en sentido estricto [Y. A. BREITOWITZ, «How a rabbi decides medical halacha issue. Synopsis of Presentation Conference on Jewish Medical Ethics, San Francisco, febrero de 1996», *Jewish Law articles*, 1996 (www.jlaw.com)].

A) *Ante los avances científicos*

La ciencia y los progresos científicos se conciben desde la perspectiva judía no sólo como una posibilidad que permite progresar en diferentes campos y mejorar la calidad de vida de los hombres, sino como una auténtica obligación de éstos para paliar los diferentes problemas que afectan a la humanidad¹²⁹. Esta concepción de apertura y aceptación de la ciencia en general resulta aplicable a todos los avances médicos que contribuyen a eliminar el sufrimiento humano, puesto que, como señala la doctrina rabínica, potencian la consecución del denominado *tikún olám* o «reparación del mundo», a la que todos los hombres están llamados¹³⁰.

En consideración a esta postura de apertura a los nuevos avances científicos parece lógico deducir, *a priori*, la aceptación por parte de la doctrina judía del recurso a las técnicas de reproducción humana asistida, en la medida en que proporcionan un beneficio a las parejas que padecen algún tipo de esterilidad o son infértiles. No obstante, la aceptación o rechazo de las diferentes prácticas dependerá de la incidencia que éstas tengan sobre las estructuras básicas de la religión, en especial sobre la concepción del matrimonio y de las relaciones de filiación. Al amparo del mismo criterio debe considerarse la aceptación por parte de la doctrina judía de las investigaciones biomédicas que persigan una finalidad terapéutica.

B) *Ante las técnicas procreativas*

La postura judía acerca de la concepción artificial tiene su origen en un pasaje del *Talmud* que constituye una de las primeras referencias literarias a la viabilidad de la fecundación sin contacto entre la pareja. En este pasaje talmúdico, al respecto de la Ley bíblica «tomarás una virgen por esposa»¹³¹, un sabio trae a colación el caso de las vírgenes que habían quedado embarazadas, supuestamente, por una «fecundación accidental» al bañarse en aguas previamente fertilizadas por un hombre, explicando que estas mujeres, conforme a la Ley bíblica citada, seguían siendo conside-

¹²⁹ B. A. GARZÓN SERFATY, «Judaísmo y bioética», en VVAA, *Bioética y religiones: el final de la vida*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000, p. 111.

¹³⁰ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 205, citando a Mordejai Levin en nota 43.

¹³¹ *Levítico* 21:13.

radas vírgenes a pesar de su embarazo, ya que la concepción sin contacto sexual no comprometía su posición legal¹³².

En la actualidad, las autoridades judías suelen aceptar el recurso a la fecundación artificial en el seno del matrimonio cuando no es necesario recurrir a la intervención de donantes de gametos o embriones¹³³.

La razón fundamental que justifica la aceptación de la «fecundación artificial homóloga» por parte de la religión judía es la posibilidad que estas técnicas conceden a los matrimonios aquejados de esterilidad o infertilidad de superar sus padecimientos y cumplir así el «mandato divino de reproducción»¹³⁴; mandato que se deduce de la tradición escrita y que ha sido recogido por la propia Ley rabínica «como una auténtica obligación de reproducción» que, según señala García Ruiz, «se cumple a través de la concepción de un hijo y de una hija»¹³⁵.

El rechazo de la religión hebrea a la «fecundación asistida heteróloga» encuentra amparo en dos argumentos dimanantes de su concepción sobre el matrimonio y la familia.

El primer argumento¹³⁶ viene determinado por la concepción judía del matrimonio y de las relaciones de filiación, que establecen la adquisición de un *status* jurídico específico del hijo en relación con sus progenitores (*jochas*). En este sentido, se otorga especial relevancia al instituto de la primogenitura, que conforme al Derecho hereditario judío señala al primogénito como heredero principal, y al *status* social de los hijos, que viene determinado, por una parte, en virtud de su condición o no de hebreos, que depende del origen judío o no judío de su madre y, por otra parte, del propio *status* social que ostenten los progenitores.

¹³² Cfr. «Inseminación artificial», en VVAA, *Tribuna Israelita*, México, Publicación del Comité Central de la Comunidad Judía, 2009 (www.tribunamex.org).

¹³³ García Ruiz señala la existencia de otras líneas de interpretación de la ley judía que rechazan incluso la práctica de la reproducción asistida homóloga (Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 206, citando a R. di Segni en nota 44).

¹³⁴ La doctrina rabínica deduce este «mandato de reproducción» de las palabras recogidas en el Génesis 1:28: «Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» [véase «Inseminación artificial», en VVAA, *Tribuna Israelita*, op. cit. (www.tribunamex.org)].

¹³⁵ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 207, citando a R. di Segni en nota 57.

¹³⁶ Sobre este mismo argumento cfr. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida: fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», op. cit., p. 6; Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, op. cit., p. 208, e «Inseminación artificial», en VVAA, *Tribuna Israelita*, op. cit. (www.tribunamex.org).

El segundo argumento¹³⁷ viene determinado por la prohibición que la religión judía impone a las uniones ilícitas de progenitores por incesto o adulterio de la mujer, que comportan consecuencias importantes en materia de filiación. Según la *Halajá*, los hijos fruto del incesto o del adulterio adquieren la condición *halájica* de *manzer* (bastardo), lo que implica que sólo podrán contraer matrimonio con un converso o con personas de su misma condición (*manzer*): nacidas bien de relaciones incestuosas, o bien de la relación adúltera que hubiera mantenido una mujer soltera, viuda o casada a la que no se hubiese concedido el divorcio judío (*guet*), con un hombre distinto de su esposo. La unión ilícita de los progenitores constituye, por tanto, una clara limitación de las posibilidades futuras de los hijos para contraer matrimonio¹³⁸.

Estas reglas del Derecho de familia hebreo ponen de manifiesto la importancia de conocer el propio origen, puesto que sólo conociéndolo se podrá determinar la condición de hebreo, la primogenitora y el *satus* que corresponde a los hijos. En este sentido, desde la perspectiva judía, la intervención de donantes en el proceso generativo origina los siguientes interrogantes: ¿debe ser considerado primogénito el hijo nacido de donante si con posterioridad el matrimonio tiene otro hijo nacido de sus propios gametos? En los supuestos de ovodonación, si la madre genética no es judía pero la biológica (legal) si lo es, ¿debe considerarse que el hijo tiene condición hebrea? ¿Corresponde la progenitura al padre legal o al donante de semen? El hijo nacido con recurso a donante de semen ¿debe considerarse fruto de adulterio? En el hijo nacido mediante donación de gametos ¿qué determina la prohibición legal de incesto: el vínculo con la familia legal o el vínculo genético con el donante?

La complejidad de estas respuestas determina que la doctrina rabínica niegue la posibilidad de aceptar la intervención de terceros¹³⁹ en los procesos procreativos al considerar que rompe la unidad del matrimonio judío y genera problemas irresolubles de filiación e identidad *halájica*¹⁴⁰.

¹³⁷ En esta misma línea véase *ibid.*

¹³⁸ Sobre el adulterio y las consecuencias del mismo para la filiación véase M. PERALES AGUSTÍ, «La mujer en el Derecho y el matrimonio judío», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 20, 2009, pp. 1696 y ss., y D. VILLA, «La condición de la mujer en la Halajá», *Departamento de Hagsbamá* (www.wzo.org).

¹³⁹ García Ruiz señala que desde el punto de vista *halájico* existe un cierto consenso entre la doctrina rabínica para atribuir la paternidad al donante a todos los efectos de filiación (véase Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 208, citando a M. Z. Wahrman y a M. J. Brody en nota 50).

