

Expresiones canónicas del principio de diversidad en el ámbito de la vida y ministerio de los presbíteros

Tomás Rincón Pérez

SUMARIO: I. La comunión eclesial como unión en la diversidad / 1. Introducción / 2. Datos magisteriales recientes / 3. La expresión canónica de esos principios / II. La proyección de esos principios en la vida de los presbíteros: aspectos generales / 1. Presupuestos canónicos: el sacerdote como fiel / 2. Precisiones terminológicas y conceptuales / III. El derecho de asociación como expresión de la diversidad / 1. Anotación preliminar / 2. Breve apunte histórico / 3. Fundamento y naturaleza del derecho de asociación de los clérigos / 4. Límites en el ejercicio del derecho de asociación / IV. Unidad y diversidad en los proyectos de formación espiritual de los seminarios diocesanos / 1. Armonización de los cc. 239 § 2 y 246 § 4 / 2. Las directrices de la *Ratio Institutionis* de 1986 / 3. El nuevo "Plan de Formación" de 1996 y la Exh. Ap. *Pastores Dabo Vobis* / 4. Límites canónicos a la libertad de elección del moderador espiritual (c. 246 § 4) / V. La formación permanente como deber de justicia y derecho de libertad / 1. La formación permanente como un deber de justicia / 2. La formación espiritual permanente como un derecho de libertad / VI. La unidad y la diversidad en la configuración del presbiterio diocesano / 1. Anotación preliminar / 2. La unidad del presbiterio: pinceladas magisteriales / 3. El restablecimiento de la unidad / 4. Composición plural del presbiterio diocesano / 5. La presencia de la diversidad en el seno del presbiterio / VII. Reflexión conclusiva

I. La comunión eclesial como unión en la diversidad

1. Introducción

A partir del Concilio Vaticano II, la eclesiología de comunión se ha convertido en un patrimonio doctrinal firmemente asentado en todas las instancias, tanto teológicas como canónicas y pastorales. En el plano teórico, también parece ser unánime la doctrina según la cual la *communio* se asienta sobre los pilares básicos de *unidad* y *diversi-*

dad hasta el punto de poder ser definida como unión en la diversidad. Las dificultades comienzan cuando se desciende de los grandes principios al terreno de la práctica; de modo especial cuando esa aplicación concreta ha de verificarse en la vida y ministerio de los presbíteros. Cuando la reflexión y el análisis se mueven en este terreno práctico, un observador atento puede sentir la impresión de que el uso frecuente de la palabra *communio* obedece, en algunos casos, más a una moda eclesiológica que a una aceptación plena de su significado, sobre todo en lo referente al principio de diversidad como elemento esencial de la comunión eclesial, y a los modos o cauces canónicos en que se expresa. Son constatables, en este sentido, tendencias uniformistas que no aceptan de buen grado en la práctica que "la Iglesia Santa, por institución divina está organizada y se rige sobre la base de una admirable variedad" (LG, 32); y que "si bien algunos por voluntad de Cristo han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una verdadera igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo" (*Ib.*, c. 208)

Al referirnos a los laicos, ya advertimos en otro lugar¹ que, dada la gran fuerza que tiene la inercia histórica, sería conveniente estar atentos para discernir en un momento dado cuáles puedan ser las adherencias de concepciones doctrinales superadas, que impregnan —de modo imperceptible a veces— los modos de entender el papel que corresponde a los fieles laicos en la misión de la Iglesia. Pudiera ocurrir —y hablo sólo de hipótesis— que en un aparente contexto de eclesiología de comunión se entienda de hecho en clave hierarcológica el papel de los laicos, o en clave estamental la llamada universal a la santidad. Por ejemplo, no se entendería adecuadamente la eclesiología de comunión siempre que se pusieran trabas a los legítimos ámbitos de libertad del fiel o se lesionaran sus derechos fundamentales. Los pretextos de comunión esconderían, en estos casos, tendencias uniformistas más próximas a una eclesiología hierarcológica que a una verdadera eclesiología de comunión orgánica, caracterizada por la diversidad, dentro de la unidad, de funciones, ministerios y carismas.

En este trabajo nos proponemos hacer un análisis de los principales cauces canónicos en que se expresa esa diversidad en referencia

¹ Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canónica*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 316.

a la vida personal y ministerial de los presbíteros². Pero, a modo de introducción, conviene tener en cuenta algunos datos del magisterio eclesiástico reciente acerca de la unidad y la diversidad como elementos integrantes de la *communio*, así como las formas en que aparecen expresados canónicamente.

2. Datos magisteriales recientes

En efecto, la unidad y la diversidad aparecen como dos principios basilares de la *Communio* en la Carta *Communio in Notio* que la Congregación para la Doctrina de la Fe envía a todos los obispos de la Iglesia Católica, el 28-V-1992³. Según este conocido e importante Documento magisterial, "la universalidad de la Iglesia comporta, de una parte, la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación que no obstaculizan la unidad, sino que la confieren en cambio el carácter de comunión".

Cierto es que la Carta se refiere directamente a las relaciones Iglesia universal-Iglesia particular, pero sus principios son proyectables sobre la entera vida eclesial: ésta sólo se comprenderá como verdadera *communio* cuando, junto con la unidad, se acepta de buen grado y se promueve la diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la

² Es obvio que nos referimos al principio de diversidad en el interior de la Iglesia y en el actuar de sus pastores. Aunque también puede afectar —a veces negativamente— a la Comunión eclesial, no es objeto de nuestro estudio la diversidad en lo que genéricamente se pueden denominar asuntos temporales, y más concretamente aquéllos que Dios ha dejado a la libérrima disposición de los hombres. En estos asuntos, los sacerdotes —presbíteros y obispos— son libres para opinar como los demás ciudadanos, pero no lo son para llevar esas opiniones diversas al ámbito de su acción pastoral. No hay que olvidar, al respecto, que así como en el ámbito de la sociedad civil impera el principio de libertad religiosa, en el de la sociedad eclesiástica opera el de libertad en lo temporal por parte de los fieles, con los límites que comporta el ejercicio de cualquier derecho de libertad, sea en la ciudad terrena, sea en la Iglesia. Como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2442) el sacerdote recordará que "no corresponde a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en la acción política ni en la organización social. Esta tarea, de hecho, es parte de la vocación de los fieles laicos que actúan por su propia iniciativa junto con sus conciudadanos". Actuar en contra de este principio de "neutralidad" pastoral, puede constituir un grave peligro de ruptura de la comunión eclesial, así como "una gravísima pérdida para la fecundidad evangélica de la Iglesia entera" (*Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros*, n. 33. En lo sucesivo lo denominaremos *Directorio*).

³ AAS 85, 1993, 838-850.

enriquece, saliendo al paso de cualquier intento de uniformismo, empobrecedor y contrario a la verdadera *communio*.