¹⁴⁰ M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida: fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 6.

La restricción del uso de las técnicas al matrimonio judío y la prohibición del recurso a la fecundación heteróloga comporta, necesariamente, el rechazo del judaísmo al empleo de las técnicas en uniones no matrimoniales o por mujeres sin pareja, «pues de otro modo la transmisión de la vida se despoja de su carácter de santidad para convertirse en una proeza científica pura y simple»¹⁴¹.

Otra práctica reproductiva rechazada tajantemente por el judaísmo es la «subrogación uterina», que tampoco tiene cabida en el Derecho de familia hebreo. Al respecto de esta práctica el problema fundamental radica en la atribución de la maternidad y sus consecuencias: ¿a la madre gestante que aporta su propio óvulo siendo también madre genética, o a la comitente?, ¿a la madre gestante, o a la comitente que también es madre genética al prestar su óvulo?, ¿a la madre gestante, a la madre genética donante del óvulo o a la madre comitente?

La respuesta no es sencilla y comporta, a mayores, otra serie de interrogantes a los efectos de determinar la condición de hebreo del hijo: ¿se transmite respecto de la madre comitente no genética, respecto de la madre genética no gestante, o respecto de la madre gestante con independencia que sea, o no, madre genética? Y también a los efectos de determinar la condición de hermanos y excluir la posibilidad de un incesto futuro: ¿qué se tiene en cuenta, la relación respecto de los otros hijos de la madre comitente no genética, respecto de los otros hijos de la madre genética no gestante, o respecto de los otros hijos de la madre gestante con independencia que sea, o no, madre genética?

La problemática de estas cuestiones no ha sido abordado de forma clara por la doctrina rabínica, existiendo posiciones encontradas que no encuentran una línea de consenso y justifican la exclusión de esta práctica como técnica reproductiva¹⁴².

C) *Ante la manipulación de embriones humanos*

El judaísmo parte del origen sagrado de la vida humana y del mandato expreso de protegerla¹⁴³. No obstante, para comprender la perspectiva

¹⁴¹ Cfr. «Inseminación artificial», en VVAA, *Tribuna Israelita*, op. cit. (www.tribuna-mex.org).

¹⁴² M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», op. cit., p. 6.

¹⁴³ Así, en su interpretación de la tercera Ley de Moisés (*Génesis* 9:6), Maimónides

judía actual sobre esta cuestión ha de señalarse, con carácter previo, que el sistema jurídico rabínico no otorga al embrión la condición de ser humano a todos los efectos, confiriéndole una mera protección general que podrá excepcionarse para salvaguardar intereses dignos de mayor protección¹⁴⁴. Posición coherente con la que se defiende acerca del aborto¹⁴⁵.

Al amparo de esta concepción se rechaza expresamente la experimentación con embriones sobrantes de las prácticas de fecundación *in vitro* o su utilización en investigaciones científicas si comporta una destrucción injustificada de los mismos. La calificación «injustificada» es la que otorga licitud a la aceptación, por la mayor parte de la doctrina rabínica, de prácticas como la reducción embrionaria, puesto que el sacrificio del embrión en estos supuestos se encuentra justificado al considerarse necesario para garantizar el éxito de la procreación o preservar la salud de la madre¹⁴⁶.

La religión judía acepta la crioconservación de embriones supernumerarios de las técnicas de fecundación *in vitro* para su utilización en ciclos reproductivos posteriores del propio matrimonio. Y proscribire la donación de embriones a favor de terceros con fines reproductivos por los argumentos expuestos en el punto anterior¹⁴⁷.

En conclusión cabría afirmar que, desde la perspectiva judía, la posibilidad de actuación sobre los embriones quedaría limitada a intervenciones de carácter terapéutico en beneficio del propio embrión o en beneficio de otros intereses dignos de mayor protección¹⁴⁸.

escribe en su Mishneh Torah que el aborto es un crimen capital para los judíos: «El descendiente de Noé que mate a cualquier ser humano, incluso a un feto en el vientre de su madre, será condenado a muerte».

¹⁴⁴ B. A. GARZÓN SERFATY, «Judaísmo y bioética», *op. cit.*, p. 112.

¹⁴⁵ No existe en el judaísmo actual una postura unánime respecto al aborto, aunque las enseñanzas tradicionales judías lo condenan. Las ramas que representan las enseñanzas originarias del judaísmo son, invariablemente, provida. Las más destacadas son: la Alianza Rabínica de América, el Consejo Rabínico de América, los Rabinos Ortodoxos Unidos de Norteamérica y Canadá, y la Unión de Congregaciones de Judíos Ortodoxos de América. Sin embargo, también existen otras organizaciones que representan a judíos proabortistas como son: las Mujeres de B'nai B'rith, el Comité Judío Americano, el Consejo Nacional de Mujeres Judías y la Unión de Congregaciones Hebreas Americanas.

¹⁴⁶ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁷ En el mismo sentido se pronuncia M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida: fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁸ García Ruiz señala que los sectores más ortodoxos manifiestan una abierta oposición a este tipo de prácticas (Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 213).

3. Posición islámica

El islam, junto al judaísmo y el cristianismo, se ha conformado históricamente como una de las tres grandes religiones monoteístas¹⁴⁹; no obstante, en la actualidad constituye, además, un fenómeno multirracial, intercontinental y pluricultural de dimensiones universales¹⁵⁰. A título ilustrativo cabe destacar que la población musulmana en el mundo¹⁵¹ supera los 1.600 millones de personas, constituyendo más de un 26 por 100 del total, y en España¹⁵² roza las 400.000 personas, lo que supone un porcentaje próximo al 1 por 100 del total de sus habitantes.

Al igual que en el caso de la religión judía se hace necesaria una aproximación previa al conocimiento de las fuentes islámicas. La base fundamental de la religión y del Derecho islámico es el *Corán*¹⁵³ o «Libro Sagrado del Islam» que, según los musulmanes, contiene la palabra de *Allah* (Dios) revelada a Mahoma, su profeta. Esta circunstancia ha determinado que en numerosos países de población mayoritariamente musulmana la normativa civil y la religiosa¹⁵⁴ se confunda, hasta el punto de asentar el Derecho del

¹⁴⁹ Sobre las principales religiones monoteístas véase C. VIDAL MANZANARES, *Diccionario de las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e Islam)*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

¹⁵⁰ P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *El Islam*, Barcelona, Salvat, 1991, pp. 9 y 10.

¹⁵¹ Los países con mayor porcentaje de población musulmana son: Turquía, 99 por 100; Pakistán, 87 por 100; Albania, 70 por 100; Nigeria, 60 por 100; Bosnia-Herzegovina, 40 por 100; Tanzania, 40 por 100; Macedonia, 30 por 100; Ghana, 30 por 100; Uganda, 20 por 100; Chipre, 18 por 100; Israel, 14,5 por 100; India, 14 por 100; Rusia, 14 por 100; Bulgaria, 13 por 100; Francia, 5 por 100; China, 3 por 100; Estados Unidos, 2 por 100; Gran Bretaña, 2 por 100; Alemania, 1,7 por 100. Datos correspondientes al año 1998. Fuente: Organización Naciones Unidas (www.un.org).

¹⁵² Las Comunidades Autónomas españolas con mayor presencia de población musulmana son las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla, Andalucía, Madrid, Cataluña e Islas Baleares. Datos correspondientes al año 2000. Fuente: Organización Naciones Unidas (www.un.org).

¹⁵³ Durante la vida de Mahoma, las «revelaciones» fueron transmitidas oralmente o a través de escritos en hojas de palmeras, trozos de cuero, huesos, etc. A la muerte del Profeta, en el año 632, sus seguidores comenzaron a reunirlos para su codificación que se produjo durante el Califato de Utman ibn Affan tomando la forma que se conoce en la actualidad: 114 capítulos, *ázoras* o *suras*, divididas cada una de ellas, a su vez, en versículos o *aleyas*. Sobre la estructura del *Corán* y la clasificación de sus versículos véase E. ELSHAED, «El reto del fundamentalismo islámico», *Concilium, Revista Internacional de Teología*, 1992, pp. 477-481.

¹⁵⁴ La *Charia* o ley islámica integra el cuerpo del sistema legal islámico; constituye un código detallado de conducta y normas morales y se nutre de las demás fuentes: *Corán*, palabra de Dios revelada al Profeta por el arcángel Gabriel; *Sunna*, conjunto de normas

Estado sobre las enseñanzas del *Corán* y la *Charia*¹⁵⁵. En otros Estados, también de población musulmana mayoritaria, se mantiene, no obstante, una perfecta distinción entre el Derecho del Estado y la ley religiosa¹⁵⁶.

Conviene puntualizar, por tanto, que será desde un punto de vista estrictamente religioso desde el que realizaremos seguidamente la exposición acerca de la postura que presenta el islam ante las nuevas formas de reproducción humana y los avances científicos en el ámbito biomédico; efectuando, con carácter previo, una breve referencia a la relación entre la religión musulmana y la ciencia, y teniendo en consideración que, al igual que el judaísmo, el islam carece de un magisterio común y de una autoridad jurídico-religiosa suprema para la interpretación de su doctrina, lo que, en ocasiones, origina opiniones y posiciones divergentes¹⁵⁷.

que se basan en los actos, palabras y tácito consenso del Profeta; *Ichmá*, consentimiento de la comunidad de los creyentes sobre cuestiones de naturaleza jurídica, religiosa o ritual, y *Qiyás*, procedimiento de lógica en la resolución de problemáticas nuevas o no solucionables recurriendo a las anteriores fuentes del Derecho. Sobre el tema en profundidad véase J. M. MARTÍNEZ VAL, *El Derecho en las grandes religiones*, Granada, Comares, 1995; F. LAMAND, «La “charia” o Ley Islámica», en VVAA, *Islam: civilización y sociedades*, México, Siglo XXI de España, 1994, pp. 27-40, y M. J. CIAURRIZ LABIANO, «Islam y Derecho musulmán», en VVAA, *Religión, matrimonio y Derecho en el Siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro Valls*, vol. I, Madrid, Iustel, 2013, pp. 129-152.

¹⁵⁵ Un ejemplo ilustrativo de hierocracia lo constituye en la actualidad la República Islámica de Irán. En menor sentido cabe citar otros Estados de población también mayoritariamente musulmana, como Pakistán, Egipto, Túnez o Argelia, en los que las normas del *Corán* y la *Scharia* gozan de un nivel jerárquico similar al de las leyes civiles, pero su aplicación queda frecuentemente restringida a las cuestiones no reguladas por las leyes estatales. Al respecto Martínez Val destaca que «la administración de justicia en los países islámicos es fundamentalmente coránica, y en lo que no puede serlo de manera directa se expansiona por analogía» (J. M. MARTÍNEZ VAL, *El Derecho en las grandes religiones*, op. cit., pp. 128 y 129). Sobre la existencia de diferentes estados islámicos en la actualidad cfr. Z. COMBALÍA SOLÍS, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, Instituto Martín Alpicueta-Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, 2001.

¹⁵⁶ El ejemplo más relevante lo constituye Turquía, que con una población musulmana superior al 90 por 100 se proclama como Estado laico defendiendo la separación absoluta entre el Estado y la religión.

¹⁵⁷ El Islam está lejos de constituir un conjunto monolítico de interpretaciones de la Ley Divina debido a la multiplicidad de corrientes internas [la *Sunna* (sunismo) y la *Shi'a* (chiismo)], así como las diversas escuelas jurídicas (la Hanafí, la Maliki, la Hambali, etc.). Azzedine Guessous señala las posturas mantenidas por distintos teólogos en el ámbito de la reproducción artificial poniendo de manifiesto sus diferencias (G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», en *Proyecto Genoma: Ética*, Bilbao, Fundación BBVA, 1993, p. 143), y Atighetchi Dariusch resalta que la ausencia de una autoridad y una doctrina común son los factores que justifican la existencia de una gran cantidad de interpretaciones y opiniones diferentes sobre la bioética en el mundo musulmán (D. ATIGHETCHI, «La reproducción asistida en las sociedades islámicas: bioética, derecho, costumbre y religión», *Revista Internacional de bioética, deontología y ética médica*, vol. 16, núm. 2, 2005, p. 180).

A) *Ante los avances científicos*

El análisis de la relación que el islam ha mantenido con la ciencia y el progreso científico exige, necesariamente, hacer referencia al elevado nivel cultural que llegó a alcanzar el islam clásico, que se tradujo, a su vez, en un profundo desarrollo de la actividad científica¹⁵⁸. En esa época la actividad científica islámica se nutre principalmente de los conocimientos propios de los distintos territorios por los que se expansiona. Con la recepción de esas influencias, el islam clásico enriquece su cultura e incrementa sus estudios en diferentes campos científicos, alcanzando éxitos notables y realizando importantes aportaciones de futuro en ámbitos como la práctica quirúrgica y la oftalmología¹⁵⁹.

Esta aproximación favorable a la ciencia ha perdurado hasta nuestros días y, como señala algún autor¹⁶⁰, responde a la particular interpretación que el islam realiza de la doctrina teológica de las leyes naturales, sosteniendo que tanto el universo como la naturaleza han sido creados por Dios para el cumplimiento de una serie de objetivos específicos. Según esta interpretación, el islam acepta la mediación del hombre en favor de la curación y el progreso científico, sitúa a los eruditos en un lugar de especial consideración divina y se aparta de otras consideraciones doctrinales que rechazan cualquier intervención humana sobre la naturaleza¹⁶¹.

Esta valoración positiva de la ciencia en su conjunto resultaría aplicable a las técnicas de reproducción asistida, en la medida en que constituyen avances científicos susceptibles de paliar las consecuencias de la esterilidad o infertilidad que pueden sufrir los cónyuges. No obstante, al igual que en el caso del judaísmo, la aceptación o rechazo de las diferentes prácticas dependerá de la incidencia que éstas tengan sobre las estructuras básicas del islam, en especial, sobre la concepción islámica de la familia. Al amparo del mismo criterio deberá valorarse la posición que defien-

¹⁵⁸ Sobre la posición relevante de la ciencia en el Islam clásico véase J. MARTOS QUESADA, «Islam y Ciencia en Al-Andalus», *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 16, 2006, pp. 75-92; A. SALAM, «Islam, civilización y ciencia», en VVAA, *Islam: civilización y sociedades*, México, Siglo XXI de España, 1994, pp. 93-104, y P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *El Islam*, *op. cit.*, pp. 86-88.

¹⁵⁹ J. MARTOS QUESADA, «Islam y Ciencia en Al-Andalus», *op. cit.*, p. 86.

¹⁶⁰ G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», *op. cit.*, 1993, p. 141.

¹⁶¹ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, pp. 193-195 y 200.

de el islam ante las investigaciones biomédicas que persigan una finalidad terapéutica, teniendo en cuenta en este supuesto las diferentes posiciones existentes al respecto del origen de la vida humana.