En el magisterio Pontificio de Juan Pablo II es también frecuente la referencia a la unidad y la diversidad como pilares básicos de la eclesiología de comunión. Por ejemplo, todo el Cap. II de la Exh. Ap. *Christifideles laici* aparece estructurado desde la consideración de la Iglesia como misterio de comunión, pero de comunión orgánica análoga a la de un cuerpo vivo y operante, caracterizado por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de vocaciones, condiciones de vida, carismas, etc.

De todos es sabido cómo algunas de las más bellas páginas de la Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* son las referidas a la Comunión, que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. Pero esta perspectiva de comunión está estrechamente unida a la capacidad de la comunidad cristiana para acoger todos los dones del Espíritu. Y ello es así, subraya lapidariamente el Papa, porque "la unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades. Es la realidad de muchos miembros unidos en un solo cuerpo, el único Cuerpo de Cristo (cfr. 1Cor. 12, 12)" (n. 46).

Entre las múltiples manifestaciones o expresiones de la diversidad que el Papa enuncia a continuación, "tiene gran importancia para la comunión el deber de promover las diversas realidades de asociación, que tanto en sus modalidades más tradicionales como en las más nuevas de los movimientos eclesiales siguen dando a la Iglesia una viveza que es don de Dios constituyendo una auténtica primavera del Espíritu" (*Ib.*).

En el mensaje a un simposio internacional de la Universidad lateranense sobre Derecho y Justicia en la vigente legislación canónica (21.III.2002), el Papa recuerda que "el ordenamiento jurídico de la comunidad eclesial tiende en primer lugar a realizar la comunión eclesial, haciendo prevalecer la dignidad de todo bautizado, en la igualdad sustancial y en la diversidad de las funciones de cada uno. En realidad, esta diversidad no es simplemente expresión de una exigencia funcional; también es índice de la peculiar visión antropológica cristiana y de la realidad sacramental e institucional de la Iglesia"⁴.

⁴ Vid. En la Revista "Palabra", DP-51, Mayo de 2002.

3. La expresión canónica de esos principios

La comunión y los dos rasgos que la caracterizan tienen una primera proyección canónica en los principios constitucionales de igualdad fundamental o radical y de diversidad. Con palabras casi textuales de *Lumen Gentium*, 32, el c. 208 canoniza el principio de igualdad fundamental del siguiente modo: "Por su regeneración en Cristo, se da entre los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción en virtud de la cual todos, según su propia vocación y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo". Esta igualdad fundamental, como es bien sabido, encuentra una inmediata expresión canónica en el estatuto o condición jurídica de fiel, anterior ontológicamente a las diversas condiciones jurídicas derivadas del sacramento del orden y de otras misiones eclesiales de origen carismático.

Junto al principio de igualdad, y con idéntico rango constitucional, se verifica en la Iglesia el principio de variedad o de diversidad. "Por designio divino, enseña el Concilio, la Santa Iglesia está organizada sobre la base de una admirable variedad" (LG, 32). Se trata de una diversidad que en unos casos tiene su fundamento en factores sacramentales —bautismo, orden, principio jerárquico—, en otros casos en factores carismáticos en donde se inscriben las misiones específicas encomendadas a los consagrados, y en otros supuestos la diversidad se expresa mediante el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales de libertad contenidos en el estatuto del fiel. No hay que olvidar, a este respecto, que según el Concilio Vaticano II la condición de fiel cristiano es radicalmente una condición de libertad, y que este principio ha sido trasladado al ámbito jurídico mediante el reconocimiento y la formalización de los derechos fundamentales del fiel, entre ellos los derechos de libertad⁵. Todo ello explica que cuando se hable del nuevo derecho canónico inspirado en la eclesiología conciliar, sea impropio describirlo sólo como un derecho de disciplina que reclama la obediencia del súbdito, sin advertir que es a la vez un derecho de

⁵ Cfr. A. MARZOA, *La "communio" como espacio de los derechos fundamentales*, "Fidelium Iura" 10, 2000, pp. 147-180. El autor expresa así la relación entre *Communio* y derechos fundamentales: "Entiendo que por su radicalidad, por su pertenencia a la ontología del fiel cristiano, los derechos fundamentales de los fieles tienen por derecho propio un espacio necesario en la *communio*. Hasta el punto que su respeto, protección y aliento deben considerarse como referente obligado a la hora de calificar la autenticidad eclesial de los instrumentos de comunión, bien como modos de 'expresión y crecimiento' de dicha comunión, o bien como su máscara".

libertad que promueve las legítimas esferas de autonomía, y exige el respeto a la diversidad, siempre que no contradiga la unidad, ni la verdad. No se trata, en suma, de una libertad desvinculada de la verdad, en nuestro caso de la comunión eclesial, ni de una libertad individualista e insolidaria con el bien común de toda la Iglesia, sino de una libertad por medio de la cual se hace efectivo en la Iglesia el estatuto de la diversidad que no menoscaba sino que enriquece el estatuto de la unidad.

Todo lo dicho no parece discutible, ni es discutido en el plano teórico; pero si nos atenemos a las resistencias observables hacia muchas de las vías por las que debería expresarse la diversidad en cuanto elemento constitucional de la condición de libertad, no es tan seguro que esa renovación canónica y pastoral impregne aún de forma adecuada todas las capas de la sociedad eclesial. Un ejemplo significativo es el derecho a la propia espiritualidad dentro de la doctrina de la Iglesia, esto es, dentro de la Comunión eclesial; o el derecho de asociación que en ocasiones es el soporte jurídico para hacer efectivo el ejercicio del derecho a elegir libremente aquella espiritualidad que el cristiano —y por tanto, el sacerdote— considere más adecuada a su condición y a su vocación. Todo lo que en este sentido propenda al uniformismo, a la igualación absoluta con menoscabo de la pluralidad, aparte de empobrecer la vida de las instituciones, comporta una agresión o desvirtuación del concepto mismo de Comunión, pues ésta queda afectada negativamente no sólo cuando se pone en peligro la unidad, sino también cuando se ponen trabas a la pluralidad, o se es reticente con los instrumentos jurídicos que la expresan, tales como la tutela y promoción de los derechos fundamentales del fiel, entre ellos, los derechos de libertad.

Como se ha escrito con acierto, "cualquier tipo de actitud o actuación de algún modo tendente a uniformar la actividad de la Iglesia, llevaría en sus entrañas el peligro de desvirtuar la verdadera comunión. Aún en los casos en que esas actuaciones se encauzasen a través de instrumentos impregnados —por su nacimiento y por sus pretensiones— de sentido comunal. Porque si comunión no es un vago afecto, mucho menos es el resultado infalible y automático de programaciones dictadas desde organismos de gobierno y de gestión pastoral". Y esto es así, subraya el autor, porque "la *communio* es,

estructuralmente, el espacio abierto donde esas programaciones deben hacerse, no su consecuencia"⁶.