B) *Ante las técnicas procreativas*

La respuesta del islam a las técnicas de reproducción artificial se encuentra condicionada por la incidencia que las distintas prácticas puedan tener en la estructura familiar, la prevalencia que se atribuye al hombre en el proceso generativo y la aplicación del principio básico que dispone que las actuaciones no proscritas expresamente por el *Corán* deben entenderse permitidas o no condenadas¹⁶².

Como la mayor parte de las religiones, el islam muestra un gran respeto y consideración por la integridad de la familia¹⁶³, en cuyo origen y núcleo básico se encuentra la institución del matrimonio¹⁶⁴. El rasgo más representativo del matrimonio islámico lo constituye la admisión de la poligamia¹⁶⁵, que permite al varón contraer matrimonio con un máximo de cuatro mujeres que formarán parte del mismo núcleo familiar¹⁶⁶. Esta con-

¹⁶² Para que una actuación sea considerada lícita por el Islam es fundamental que con ella no se viole ningún mandamiento divino recogido en el *Corán* que recoge la Ley de Dios revelada a Mahoma (P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *El Islam, op. cit.*, p. 75).

¹⁶³ La familia es la célula de la sociedad musulmana. Véase F. S. KHURSID AHMAD, *La familia islámica*, Madrid, Asociación Musulmana en España, 1981.

¹⁶⁴ El matrimonio en la concepción islámica constituye una obligación moral: evita relaciones ilícitas y supone la ampliación de la comunidad mediante la procreación. Cfr. R. ROMO ALONSO, «El matrimonio islámico», *Derecho y opinión*, núm. 9, 2001, pp. 117-128; J. BONET NAVARRO, «El matrimonio en el Derecho islámico», en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XI): estudios matrimoniales en homenaje al Rvdo. Sr. Malaquías Zayas Cuerpo*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1994, pp. 467-484, y M. PERALES AGUSTÍ, *El matrimonio protestante, islámico y judío*, manual que puede consultarse en www.iustel.com/Base de conocimiento juridico/Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, RI&910220.

¹⁶⁵ Sobre el tratamiento de la poligamia véase A. MOTILLA DE LA CALLE, «Multiculturalidad, Derecho islámico y ordenamiento secular; los supuestos de poligamia y el repudio», en VVAA, *Perspectivas actuales de las fuentes del Derecho*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 187-216; M. ALENDA SALINAS, «Poligamia musulmana y ordenamiento español», *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, núm. 7, 1992, pp. 15-42, y L. LABACA ZABALA, «El matrimonio polígamo islámico y su repercusión en el Derecho español», *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm. 18, 2009, pp. 261-331.

¹⁶⁶ Para los musulmanes la Ley de Dios revelada a Mahoma y recogida en el *Corán* permite a los hombres la posibilidad de contraer matrimonio con varias mujeres [dice *Allab*: «Casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro» (Sura IV, Las Mujeres 4:3)]. Véase *El Corán*, Barcelona, Plaza&Janés, 1997.

cepción islámica de la familia responde a un esquema patriarcal¹⁶⁷, considerando incluso, algunos sectores doctrinales, la procreación de los cónyuges como un «mandato de Dios dirigido expresamente al varón, como deber espiritual y sagrado»¹⁶⁸.

La relación sexual entre hombre y mujer se concibe sólo como uno de los «beneficios del matrimonio islámico»¹⁶⁹, puesto que permite perpetuarse a través de la descendencia. El islam prohíbe y condena las relaciones sexuales previas al matrimonio o las mantenidas fuera del mismo (adulterio¹⁷⁰), con el objeto de otorgar certeza a la «exigencia de identidad paterna»¹⁷¹ respecto de los hijos.

¹⁶⁷ La concepción patriarcal de la familia queda claramente reflejada en dos aspectos significativos: la imposición del consentimiento matrimonial a la mujer por su padre o tutor y el reconocimiento al varón del repudio. Un análisis detallado de esta cuestión puede consultarse en VVAA, *Compendio de Derecho Islámico*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 109 y ss.

¹⁶⁸ G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», *op. cit.*, p. 142.

¹⁶⁹ Conforme a los mandatos del *Corán* recogidos en distintas Suras, los «beneficios del matrimonio islámico» serían: la continuación legítima de la especie humana [dice *Allab*: «¡Oh, humanos! Temed a vuestro Señor Quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres. Temed a *Allab*, en Cuyo nombre os reclamáis vuestros derechos, y respetad los lazos de parentesco. Por cierto que *Allab* os observa» (Sura IV, Las Mujeres 4:1), y «*Allab* ha creado esposas de vuestra misma especie, de las cuales creo hijos y nietos. Os ha proveído de todo lo bueno y beneficioso. ¿Es que creen en lo falso y niegan la gracia de *Allab*?» (Sura XVI, Las Abejas 16:72)]; la tranquilidad y la serenidad [dice *Allab*: «Y entre Sus signos esta haberlos creado esposas de entre vosotros para que encontréis en ellas sosiego, y puso entre vosotros amor y misericordia. Por cierto que en esto hay signos para quienes reflexionan» (Sura XXX, Los Bizantinos 30:21)], y la ausencia de promiscuidad y de transmisión de enfermedades venéreas [dice *Allab*: «Guarden continencia quienes no pudieron casarse, hasta que los enriquezca *Allab* con Su gracia» (Sura XXIV, La Luz 24:33)]. Véase *El Corán*, *op. cit.*; J. BONET NAVARRO, «El matrimonio en el Derecho islámico», *op. cit.*, pp. 470-475, y S. ACUÑA GUIROLA y R. DOMÍNGUEZ BARTOLOMÉ, *El matrimonio religioso comparado en España y los sistemas matrimoniales en la Unión Europea*, Granada, Ocre Editorial, 2008, pp. 277 y 22.

¹⁷⁰ El *Corán* condena el adulterio, entre otros, en el versículo 34 de la Sura XVII (El Viaje Nocturno), en los versículos 2 a 10 de la Sura XXIV (La Luz) y en los versículos 19 a 30 de la Sura IV (Las Mujeres). Véase *El Corán*, *op. cit.*

¹⁷¹ La necesaria certeza en la identidad del padre se encuentra en la defensa que el *Corán* hace de la raíz familiar al distinguir entre hijos naturales y adoptivos en los versículos 4 y 5 de la Sura XXX (Los Bizantinos) y en la actuación que se impone a las mujeres tras el repudio, versículo 228 de la Sura II (El Repudio). Dice *Allab*: «Las repudiadas deberán esperar tres menstruaciones. No les es lícito ocultar lo que *Allab* ha creado en su seno si es que creen en *Allab* y en el último Día. Durante esta espera, sus esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliación. Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas. *Allab* es poderoso, sabio». Véase *El Corán*, *op. cit.* Sobre el repudio y sus consecuencias para la mujer véase A. MOTILLA DE LA CALLE, «Multiculturalidad, Derecho islámico y ordenamiento secular; los supuestos de poligamia y el repudio», *op. cit.*, pp. 200-207.

La importancia del hombre en el ámbito familiar y la supremacía que se le atribuye en el marco reproductivo condicionan necesariamente la posición de la mujer en el islam¹⁷², que, desde una perspectiva occidental, tiende a identificarse como «de subordinación al varón»¹⁷³.

Con base en las premisas expuestas cabe afirmar que, en la actualidad, el islam acepta el recurso a la «fecundación artificial» en el seno del matrimonio cuando persigue una finalidad terapéutica y no precisa recurrir a la intervención de donantes de gametos o embriones. La admisión de la «fecundación artificial homóloga» en el marco del sagrado matrimonio islámico se justifica por la posibilidad que otorga al varón de cumplir con el «deber espiritual y sagrado de la procreación»¹⁷⁴.

La prohibición del acceso a las técnicas de reproducción asistida por parte de las «uniones no matrimoniales» se argumenta desde la consideración del matrimonio islámico como «único medio lícito para alcanzar el beneficio de los hijos»¹⁷⁵.

La negativa del islam a aceptar la práctica de la «fecundación artificial heteróloga» encuentra su fundamento en la prohibición islámica de comerciar con cualquier parte del cuerpo humano¹⁷⁶, por pequeña que sea; prohi-

¹⁷² Sobre la posición de la mujer en el Islam véase Z. COMBALÍA SOLÍS, «Estatuto de la mujer en el Derecho matrimonial islámico», *Aequalitas, Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, núm. 6, 2001, pp. 14-20, y M. E. OLMOS ORTEGA, «Mujer, matrimonio e Islam», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 24, 2008, pp. 493-526.

¹⁷³ La preeminencia del hombre sobre la mujer viene establecida en el mismo *Corán*. Dice *Allab*: «Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que *Allab* ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan» (Sura IV, Las Mujeres 4:34). No obstante, desde algunos sectores se niega esta concepción defendiendo que «(en su modelo de familia) el Islam introduce, como novedad, la superación de la lucha entre dos sistemas ancestrales de dominación de un sexo sobre otro, Matriarcado *versus* Patriarcado, para sustituirlo por un sistema revolucionario donde ningún individuo domina sobre otro sino que considera a todos los individuos iguales. El hombre y la mujer son el paradigma de la colaboración entre lo diverso para lograr la unión». Véase C. JADICHA, «La revolución igualitaria del Islam», *Revista Verde Islam*, Centro de Documentaciones y Publicaciones de la Junta Islámica (www.verdeislam.com).

¹⁷⁴ F. BEN HAMIDA, «Islam y Bioética», en *La salud y los derechos humanos. Aspectos éticos y morales*, Washington, 1999, p. 196.

¹⁷⁵ M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 5, e Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 201.

¹⁷⁶ Sobre el carácter *extra commercium* del cuerpo humano desde el punto de vista islámico véase F. BEN HAMIDA, «Islam y Bioética», en *La salud y los derechos humanos. Aspectos éticos y morales*, *op. cit.*, p. 45; G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», en *Proyecto Genoma: Ética*, *op. cit.*, p. 142.

bición que, según interpreta la doctrina¹⁷⁷, ha de entenderse extendida a los gametos y que impediría, por tanto, la donación de semen, óvulos y embriones. En todo caso, la fecundación artificial con intervención de donante de semen resultaría también inaceptable como técnica reproductiva desde la perspectiva islámica, al impedir el anonimato del donante determinar con certeza la identidad paterna, y negar al futuro hijo la posibilidad de conocer su origen biológico paterno. El rechazo a esta práctica se fundamenta en el mandato del *Corán* que prohíbe el adulterio¹⁷⁸ no en su consideración de transgresión de las obligaciones maritales por mantenimiento de relaciones sexuales prohibidas, sino en la exigencia islámica de certeza respecto de la identidad paterna de los hijos. Dariusch Atighetchi¹⁷⁹ apunta, no obstante, que entre algunos juristas *shíitas* empiezan a surgir opiniones favorables sobre algunos aspectos de las prácticas heterólogas.

La restricción del uso de las técnicas al ámbito matrimonial, como único medio lícito para alcanzar el beneficio de los hijos, y el rechazo a la intervención de donantes de semen, porque dificulta la exigencia islámica de certeza respecto de la identidad paterna e impide al hijo la posibilidad de conocer su origen biológico paterno, son los argumentos que, desde la perspectiva islámica, se invocan para impedir a la «mujer sola»¹⁸⁰ el acceso a las técnicas de reproducción asistida.

El rechazo a la «subrogación uterina» encuentra también su fundamento en la prohibición islámica de comerciar con cualquier parte del cuerpo humano¹⁸¹. No obstante, Elisabetta Necco¹⁸² considera que es práctica

¹⁷⁷ F. BEN HAMIDA, «Islam y Bioética», *op. cit.*, p. 49, e Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, pp. 197-198.

¹⁷⁸ En este mismo sentido véase G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», *op. cit.*, p. 144, e Y. GARCÍA RUIZ, en *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, pp. 196-197.

¹⁷⁹ En su estudio hace referencia a la sociedad egipcia y concluye que es la mentalidad de la población la que incide en su disposición a usar o no las técnicas. Cfr. D. ATIGHETCHI, «La reproducción asistida en las sociedades islámicas: bioética, derecho, costumbre y religión», *op. cit.*, pp. 165-170). Al respecto también de la sociedad egipcia se pronuncia en sentido similar Necco, manifestando que Egipto es el país musulmán de Oriente Medio más abierto a la utilización de las técnicas reproductivas (E. NECCO, *Argumentos de bioética en el Islam: aborto, planificación familiar e inseminación artificial*, Madrid, CantArabi, Colección Cuadernos de Almenara, 2010, p. 51).

¹⁸⁰ Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 201, y M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 5.

¹⁸¹ En este mismo sentido véase Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 202, y M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 5.

admitida por la religión islámica la subrogación uterina dentro del matrimonio poligámico, haciendo referencia al supuesto en que una de las esposas del varón admita gestar en su seno un embrión constituido con material genético del esposo común y de otra de sus esposas, lo que indirectamente supondría también la admisión de la donación de ovocitos en ese supuesto concreto.

C) *Ante la manipulación de embriones humanos*

Una aproximación a la perspectiva islámica sobre la manipulación de embriones exige, con carácter previo, poner de manifiesto que los teólogos del islam mantienen opiniones encontradas en torno al origen de la vida humana¹⁸³. Así, un sector doctrinal afirma que el hombre lleva dentro de sí su prole y, por tanto, defiende que la vida del nuevo ser está contenida en los propios gametos masculino y femenino incluso antes de la fecundación. En sentido contrario, otras opiniones consideran que el embrión no se convierte en organismo humano hasta que nace, es decir, hasta que se hace visible al ojo humano. Como punto intermedio cabe citar otras interpretaciones que entienden que el alma se insufla al embrión no en el momento de la concepción, sino a los ciento veinte días de gestación¹⁸⁴.

El respeto de la vida como criaturas de Dios, la posición favorable hacia la ciencia y el progreso científico, y las diferentes concepciones sobre el origen de la vida humana se enfrentan directamente en el momento de autorizar o reprobar la manipulación de embriones humanos, poniendo de manifiesto la variedad de interpretaciones que al respecto se sostienen desde la doctrina islámica. En todo caso, la fecundación *in vitro* es una práctica comúnmente aceptada, siempre que los gametos utilizados pertenezcan a los miembros del matrimonio. La única discusión que, desde la

¹⁸² E. NECCO, *Argumentos de bioética en el Islam: aborto, planificación familiar e inseminación artificial*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸³ La existencia de posturas encontradas es descrita por Y. GARCÍA RUIZ, *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, *op. cit.*, p. 199, y por G. AZEDDINE, «La procreación artificial: un punto de vista islámico», *op. cit.*, p. 143.