II. La proyección de esos principios en la vida de los presbíteros: aspectos generales

Ciertamente, aunque "Cristo es la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales" (Exh. Ap. *Pastores dabo vobis*, 12= PDV) no obstante, "la eclesiología de comunión resulta decisiva para descubrir la identidad del presbítero, su dignidad original, su vocación y su misión en el Pueblo de Dios y en el mundo" (*ib.*). Veamos, en consecuencia, cómo se proyectan sobre la identidad y la vida de los presbíteros los dos principios que definen la comunión eclesial, y de manera especial el principio de diversidad, por ser éste, a nuestro juicio, el que ofrece mayores dificultades para su comprensión y, sobre todo, para su operatividad práctica. Pero antes de analizar las formas concretas en que se manifiesta ese principio en la vida de los presbíteros, es conveniente tener en cuenta algunos presupuestos canónicos, y precisar algunos conceptos.

1. Presupuestos canónicos: el sacerdote como fiel

Parece oportuno recordar, en primer lugar, que la condición de clérigo o ministro sagrado —términos actualmente equivalentes— se adquiere mediante la recepción del sacramento del orden del Diaconado. Sabido es que con anterioridad a la reforma del M. Pr. *Ministeria quaedam* de Pablo VI, asumida después por el CIC 83, se podría ser clérigo sin ser ministro sagrado. Ello significaba que muchos candidatos al sacerdocio quedaban afectados por la condición de clérigos antes de ser ordenados *in sacris*, según la expresión clásica. A nadie se le oculta que ello comportaba además la tendencia a extender la noción de clérigo a los restantes alumnos del seminario mayor.

⁶ A. MARZOA, *La "Communio" como espacio de los derechos fundamentales*, cit., p. 173.

No es difícil advertir que esa situación ha cambiado muy notablemente, y que, en consecuencia, los seminaristas, incluidos los que han recibido los ministerios de lector y acólito, son fieles laicos a todos los efectos, aunque queden afectados por el estatuto seminarístico —no identificable con el clerical— tal y como aparece reflejado en las normas universales y particulares así como en el proyecto formativo de cada seminario.

Es importante resaltar, en segundo lugar, la necesidad de distinguir el ámbito de los derechos y deberes que los clérigos tienen en cuanto tales, y el ámbito de los derechos y deberes que tenían en cuanto fieles, y que no han perdido por el hecho de la Ordenación sacramental. Es cierto que el ejercicio de algunos de los derechos fundamentales de todo fiel —y también del sacerdote, por tanto— queda suspendido o modalizado al asumirse libremente la condición de clérigo, pero ello no es óbice para afirmar que el presbítero, además de los deberes y derechos que le corresponden por ser clérigo o por ejercer un oficio eclesiástico, tiene con toda propiedad los deberes y derechos que dimanar de su condición de fiel.

Una consecuencia inmediata de esa distinción es la presencia en la vida del presbítero secular de ámbitos de sumisión y de obediencia, y ámbitos de autonomía y de libertad. Son ámbitos de obediencia aquellos aspectos de la vida del presbítero que dicen relación directa o indirecta con el ministerio; mientras que otras dimensiones de su vida privada incluso espiritual, quedan fuera de ese ámbito de obediencia clerical para constituirse en ámbitos de libertad y de autonomía, como aquellos de que goza el conjunto de los fieles cristianos⁷.

⁷ Decir libertad y autonomía no significa necesariamente ausencia de obediencia, pues el clérigo está sujeto en todo caso a la disciplina común de la Iglesia. Queda claro, por otro lado, que nos referimos siempre al presbítero secular. La opción libre por la profesión religiosa reduce considerablemente —no suprime— los ámbitos de autonomía del clérigo religioso e incrementa los de sumisión y obediencia. En relación con los laicos, también la opción libre por el sacerdocio reduce los ámbitos de autonomía e incrementa los ámbitos de sumisión por parte del presbítero secular. En todo caso, son grandes las diferencias al respecto entre el presbítero secular y el presbítero religioso. La obediencia del primero viene determinada por el ministerio y por aquellos aspectos de la vida, que lo hacen posible. La del presbítero religioso viene determinada además por el voto público de obediencia y los amplios espacios de vida que abarca.

Esta distinción de ámbitos no parece discutible en el plano teórico, pero como se ha señalado acertadamente, "a veces puede quedar ofuscada cuando a realidades teológicas, como orden presbiterial, presbiterio o espiritualidad diocesana, se les pretende dar una proyección jurídica de carácter omnicomprensivo que esas realidades de hecho no tienen"⁸.

En esa proyección jurídica de carácter omnicomprensivo, que a veces se da a ciertas realidades teológicas como el presbiterio, o la espiritualidad diocesana, subyace un planteamiento eclesiológico difícilmente encajable en una verdadera eclesiología de comunión, si nos atenemos a lo que autorizadamente enseña la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, antes citada. Según ese planteamiento subyacente, lo diferencial de la iglesia particular sería que ella es la "realización concreta" de la Iglesia. De este modo, la Iglesia universal vendría a ser algo "abstracto", y la comunión de las Iglesias una especie de federación de Iglesias. Contrasta con este planteamiento la afirmación del Documento de la Congregación sobre la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto de cualquier Iglesia particular, así como el abandono deliberado de la "dualidad conceptual abstracto-concreto, para pasar a una visión dinámica del realizarse la única y concreta Iglesia de Cristo"⁹.

Pero esta cuestión, aun siendo fundamental, no es la que directamente nos ocupa aquí. Hay que tenerla en cuenta, no obstante, porque aquellos autores que más se inspiran en el planteamiento eclesiológico que trata de corregir el Magisterio de la Sede Apostólica son los más reacios a aceptar el principio de diversidad que caracteriza la comunión eclesial. Así lo hace notar Cesar Izquierdo en una breve comunicación acerca de la obediencia del sacerdote diocesano¹⁰. Para algunos autores, señala, "la relación del presbítero con el *presbyterium* de una Iglesia particular, entendida como 'realización plena

⁸ J. HERRANZ, *Unidad y pluralidad en la acción pastoral de los presbíteros*, en "La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales". XI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 429-448.

⁹ Cfr. R. LANZETTI, *La Iglesia como Comunión (Reflexiones sobre la Carta de la Santa Sede)*, en "Palabra" 329, VIII, 1992, pp. 334-396.

¹⁰ *Notas para la comprensión de la obediencia del sacerdote diocesano*, en "La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales", cit., pp. 679-689.

de la Iglesia universal¹¹, pertenece a las relaciones fundamentales que lo constituyen como presbítero. La idea de que el sacerdote está radicalmente en función de la Eucaristía debe ser complementada, según esa teoría, por su relación con el *presbyterium* presidido por el Obispo". De este modo, se prescinde del *Ordo presbyterorum*, como realidad teológica universal, para poner el acento casi exclusivo en el *presbyterium*, como realidad teológica particular, al tiempo que se resalta la diocesaneidad como camino casi exclusivo de espiritualidad sacerdotal. Consecuencia de ello es que los ámbitos de sumisión y obediencia quedan ampliados, mientras que se recortan los de autonomía y libertad. El fondo de esta concepción, apunta Cesar Izquierdo, reside "en una tendencia a absolutizar lo particular frente a lo universal, y la unidad a costa de la diversidad. Expresa por ello un pensamiento eclesiológico reductivo de la Comunión. Es propio de la eclesiología de Comunión la presencia, en el seno de la Iglesia, de la unidad en la diversidad, y de lo universal en lo particular"¹².

2. Precisiones terminológicas y conceptuales

Además de los presupuestos canónicos brevemente expuestos, conviene añadir una serie de precisiones terminológicas y conceptuales con el fin de evitar la confusión que a veces se advierte entre realidades que afectan y vinculan al clérigo, y a sus relaciones con otros clérigos, pero de forma diversa, porque diverso es el fundamento en que se asientan esas realidades. Nos vamos a referir, en concreto, a los conceptos *orden de los presbíteros*, *incardinación*, *presbiterio* y *asociaciones de presbíteros*¹³.

a) *Ordo presbyterorum*

Con la expresión *Ordo presbyterorum* se designa a todos los fieles que han recibido el sacramento del orden en el grado concreto

¹¹ Esta cita literal está tomada de L. TRUJILLO, *Relaciones propias del presbítero y su espiritualidad*, en COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal*. Congreso, Madrid 1989, p. 135, nota 52.

¹² C. IZQUIERDO, op. cit., p. 688.

¹³ Un estudio detallado de estas nociones y las referencias a Documentos del Concilio y al CIC 83, pueden verse en J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, cap. XI, *Presbiterio ed associazioni sacerdotali*, Giuffrè Editore, Milano 1990, pp. 277-293.

del presbiterado. Todo presbítero, cualquiera que sea su condición canónica, sea religioso o secular, esté incardinado en una u otra estructura jurisdiccional o asociativa, está unido al *orden* de los presbíteros¹⁴. Se trata, por tanto, de una realidad de naturaleza sacramental y teológica en el ámbito de la Iglesia universal. Todo presbítero, en virtud del sacramento del Orden y de la misión recibida, es Ministro de Jesucristo y de la Iglesia, pertenece *de modo inmediato* a la Iglesia universal¹⁵.

b) Incardinación

La dimensión universal que se predica de quien ha recibido el sacramento del orden presbiteral y queda así incorporado al *Ordo presbyterorum*, tiene una gran transcendencia para entender adecuadamente el alcance canónico del viejo instituto de la incardinación. Sabido es que en los debates conciliares, en un primer momento fueron las necesidades pastorales las que hacen ver a los Padres la conveniencia de revisar ese instituto. Pero pronto advierten que una simple revisión canónica sería insuficiente si no venía precedida de una profunda reflexión teológica sobre la naturaleza del presbiterado. Fruto de esa reflexión es el n. 10 de *Presbyterorum Ordinis*, en donde se afirma la universalidad del ministerio de los presbíteros y sus fundamentos teológicos, así como las consecuencias que se derivan de ese principio para una regulación adecuada de la incardinación¹⁶. En consonancia con esa doctrina conciliar, el Papa subrayará más tarde, en la *Pastores dabo vobis*, esa dimensión universal del sacerdocio: el presbítero "está ordenado no solo para la Iglesia particular, sino

¹⁴ Cfr. *Directorio*, n. 25.

¹⁵ Cfr. *Directorio*, n. 14.

¹⁶ El sacerdocio de los presbíteros no deriva del sacerdocio de los Obispos, sino del mismo Cristo. Su potestad por razón del Orden deriva inmediatamente de Cristo, aunque en el ejercicio de esa potestad dependan de los Obispos. Vid. LG, 28. Por lo que respecta a la universalidad de la misión del presbítero, vid. también el n. 1565 del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Cfr. también J. RAMBALDI, *Fraternitas sacramentalis et presbyterium*, en "Periodica" 57, 1968, pp. 331-350. El autor relata cómo en la génesis del n. 10 de PO, algunos Padres Conciliares quisieron que comenzara con las siguientes palabras: "Quamvis unusquisque sacerdos pro definita parte Ecclesiae ordinatus sit, donum spirituale", etc. No fue aceptada la enmienda o el modo, porque ahí no se trataba del título de ordenación, sino de un don espiritual por el que el sacerdote participa del mismo sacerdocio de Cristo y de su misión universal.

también para la Iglesia universal (cfr. PO, 10) en comunión con el Obispo, con Pedro y bajo Pedro" Y todo ello porque "mediante el sacerdocio del Obispo, el sacerdocio de segundo orden se incorpora a la estructura apostólica de la Iglesia", y, consiguientemente, a su misión universal. (PDV, 16).

A la luz de estos principios, aparece claro que la incardinación no está instituida primariamente para cumplir una finalidad de carácter disciplinar, como sería el evitar la existencia de clérigos vagos o acéfalos, sino para concretar jurídicamente la misión universal que el presbítero recibe en el sacramento del Orden, mediante la vinculación estable y plena al servicio de una determinada diócesis, prelatura personal u ordinariato castrense, bajo la autoridad del propio Ordinario¹⁷. La relación de servicio pastoral a una concreta porción del Pueblo de Dios se erige así en la razón de ser fundamental de la incardinación, en su principal elemento caracterizador y en el principio que inspira su nuevo perfil canónico¹⁸, así como ciertos rasgos de la espiritualidad del presbítero¹⁹.

c) Presbiterio y consejo presbiteral

La incardinación incorpora al presbítero a una estructura jurisdiccional, en el caso de los presbíteros seculares, y constituye a la vez la principal vía de acceso y de pertenencia a un determinado *presbiterio*. Por eso es conveniente precisar este último concepto y el de consejo presbiteral, ligado a él.

Según establece el *Directorio*, n. 25, "la pertenencia a un concreto presbiterio (PO, 8, cc. 369, 498, 499) se da siempre en el ámbito de una Iglesia particular, de un ordinariato o de una prelatura personal. A diferencia del Colegio episcopal, parece que no existen las bases teológicas que permitan afirmar la existencia de un presbiterio

¹⁷ Vid. cc. 265-266 y Const. Ap. *Spirituali Militum Curae*, VI, 4.