¹⁸⁴ La existencia de una postura intermedia es defendida por Necco al señalar que el Islam, dentro de este plazo de los 120 días, aceptaría la práctica del aborto con la finalidad de salvar la vida de la madre o preservar su salud, así como con ocasión de observarse malformaciones en el feto o en el supuesto de violación (dependiendo de cada país una u otra formulación legal específica) (E. NECCO, *Argumentos de bioética en el Islam: aborto, planificación familiar e inseminación artificial*, *op. cit.*, p. 19).

perspectiva islámica, se deriva de esta práctica, es el destino admisible para los embriones sobrantes.

Considerando que para la doctrina islámica no es aceptable la donación de embriones para su utilización en ciclos procreativos de otros matrimonios conforme a los argumentos expuestos para reprobar la fecundación heteróloga, sólo caben dos destinos posibles para los embriones sobrantes de las técnicas de fecundación *in vitro*: su crioconservación para una posterior utilización en ciclos reproductivos del propio matrimonio titular de los gametos, o su cesión con fines de investigación o experimentación. La crioconservación de embriones para su utilización en ciclos procreativos sucesivos no es una práctica rechazada desde la generalidad de la doctrina islámica, reprobándose, no obstante, la producción indiscriminada de embriones y aconsejándose sólo la fecundación de aquellos óvulos estrictamente indispensables para implantar en el útero materno¹⁸⁵. La aceptación o reprobación de la cesión de los embriones para su utilización con fines experimentales o de investigación, dependerá de las distintas interpretaciones islámicas que concurren sobre el origen de la vida humana.

IV. SÍNTESIS CONCLUSIVA

El acercamiento a la valoración moral que las cuatro confesiones religiosas escogidas efectúan sobre la ciencia en general y los avances científicos específicos en materia de reproducción humana asistida y manipulación de embriones nos permite extraer las siguientes conclusiones.

Las cuatro confesiones religiosas que hemos analizado efectúan una valoración positiva de la ciencia en su conjunto, respetando los avances científicos en la medida en que comportan una mejora para la vida del hombre y alivian sus padecimientos. Desde esta perspectiva las técnicas de reproducción artificial merecen un acogimiento favorable al haber permitido procrear a muchas parejas infértiles para todas las confesiones religiosas con excepción de la Iglesia Católica.

¹⁸⁵ En sentido contrario González Sánchez considera que para los musulmanes, según las conclusiones de la VI Conferencia Internacional de Juristas de la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en 1990, «no se admite la crioconservación, se aconseja fecundar sólo el número de óvulos estrictamente indispensables para implantar en el útero materno y, en cualquier caso, dejar morir espontáneamente a los embriones sobrantes» (M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «El comienzo y el final de la vida fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», *op. cit.*, p. 6).

Todas las confesiones religiosas mantienen, por tanto, una posición favorable a la «fecundación artificial en el seno del matrimonio» cuando persigue una finalidad terapéutica y no precisa la intervención de donantes de gametos o embriones (homóloga). El argumento que sustenta esta tesis es común a las cuatro confesiones abordadas: el matrimonio se considera el marco más adecuado para concebir y educar a los hijos. La Iglesia Católica, considerando inmoral la disociación de sexualidad y procreación, restringe su aceptación a aquellas técnicas «que se limitan a facilitar que la cópula alcance su finalidad natural», es decir, exige que no sean sustitutivas del acto conyugal. Esta limitación excluye, por su propia naturaleza, el recurso a la fecundación *in vitro*. Por su parte, la religión evangélica proscribiera expresamente el recurso a todos los métodos «que puedan comportar la destrucción de embriones», lo que supone una aceptación condicionada a las prácticas de fecundación *in vitro*.

La Iglesia Católica, el judaísmo y el islam rechazan sin fisuras la fecundación artificial heteróloga al amparo de sus respectivas concepciones sobre la unidad del matrimonio y la familia, el establecimiento de las relaciones paternofiliales y la importancia de conocer el propio origen biológico. Asimismo, el islam refuerza sus argumentos invocando la prohibición coránica de comerciar con cualquier parte del cuerpo humano. La religión evangélica, por su parte, es la única que parece dirigirse hacia una progresiva aceptación tácita de las prácticas heterólogas, como así se percibe al analizar las conclusiones recogidas en el comunicado final de las III Jornadas celebradas en 2011 que, a diferencia de las conclusiones de las Jornadas anteriores, ya no hace referencia a la «necesaria relación entre paternidad biológica y causalidad de la pareja», no exige «que las células germinales sean de los propios miembros de la pareja» y contempla la «donación de embriones sobrantes como alternativa preferente a su destrucción».

La Iglesia Católica, el judaísmo y el islam coinciden al reprobar el empleo de las técnicas de reproducción asistida por «uniones no matrimoniales» o «mujeres solas», al considerar que el entorno matrimonial es el único medio lícito para engendrar y educar a los hijos. Al amparo de este mismo argumento la Iglesia Católica condena también la fecundación *post mortem*. Por su parte, la religión evangélica podría aceptar excepcionalmente el acceso a las técnicas de la «mujer sola», como así parece desprenderse de las conclusiones recogidas en el comunicado final de las III Jornadas celebradas en 2011, en las que se vislumbra la aceptación tácita de

la donación de embriones y desaparece la referencia a «la fecundación en el seno de la pareja».

Todas las confesiones religiosas estudiadas son unánimes al rechazar la «subrogación uterina» como práctica reproductiva, variando, no obstante, los argumentos esgrimidos para sustentar la reprobación. Así, la Iglesia Católica y el judaísmo coinciden al considerarla una práctica inmoral, por ser contraria a la unidad del matrimonio y de la familia; la religión evangélica la valora negativamente al considerar que supone «una instrumentalización tanto de la mujer como del fruto de la concepción», y la doctrina islámica mayoritaria fundamenta su oposición en la prohibición coránica de comerciar con cualquier parte del cuerpo; coexistiendo, no obstante, alguna opinión favorable a su práctica «dentro del matrimonio poligámico», en exclusiva referencia al supuesto en que una de las esposas del varón admita gestar en su seno un embrión constituido con material genético del esposo común y de otra de sus esposas.

La Iglesia Católica y la religión evangélica consideran digna de protección la vida humana desde el instante de la concepción y en todas las fases del desarrollo embrionario. En línea con esta postura proscriben todas las experimentaciones o investigaciones efectuadas con embriones humanos que no tengan una finalidad terapéutica en beneficio del propio embrión o puedan comportar su destrucción; rechazan la selección de embriones que implique la destrucción de los descartados por motivos eugenésicos; equiparan las reducciones embrionarias al aborto; aceptan el diagnóstico prenatal orientado exclusivamente a la curación del embrión, y valoran positivamente todas las intervenciones de carácter terapéutico realizadas en beneficio del propio embrión. La religión evangélica, por su parte, es favorable a la manipulación no terapéutica de embriones originados por aborto espontáneo (muertos o no viables), previo consentimiento informado de los progenitores, y a la utilización de material biológico humano en el ámbito de la investigación biomédica que persiga una finalidad terapéutica.

El sistema jurídico rabínico no otorga al embrión la condición de ser humano a todos los efectos, reprobando, no obstante, su destrucción por causas arbitrarias. Desde esta posición el sacrificio del embrión sólo se admite para salvaguardar intereses considerados dignos de mayor protección. Al amparo de esta concepción se rechaza expresamente la experimentación con embriones sobrantes de las prácticas de fecundación *in vitro* o su utilización en investigaciones científicas que no persigan una finalidad terapéutica en beneficio del propio embrión, o en beneficio de

terceros; se consienten las reducciones embrionarias; se acepta la crioconservación de embriones supernumerarios de las técnicas de fecundación *in vitro* para su utilización en ciclos reproductivos posteriores del propio matrimonio, y se valoran positivamente el diagnóstico prenatal y la selección de embriones.