¹⁸ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Sobre algunas cuestiones canónicas a la luz de la Exh. Ap. "Pastores Dabo Vobis"*, en "Ius Canonicum" XXXIII, n. 65 1993, pp. 332-347. Uno de sus apartados trata de la dimensión universal del sacerdocio y el nuevo perfil canónico de la incardinación.

¹⁹ Según PDV, 31, la incardinación "no se agota en un vínculo puramente jurídico, sino que comporta también una serie de actitudes y de opciones espirituales y pastorales que *non parum conferunt in conficiendum concretum archetypum presbyterii*".

universal". En base a esto se puede decir que el *presbiterio* representa la misma realidad teológica sacramental del orden presbiteral pero concretada y vivida a nivel de una Iglesia particular o de estructuras jurisdiccionales asimiladas *in iure* a ellas, como los ordinariatos castrenses o las prelaturas personales. No forman presbiterio quienes se adscriben a un instituto de vida consagrada —religioso o secular— ni quienes se incardinan a una sociedad clerical de vida apostólica, o a una asociación *clerical* del c. 302 que recibiera facultad de incardinar.

El *Consejo presbiteral* es una realidad de naturaleza jurídica, una institución nacida en el Concilio y sancionada en el CIC, que designa al senado o grupo de sacerdotes, representantes del respectivo presbiterio, con la finalidad de ayudar con su consejo al Obispo diocesano en el régimen o gobierno de la Iglesia particular.

d) Asociaciones de presbíteros

Hechas las precisiones conceptuales anteriores, se comprende mejor lo que afirma el *Directorio*, n. 17: " El presbiterio y el consejo presbiteral no son expresión del derecho de asociación de clérigos, ni mucho menos pueden ser entendidos desde una perspectiva sindicalista, que comportan reivindicaciones e intereses de parte, ajenos a la comunión eclesial". En efecto, ni el orden de los presbíteros ni el presbiterio diocesano pueden equipararse o revestir la formalidad jurídica y social de las asociaciones sacerdotales. Tampoco es concebible la incardinación como medio de incorporación a ningún tipo de asociación. Dicho de otro modo, la circunstancia de que el sacerdote pertenezca *a radice* al orden de los presbíteros, y, por el vínculo jurídico de la incardinación, al presbiterio, no son motivos que puedan invocarse para negar al presbiterio el derecho de asociación que tiene como fiel (c. 215) y que la Iglesia le reconoce en cuanto ministro sagrado (c. 278). Esto es así principalmente por dos razones: primera, porque el presbiterio diocesano no es una asociación de clérigos, sino una forma de organización del ministerio sacerdotal; segunda, porque el presbítero, como apuntamos más arriba, aparte de la relación de dependencia con su Ordinario, en virtud del vínculo sacramental (orden sagrado) y jurídico (incardinación), tiene un legítimo ámbito de autonomía y de libertad personales, en donde se inscribe su derecho a asociarse.

Dejando a un lado el concepto técnico de *asociación clerical* (c. 302), las asociaciones de clérigos son asociaciones de fieles que se fundan en un derecho de libertad y que nacen y se constituyen en virtud de la libre confluencia de la voluntad de los socios, no como consecuencia inmediata de una realidad sacramental o como una concesión graciosa de la Jerarquía²⁰, según veremos en el próximo apartado.

Teniendo a la vista aquellos presupuestos canónicos y estas últimas precisiones terminológicas, y con el fin de evitar un tratamiento meramente especulativo de la cuestión que nos ocupa, nada mejor que conocer los modos concretos en que se expresan y se hacen operativos los principios de unidad y de diversidad consustanciales a la eclesiología de comunión, en el ámbito de la vida de los clérigos. Entre otros posibles supuestos, estimamos especialmente relevantes desde una perspectiva canónica —y también pastoral, puesto que las realidades jurídicas son intrínsecamente pastorales²¹—, las que van a ser objeto de nuestro análisis: el derecho de asociación de los clérigos, la formación inicial del seminarista, la formación permanente del sacerdote y los elementos de unidad y diversidad en la configuración del presbiterio diocesano.

²⁰ Cfr. R. RODRIGUEZ-OCANA, *El ejercicio del derecho de asociación de los clérigos y sus límites*, en "La formación de los sacerdotes...", cit., pp. 663-678. Para el autor, según se puso de relieve en el Concilio (PO,8) las asociaciones de clérigos son asociaciones de fieles y no desarrollos institucionales del *ordo clericorum*. ID., *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, Pamplona 1989.

²¹ Sobre la dimensión intrínsecamente pastoral del derecho canónico y la dimensión de justicia de la actividad pastoral, puede verse el Discurso del Papa a la Rota Romana de 1990, y las reflexiones que hago a propósito en *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 67-89.

III. El derecho de asociación como expresión de la diversidad

1. Anotación preliminar

A la hora de exponer los diferentes modos o cauces en que se expresa la diversidad en el ámbito de la vida clerical, parece obligado hacer mención en primer lugar del derecho de asociación. Este derecho fundamental del fiel —y del sacerdote en su condición de fiel— es muchas veces el fundamento en que sustentan otros derechos, como el derecho a la propia espiritualidad o el de la formación permanente. No es infrecuente que ciertas asociaciones de clérigos tengan como fin precisamente el fomento de una espiritualidad determinada dentro de la común espiritualidad sacerdotal, y que ello se lleve a cabo mediante cauces concretos de formación. Pero hay otra razón de fondo que aconseja tratar en primer lugar, a modo de presupuesto, todo lo relacionado con el derecho de asociación de los clérigos. La razón se puede explicitar del siguiente modo: la aceptación o no, o la aceptación plena o con reticencias de un verdadero derecho de asociación —con los límites que conlleva el ejercicio de todo derecho—, constituye un claro exponente del grado de aceptación de lo que se llama eclesiología de comunión.

2. Breve apunte histórico

Conviene recordar, a este respecto, algunos datos históricos. Como es bien sabido, en la codificación de 1917 no se hace un reconocimiento formal y expreso del derecho de asociación en la Iglesia. Existen asociaciones y un régimen de asociaciones también de clérigos, pero tienen existencia en la Iglesia únicamente por la erección o aprobación de la jerarquía, a quien corresponde de un modo u otro su dirección. En etapas posteriores a la codificación del 17, el desarrollo del fenómeno asociativo eclesial se dejó sentir con especial fuerza al igual que en el ámbito civil. Y por ello pronto se advirtió la insuficiencia del sistema piobenedictino para regular la nueva realidad asociativa. Por otro lado, el propio Magisterio eclesiástico se encargó de defender, en el plano de la sociedad civil, el derecho de asociación

como un derecho natural. Sin embargo, este aspecto apenas fue puesto de relieve en el ámbito intraeclesial hasta el C. Vaticano II. Y ello sólo se explica por razones de índole eclesiológica, esto es, por el predominio hasta entonces de una concepción hierarcológica de Iglesia.

En efecto, toda la socialidad de la Iglesia se basaba en la relación Jerarquía-fieles. La Iglesia, se decía, es una sociedad por cuanto que tiene un poder de orden y de jurisdicción respecto a los fieles, siendo éstos meros sujetos pasivos de ambas potestades. De este modo, la misión de la Iglesia se identificaba con la misión de la Jerarquía. Fruto lógico de esta concepción era que cuando los laicos participaban activamente en asociaciones apostólicas —por ejemplo, la Acción Católica de Pio XI—, o en asociaciones para el fomento del culto —cofradías—, lo hacían como ayuda al clero, como prolongación de su misión, como su *manus longa*. De ahí que el fenómeno asociativo fuese considerado lógicamente —aunque erróneamente— como un modo peculiar de organizarse la Jerarquía.

Este estado de cosas cambia de forma importante con el nuevo planteamiento eclesiológico que alumbró el C. Vaticano II. La Iglesia toma conciencia de que la esencia de su misterio se encarna y manifiesta en la *communio*, y de que, como consecuencia, el principio de socialidad radica en la unión de todos los fieles para la consecución del fin de la Iglesia: todos son responsables de ese fin de acuerdo con su propia vocación y misión, y de sus peculiares carismas. Desde esta nueva perspectiva el principio de igualdad de todos los fieles para la consecución del fin de la Iglesia, se erige en uno de los pilares en los que descansa el derecho de asociación y su régimen canónico. En lógica consecuencia de ese principio, el derecho de asociación y su ejercicio no toman su origen en una disposición administrativa de la Jerarquía, es decir, no son una mera facultad libérrimamente concedida por ella, ni se configura como un modo peculiar de organización y actuación eclesial, sino como un verdadero *ius*, un derecho natural, fundado en la naturaleza social del hombre, pero que se convierte en un derecho fundamental del fiel, radicado en el bautismo, como proyección de su derecho a participar activamente en la edificación de la Iglesia, lo que puede hacer individualmente o de forma asociada. Así lo proclama y reconoce el C. Vaticano II, tanto a los laicos (AA.

19, 24) como a los clérigos (PO, 8)²². Y así termina por reconocerlo el Legislador: para todos los fieles en el c. 215, y para los clérigos en el c. 278, instaurando además un régimen asociativo en el que se da cabida a las asociaciones privadas tanto de fieles laicos como de fieles clérigos a través de lo cual se subraya aún más el ámbito de autonomía de la persona, sea laico o clérigo, en la que se sitúa el derecho de asociación y su legítimo ejercicio.

3. Fundamento y naturaleza del derecho de asociación de los clérigos

En línea de principios y referido a los fieles laicos, este planteamiento no tropieza con especiales resistencias. Tal vez se observan algunas por lo que respecta a las asociaciones privadas sobre las cuales la autoridad jerárquica no tiene ninguna función constitutiva ni de gobierno interno, salvo la de reconocer sus estatutos, y en su caso aprobarlos si la asociación privada desea adquirir personalidad jurídica. Aceptada una verdadera eclesiología de comunión, o dicho de otro modo, aceptada la corresponsabilidad de todos los fieles, individual o asociadamente, en la edificación de la Iglesia, no deberían ponerse reparos al asociacionismo privado, sin menoscabo de la función de vigilancia que corresponde a la autoridad eclesiástica en orden a salvaguardar la comunión eclesial, hasta el punto de poder suprimir una asociación privada "si su actividad es en daño grave de la doctrina o de la disciplina eclesiástica, o causa escándalo a los fieles" (c. 326 § 1).

En el caso de las asociaciones de clérigos las reticencias han sido siempre mayores. Estuvieron presentes en la elaboración del PO, 8, y lo están en la praxis pastoral actual. La causa de estas reservas puede obedecer a la misma razón de fondo: el inadecuado planteamiento sobre el fundamento y naturaleza del derecho de asociación de los clérigos. En efecto, en la elaboración del Decreto conciliar PO, 8 se

²² Mons. A. DEL PORTILLO, Relator del *Coetus* encargado de redactar los cánones del nuevo régimen asociativo eclesial, señalaba lo siguiente: "Hodie enim nemo est qui non videat principium socialitatis in Ecclesia fundamentum obtinere super dua praecipua principia doctrinalia: ius naturale associationis, quod habetur ut pars integralis dignitatis humanae (GS. 68, 73, AA, 19, DH, 1) et ius omnium fidelium activam partem agendi in missione Ecclesiae, quod consideratur ut pars fundamentalis dignitatis baptismalis christiani (LG, 33, AA, 1, 2, 3, 23, 25, PO, 9)". Vid *Communicationes*, 17, 1985, p. 228.

manifiestan dos concepciones al respecto. Algún Padre conciliar propone que no sean admitidas otras asociaciones sacerdotales que las instituidas o dirigidas en cada diócesis por el Obispo diocesano. Las asociaciones de clérigos no constituirían así verdadero *ius* sino una facultad o concesión administrativa de la autoridad competente. No serían asociaciones de fieles ?de clérigos en su condición de fieles?, sino "desarrollos institucionales del *ordo clericorum*"²³ que como tales están sometidos a la autoridad del obispo.

Las respuestas del Concilio a estas propuestas son, a nuestro juicio, inequívocas. Las asociaciones de clérigos responden a un verdadero derecho. Así lo afirma el siguiente principio de la competente Comisión Conciliar: "Non potest negari presbyteris id quod laicis, attenta dignitate naturae humanae, Concilium declaravit congruum, utpote iuri naturali consentaneum"²⁴.

En cuanto que es un verdadero derecho, no nace de un acto de la autoridad, sino de la libérrima disposición del fiel clérigo; se sitúa por tanto dentro de sus ámbitos de autonomía y no de sujeción. También esto se afirmó claramente en el Concilio: "Quod attinet vero ad ordinationem canonicam, tales associationes (...) pertinent ad ambitum vitae personalis Presbyterorum et ad exercitium legitimae eorum libertatis"²⁵.

Salvo las llamadas *asociaciones clericales* del c. 302, concepto técnico que exige un tratamiento distinto, las asociaciones de clérigos son asociaciones de fieles en cuanto a su naturaleza, y se rigen por los mismos principios normativos que éstas. El hecho de que las constituyan o las integren clérigos no significa que su finalidad sea el ejercicio del orden sagrado. Este es un dato fundamental para comprender el fenómeno asociativo de los clérigos. Si tuvieran como fin el ejercicio del orden sagrado, o bien dependerían del Obispo, o se constituiría a tal efecto una autoridad con potestad de régimen, como es el caso de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio (cc. 588 § 2,

²³ R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *El ejercicio del derecho de asociación de los clérigos y sus límites*, cit., p. 667.