Desde la perspectiva islámica se valoran positivamente todas las intervenciones de carácter terapéutico realizadas en beneficio del propio embrión y se acepta la crioconservación de embriones supernumerarios de las técnicas de fecundación *in vitro* para su utilización en ciclos reproductivos posteriores del propio matrimonio. La aceptación o reprobación de la cesión de embriones para su utilización con fines experimentales, de investigación o terapéuticos en beneficio de terceros; de las reducciones embrionarias; de la selección de embriones, y del diagnóstico prenatal dependerá de las distintas interpretaciones islámicas que concurren sobre el origen de la vida humana.

Como conclusión final cabe destacar que, con excepción de la Iglesia Católica, que ancla su posición en la inmoralidad que supone la disociación de los aspectos sexual y procreativo, los juicios de valor vertidos por las restantes confesiones religiosas versan, principalmente, sobre los límites que deben imponerse a las nuevas técnicas, tanto desde el punto de vista de su impacto en las instituciones familiares y sociales, como desde la perspectiva de los riesgos que pueda generar la biotecnología en la salud de los seres humanos actuales y de las generaciones futuras.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA GUIROLA, S., y DOMÍNGUEZ BARTOLOMÉ, R., *El matrimonio religioso comparado en España y los sistemas matrimoniales en la Unión Europea*, Granada, OcrEditorial, 2008.
- ALBA CECILIA, A., «Derecho judío», *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 11, 2004.
- ALBERDI, I., *La nueva familia española*, Madrid, Taurus, 1999.
- ALENDIA SALINAS, M., «Poligamia musulmana y ordenamiento español», *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, núm. 7, 1992.
- ALKORTA IDIAKEZ, I., *Regulación jurídica de la medicina reproductiva*, Navarra, Thomson-Aranzadi, 2003.
- ATIGHETCHI, D., «La reproducción asistida en las sociedades islámicas: bioética, derecho, costumbre y religión», *Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica*, vol. 16, núm. 2, 2005.

- AZEDDINE, G., «La procreación artificial: un punto de vista islámico», en *Proyecto Genoma: Ética*, Bilbao, Fundación BBVA, 1993.
- AZNAR GIL, F. R., «El delito canónico de aborto. Comentario a una respuesta de la CPI», *Revista Española de Derecho Canónico*, núm. 47, 1990.
- BAÑARES, J. I., «La relación intelecto voluntad en el consentimiento matrimonial. Notas sobre los cánones 1096-1102 del CIC'83», *Ius Canonicum*, XXXIII, núm. 66, 1993.
- «El matrimonio: en torno a la esencia, propiedades, bienes y fines», *Ius Canonicum*, XXXIV, núm. 68, 1994.
- *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1996.
- BARUJ A. GARZÓN SERFATY, «Judaísmo y bioética», en VVAA, *Bioética y religiones: el final de la vida*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000.
- BENEDICTO MORÁN, V., «La prueba de filiación», *Ius Canonicum*, vol. 67, núm. 168, 2010.
- BERNAL, J., «Protección penal de las verdades propuestas por el Magisterio», *Anuario Fidelium Iura de Derechos y Deberes Fundamentales del Fiel*, vol. 9, 1999.
- BERNÁRDEZ CANTÓN, A., *Problemas generales de Derecho eclesiástico del Estado*, Madrid, 1972.
- *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- BERTOLINO, R., *Matrimonio canónico e bonum coniugum*, Torino, Giapicheli, 1995.
- BONET NAVARRO, J., «El matrimonio en el Derecho islámico», en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XI): estudios matrimoniales en homenaje al Rvdo. Sr. Malaquías Zayas Cuerpo*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1994.
- «Presencia y actuación de la Iglesia en la sociedad internacional», en VVAA, *Religión, matrimonio y Derecho en el siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro Valls*, vol. I, Madrid, Iustel, 2013.
- CAMARERO SUÁREZ, M., «La manipulación genética y su incidencia en el Derecho matrimonial canónico», *Ius Canonicum*, «Especial Hervada», 1999.
- CEBRÍA GARCÍA, M., «Objeción de conciencia del personal sanitario y reformas legislativas en España», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 27, 2011.
- CIAURRIZ LABIANO, M. J., «Islam y Derecho musulmán», en VVAA, *Religión, matrimonio y Derecho en el siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro Valls*, vol. I, Madrid, Iustel, 2013, pp. 129-152.
- COMAS ARNAU, D., «La evolución del pluralismo religioso en España», *Letra Internacional*, núm. 90, 2006.
- COMBALÍA SOLÍS, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, Instituto Martín Alpicueta-Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, 2001.

- «Estatuto de la mujer en el Derecho matrimonial islámico», *Aequalitas, Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, núm. 6, 2001.
- CONTRERAS MAZARÍO, J. M., «El pluralismo religioso en España: una aproximación a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», en VVAA, *Derechos humanos y diversidad religiosa*, San Sebastián, Alberdania, 2010.
- DE VECIANA, R. M., *La eutelegenesia ante el Derecho canónico*, Barcelona, Bosch, 1957.
- DOMINGO GUTIÉRREZ, M., *Las técnicas procreativas y el derecho de familia: incidencia de la reproducción asistida en el matrimonio canónico*, Madrid, Civitas, 2002.
- ELSHAED, E., «El reto del fundamentalismo islámico», *Concilium, Revista Internacional de Teología*, 1992.
- FÁBREGA RUIZ, C. F., *Biología y filiación: aproximación al estudio jurídico de las pruebas biológicas de paternidad y de las técnicas de reproducción asistida*, Granada, Comares, 1999.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., «Problemas éticos de la reproducción humana asistida», en *Conclusiones de las XXI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2002.
- FUENTES ALONSO, J. A., «La fuerza vinculante del Magisterio y su diversa manifestación (M. Pr. Ad tuendam fidem)», en *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.
- GAHONA FRAGA, L., «Magisterio de la Iglesia», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, Navarra, Thomson-Aranzadi, 2012.
- GARCÍA BARBERÁ, T., «Magisterio eclesiástico y libertad religiosa», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 23, 1967.
- GARCÍA RUIZ, Y., *Reproducción humana asistida: Derecho, conciencia y libertad*, Granada, Comares, 2004.
- GONZÁLEZ MORENO, B., «El personal sanitario ante las nuevas técnicas de reproducción humana asistida y la investigación biomédica», en VVAA, *Opciones de Conciencias: propuestas para una ley*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008.
- «Límites éticos y derechos de participación democrática en la regulación de las biotecnologías», *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, núm. 19, 2009.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M., «El comienzo y el final de la vida: fundamentos religiosos para la objeción de conciencia», en VVAA, *Libertad de conciencia y Derecho sanitario en España y Latinoamérica*, Granada, Comares, 2010.
- GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, A., «El ejercicio de las objeciones de conciencia en una sociedad posmoderna», *Revista de Derecho Universidad Católica del Norte*, año 16, núm. 2, 2009.
- *Derecho y conciencia en las profesiones sanitarias*, Madrid, Dykinson, 2009.
- HERVADA XIBERTA, J., *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona, Eunsas, 2001.