²⁴ *Schema Decreti "De ministerio et vita Presbyterorum"*, *Textus recognitus et modi*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1965, p. 68 (Respuesta al *modus* n. 129)

²⁵ *Schema Decreti "De ministerio et vita presbyterorum"*, *Textus emendatus et relationes*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, p. 59. Cfr. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione...*, cit. p. 283.

596 § 2), o de las sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio (cc. 732, 736). Pero el supuesto ordinario de las asociaciones de clérigos no es ser clericales en el sentido de tener como fin el ejercicio del orden sagrado, sino ser asociaciones de fieles con fines eclesiales variadísimos situados en el ámbito de libertad y de autonomía del sacerdote y no en los de sujeción al obispo. No se entendería adecuadamente el derecho de asociación —tampoco el de los sacerdotes— si no se entendiera como un derecho de libertad para la consecución de fines diversos dentro de la comunión eclesial.

4. Límites en el ejercicio del derecho de asociación

Pero que sea un derecho de libertad no significa que su ejercicio no esté sometido a unos límites concretos. En el ejercicio de sus derechos, todo fiel está obligado a observar siempre la comunión con la Iglesia (c. 209) y el orden público eclesiástico, garante de su unidad (c. 223).

Para todos los fieles está establecida, además, esta norma penal: "Quien se inscribe en una asociación que maquina contra la Iglesia debe ser castigado con una pena justa; quien promueve o dirige esa asociación, ha de ser castigado con entredicho" (c. 1374). Son límites morales y jurídicos que afectan a todas las asociaciones de fieles. En el caso de las asociaciones de clérigos, hay que tener en cuenta además los límites que proceden de la propia condición clerical.

En sintonía con el Concilio (PO, 8), los criterios que apuntamos aparecen reflejados con bastante claridad en el c. 278. La norma codicial reconoce formal y genéricamente el derecho de asociación de los clérigos seculares, para alcanzar fines que estén de acuerdo con el estado clerical. Seguidamente, alaba y favorece positivamente aquel tipo de asociaciones que fomenten la búsqueda de la santidad en el ejercicio del ministerio y contribuyan a la unión de los clérigos entre sí y con su propio obispo. Finalmente, desaprueba aquellas otras cuyos fines y actividades desdican de la condición sacerdotal o son una rémora para el cumplimiento de las tareas ministeriales; es decir, todas aquellas asociaciones que, bien por los fines que se proponen, bien por los medios que emplean, no son compatibles con la misión del sacerdote, ni con las normas disciplinares que configuran el estatuto

personal el clérigo a tenor de las cc. 258-262; o han nacido como grupo de presión frente a la Jerarquía²⁶.

En la revisión final del c. 278 hubo algún intento de proponer como límite al ejercicio del derecho de asociación la "espiritualidad propia" del presbítero. Por ejemplo, en una propuesta del Card. Colombo se pedía añadir al c. 278 § 3 la cláusula "cuya finalidad o actuación [sean incompatibles] con su peculiar espiritualidad proveniente del sacramento del orden...". La propuesta fue rechazada²⁷. De haberse aceptado, no cabe duda de que hubiese introducido un elemento de confusión. En efecto, se podría haber entendido como equivalente a lo que ya se dice en el § 1: que los fines estén de acuerdo con el estado clerical (y evidentemente con la espiritualidad fundamental que le es propia). Pero podría haberse entendido como un límite uniformador de toda la vida espiritual del sacerdote, cerrando el paso a cualquier asociación de clérigos que tuviera como fin una espiritualidad propia y complementaria de la espiritualidad fundamental radicada en el sacramento del orden.

A este respecto conviene recordar dos cosas: en primer lugar, que también al sacerdote en cuanto fiel le asiste el derecho a seguir la propia forma de vida espiritual, formalizado en el c. 214. Lo cual supone que junto a los elementos básicos y comunes a toda espiritualidad de un presbítero diocesano y secular, pueden existir otros elementos o rasgos de espiritualidad que por sí mismos no contradicen

²⁶ Poco antes de promulgarse el CIC 83, una *Declaración* de la Congregación para el Clero se refería a ese tipo de asociaciones políticas y sindicales de los clérigos. Tras reiterar el derecho de asociación de los clérigos y sus razonables límites, el Documento reconoce la existencia de asociaciones inconciliables con el estado clerical y por tanto absolutamente prohibidas. Entre ellas menciona a las que pretenden reunir a los clérigos en una especie de sindicato, convirtiendo el ministerio sacerdotal en una relación laboral en la que los Sagrados Pastores apareciesen como empresarios. El Documento recuerda a la jerarquía el derecho y el deber de vigilar, controlar, prohibir y sancionar con penas, incluso con censuras a los clérigos que funden o tomen parte en este tipo de asociaciones. *Declaración* de 8.III.1982, AAS 74 (1982), 642-645.

²⁷ *Relatio*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1981, p. 66. Para un estudio más detallado. Cfr. R. RODRIGUEZ-OCAÑA, *El ejercicio del derecho de asociación de los clérigos y sus límites*, cit., pp. 673-677; ID. Las asociaciones de clérigos en la Iglesia, Pamplona 1989; A. DEL PORTILLO, *Le associazioni sacerdotali*, en "Liber amicorum Mons. Onclin", Gembloux 1976, pp. 133-149; A DE LA HERA, *El derecho de asociación de los clérigos y sus limitaciones*, en "Ius Canonicum" XXIII, n. 45, 1983, pp. 171-197.

sino que enriquecen aquella espiritualidad básica²⁸. Conviene tener en cuenta, en segundo lugar, que muchas de las asociaciones de clérigos tienen como fin, o como su razón de ser, la formación de sus socios en una determinada espiritualidad o en la espiritualidad sacerdotal sin más adjetivos, pero a través de medios diferentes. Por eso, negar o limitar injustamente el ejercicio de este derecho de asociación implicaría a la vez el incumplimiento de esta norma del *Directorio*, 88: "hay que respetar con gran cuidado el derecho de cada sacerdote diocesano a practicar la propia vida espiritual del modo que considere más oportuno, siempre de acuerdo, como es obvio, con las características de la propia vocación, así como con los vínculos que de ello derivan".