- HERVADA XIBERTA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de derechos humanos*, t. I, Pamplona, Eunsa, 1992.
- JADICHA, C., «La revolución igualitaria del Islam», *Revista Verde Islam*, Centro de Documentaciones y Publicaciones de la Junta Islámica (fuente: *www.verdeislam.com*).
- JIMÉNEZ AYBAR, I., *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004, pp. 58-76.
- JORDÁN VILLACAMPA, M. L., «Familia monoparentales, inseminación artificial y derechos humanos», en *XXI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2002.
- KHURSID AHMAD, F. S., *La familia islámica*, Madrid, Asociación Musulmana en España, 1981.
- LABACA ZABALA, L., «El matrimonio polígamo islámico y su repercusión en el Derecho español», *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm. 18, 2009.
- LAMAND, F., «La “charia” o Ley Islámica», en *VVAA, Islam: civilización y sociedades*, México, Siglo XXI de España, 1994.
- LOMBARDÍA, P., *Derecho eclesiástico del Estado español*, Pamplona, Aranzadi, 1980.
- MANTECÓN SANCHO, J., *El impedimento matrimonial canónico de parentesco legal*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- MARTÍN GARCÍA, M. M., «Breves notas a propósito del *bonum coniugun*», *Ius Canonicum*, vol. XXXVII, núm. 73, 1997.
- «Aborto», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, Navarra, Thomson-Aranzadi, 2012.
- MARTÍN SÁNCHEZ, I., «La posición de los evangélicos respecto de cuestiones de bioética», en *VVAA, Aplicación y desarrollo del Acuerdo entre el Estado español y la FEREDE*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2008.
- MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, L. M., *Estudios sobre libertad religiosa*, Madrid, Reus, 2011.
- MARTÍNEZ CALCERRADA, L., *La nueva inseminación artificial*, Madrid, Cersip, 1989.
- MARTÍNEZ DE CARVAJAL, J. G., «Las minorías religiosas en España: acuerdos de cooperación como marco jurídico», en *VVAA, Las minorías en una sociedad democrática y pluricultural*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2001.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P., *El Islam*, Barcelona, Salvat, 1991.
- MARTÍNEZ VAL, J. M., *El Derecho en las grandes religiones*, Granada, Comares, 1995.
- MARTOS QUESADA, J., «Islam y Ciencia en Al-Andalus», *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 16, 2006.
- MARZOA RODRÍGUEZ, A., «Extensión del concepto penal de aborto», *Ius Canonicum*, IXXX, núm. 58, 1989.

- «El delito de aborto. Concepto penal de aborto, autoría y complicidad», *Telamus. Anuario del Instituto Teológico San José*, núm. 4, 2012.
- MORENO BOTELLA, G., «Algunos aspectos en torno a las nuevas técnicas de reproducción asistida», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. VII, 1991.
- MOTILLA DE LA CALLE, A., «Multiculturalidad, Derecho islámico y ordenamiento secular; los supuestos de poligamia y el repudio», en VVAA, *Perspectivas actuales de las fuentes del Derecho*, Madrid, Dykinson, 2011.
- NAVARRO VALLS, R., «Fecundación artificial: un rompecabezas jurídico», *Cuadernos de Bioética* núm. 8, 1991.
- *Matrimonio y Derecho*, Madrid, Tecnos, 1995.
- NAVARRO VALLS, R., y MARTÍNEZ TORRÓN, J., *Conflictos entre Conciencia y Ley. Las objeciones de conciencia*, Madrid, Iustel, 2011.
- NECCO, E., *Argumentos de bioética en el Islam: aborto, planificación familiar e inseminación artificial*, Madrid, Cantarabi, Colección Cuadernos de Almenara, 2010.
- OLMOS ORTEGA, M. E., «La definición del matrimonio y su objeto esencial: 1917-1960», en *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1986.
- «Mujer matrimonio e Islam», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 24, 2008.
- «Personalidad jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas», *Revista General de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 19, 2009.
- PARDO SÁENZ, J. M., «Ley 45/2003 sobre técnicas de reproducción asistida. Algunas reflexiones ético-morales a la luz de la Evangelium Vitae», *Cuadernos de Bioética*, núm. 3, 2004.
- PERALES AGUSTÍ, M., «La mujer en el Derecho y el matrimonio judío», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 20, 2009.
- *El matrimonio protestante, islámico y judío*, manual que puede consultarse en www.iustel.com/Base de conocimiento jurídico/Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, RI&910220.
- PRIETO SANCHÍS, L., «Las minorías religiosas», en VVAA, *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Madrid, Escuela Libre, 1994.
- PUERTO GONZÁLEZ, J. J., «La doctrina de “humano modo” y las técnicas biomédicas de reproducción asistida», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 57, 2000.
- RAMÍREZ NAVALÓN, R. M., *Problemas morales y jurídicos de las nuevas formas de reproducción humana*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1986.
- «Reflexión sobre la Instrucción Donum Vitae en relación con algunos informes civiles», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. XXXIV, núm. 123, 1987.

- ROCA FERNÁNDEZ, M. J., «¿Resarcimiento de daños por el hijo nacido tras una esterilización fallida?», *Cuadernos de Bioética*, núm. 2, 1998.
- «Del *Bonum Proles* al hijo como daño (retos de la jurisprudencia canónica ante las nuevas orientaciones de la jurisprudencia civil en materia de esterilizaciones)», *Ius Canonicum «Especial Hervada»*, 1999.
- «Dignidad de la persona, pluralismo y objeción de conciencia», en VVAA, *Opciones de conciencia. Propuestas para una ley*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008.
- «La influencia de la reforma protestante en el Derecho», *E-Legal History Review*, núm. 14, 2012 (*www.iustel.com*).
- «Abandono de la Iglesia por acto formal», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, Navarra, Thomson-Aranzadi, 2012.
- ROMO ALONSO, R., «El matrimonio islámico», *Derecho y Opinión*, núm. 9, 2001.
- ROJO, C., «Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio», *Ius Canonicum*, XXXI, núm. 62, 1991.
- SALAM, A., «Islam, civilización y ciencia», en VVAA, *Islam: civilización y sociedades*, México, Siglo XXI de España, 1994.
- SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., «Aspectos jurídicos de dos documentos sobre bioética. Postura católica e Informe Palacios: estudio de una antítesis», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, núm. 6, 1987.
- *Retos jurídicos de la bioética*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.
- SOUTO PAZ, J. A., «Libertad de conciencia y bioderecho», *Anuario de Derechos Humanos*, 2000.
- TEJERO, E., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1996.
- TIRAPU MARTÍNEZ, D., «Notas sobre la posición jurídica de la Iglesia Católica y las confesiones en el Derecho Español», en VVAA, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Navarra, Ederesa, 1989.
- VEGA GUTIÉRREZ, A. M., «Ética, legalidad y familia en las técnicas de reproducción humana asistida», *Ius Canonicum*, vol. XXXV, núm. 70, 1995.
- «El derecho a la vida o el retroceso de la civilización. Crónica del Simposio *Evangelium Vitae e Diritto*», *Ius Canonicum*, vol. XXXV, núm. 72, 1996.
- «El status jurídico de la Santa Sede en la ONU», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 14, 1998.
- *Políticas familiares en un mundo globalizado*, Pamplona, Navarra Gráfica, 2002.
- «La Santa Sede y la Organización de las Naciones Unidas», en VVAA, *Iglesia Católica y relaciones internacionales. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario*, Almería, 2008.

VIDAL MANZANARES, C., *Diccionario de las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e Islam)*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

VIEJO XIMÉNEZ, J. M., «Posición jurídica de la Iglesia Católica en el orden internacional», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. LXII, núm. 158, 2005.

VILADRICH, P. J., *Simulación matrimonial en el Derecho Canónico*, Pamplona, Eunsa, 1994.

— *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1996.