Además de los límites objetivos, fundados en la posible incompatibilidad de ciertas asociaciones con el estado clerical o con la misión propia del presbítero, la ley arbitra otras garantías formales para que las asociaciones de clérigos tengan existencia en la Iglesia. Sabido es que en el régimen común de las asociaciones, no se admite ninguna sin que sus estatutos hayan sido revisados (*recogniti*) por la autoridad competente (c. 299 § 3). Sólo cuando una asociación privada adquiera personalidad jurídica deberán ser aprobados (*probata*) sus estatutos (c. 322 § 2). La ley distingue, por tanto, entre *recognitio* y *probatio*. En la génesis de PO, 8 algunos Padres conciliares propusieron que las asociaciones de presbíteros fueran siempre aprobadas por la autoridad competente, para evitar los peligros de asociaciones constituidas contra los criterios doctrinales y disciplinares de la Iglesia. Pero la Comisión conciliar prefirió usar la palabra *recognitio* en vez de *probatio*, para no imponer indistintamente a todas las asociaciones sacerdotales el requisito de la aprobación formal²⁹. El § 2 del c. 278, transcripción casi literal de PO, 8, se refiere asimismo a las asociaciones de los clérigos seculares con estatutos *a competenti auctoritate recognitis*. No se cierra por tanto las puertas a asociaciones de clérigos privadas sin personalidad jurídica, y con estatutos sólo revisados (*recogniti*). En todo caso, sea a través de la *recognitio* o de la *probatio*, la autoridad eclesiástica puede ejercer su poder y deber de vigilancia a fin de evitar los inconvenientes y las dificultades que podrían presentar algunas

²⁸ Cfr. R. RODRÍGUEZ OCAÑA, *Los clérigos seculares y el derecho a la propia espiritualidad*, en "Iglesia Universal y Iglesias particulares", IX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, pp. 633-647.

²⁹ Cfr. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione...* cit., p. 286.

asociaciones en detrimento de la unidad del presbiterio, de la fraternidad sacerdotal o de la comunión jerárquica. Pero ese poder de vigilancia y de control no debe fundarse en criterios arbitrarios o en pretendidos inconvenientes, a veces más imaginarios que reales, como, por ejemplo, el peligro de la doble obediencia, o de que se creen en la diócesis presbiterios paralelos. Como ha escrito un ilustre canonista³⁰, la prudencia aconseja, no la injusticia de negar un derecho, sino la justa disciplina de su legítimo ejercicio.

IV. Unidad y diversidad en los proyectos de formación espiritual de los seminarios diocesanos

La unidad viene representada en este supuesto por el proyecto comunitario del Seminario donde se forman los futuros sacerdotes diocesanos. Se trata de un proyecto fundamental al que deben estar subordinados otros posibles proyectos de vida espiritual, como los provenientes de movimientos eclesiales, asociaciones o instituciones en donde tal vez se gestó la vocación al sacerdocio de algunos seminaristas. Pero el estar subordinados e integrados en el proyecto común, no significa por principio su desaparición de raíz. Es aquí donde entra en juego el legítimo ámbito de autonomía de que goza el fiel seminarista, y donde se expresa una diversidad que no sólo es legítima, si no se opone a la unidad, sino que es además un factor enriquecedor de la *communio*.

1. Armonización de los cc. 239 § 2 y 246 § 4

De esta cuestión, vista desde distintas perspectivas, me he ocupado ya en otros trabajos, lo que me ahorra entrar ahora en detalles³¹. Tratar de armonizar los cc. 239 § 2 y 246 § 4 fue tal vez el ob-

³⁰ J. HERRANZ, *Ibidem*, p. 288.

³¹ Los dos trabajos a los que me refiero son: *Libertad del seminarista para elegir el "moderador" de su vida espiritual*, publicado por primera vez en 1988, y *Los criterios de unidad y diversidad en la formación espiritual del futuro sacerdote diocesano*, presentado como Comunicación en el Simposio Internacional de Derecho Canónico que se celebró en la Ciudad del Vaticano en abril de 1993. Estos dos trabajos pue-

jetivo primero y la razón que motivó la elaboración de un primer trabajo cuyo título expresa ya la tesis que en él se sustenta, es decir, la libertad del seminarista para elegir el "moderador" de su vida espiritual, sin menoscabo de la unidad del proyecto formativo representado e impulsado por el Director espiritual y demás formadores del Seminario.

En efecto, tras un minucioso análisis de la cuestión desde varios puntos de vista, llegué a la siguiente conclusión: pese a la existencia de al menos un director espiritual en el seminario y de otros sacerdotes destinados *ad hoc* por el Obispo (c. 239 § 2), no cabría negar la libertad del seminarista para abrir su conciencia y pedir su consejo a otro moderador espiritual no comprendido entre los anteriores (c. 246 § 4). El reconocimiento de este derecho, además de tener un fundamento legal, se ampara también en su conexión con dos derechos fundamentales que aparecerían desprovistos de contenido, en relación con el fiel seminarista, de no reconocérsele la libertad de elección tanto del confesor como del moderador de su vida espiritual. Esos derechos fundamentales son: el derecho a seguir la propia forma de vida espiritual, formalizado en el c. 214, y el derecho de asociación, tal y como está reconocido a todos los fieles en el c. 215, y de modo específico, con su modalidad propia, a los clérigos seculares en el c. 278.

Pasados algunos años, el ilustre canonista José María Piñero Carrión, vocacionalmente dedicado a la formación sacerdotal, si bien por caminos diversos, llegó a la misma meta, a idéntica conclusión. Según este autor, ante el texto del c. 246 § 4 caben dos lecturas, pero él prefiere la siguiente: existen dos figuras claves de directores espirituales del seminario, reseñadas en el c. 239 § 2, el de la comunidad y el grupo de sacerdotes designados por el Obispo a fin de que entre aquél y éstos el seminarista elija necesariamente uno, el que él quiera libremente para su dirección *en el Seminario y como del seminario*. "El c. 246 § 4 no hace sino recordar un principio general de libertad, según el cual el seminarista, como todo cristiano, es libre de acudir, incluso habitualmente, a solicitar la ayuda espiritual de un sacerdote, no incluido en las dos figuras descritas: éste podrá ser así *director espiritual de este seminarista*, sin que sea por eso *director espiritual*

den verse en T. RINCÓN-PÉREZ, *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia*, cap. III, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 219-293.

del seminario, ni ejerza el oficio del tal: no tiene sentido alguno plantearse este caso como de nueva figura de director espiritual del seminario"³².

Es obvio que, cuando me referí a una nueva figura de director espiritual, la comprendida en el *Moderator vitae spiritualis* del c. 246 § 4, no estaba entendiendo por tal una nueva figura institucionalizada de director espiritual del seminario, añadida a las dos del c. 239 § 2; estaba tan solo haciendo hincapié en lo que Piñero Carrión llama "la innegable libertad que el seminarista conserva de completar su dirección espiritual totalmente personal y privada con quien quiera"³³.

2. Las directrices de la *Ratio Institutionis* de 1986

Aparte de las interpretaciones divergentes en sede científica, en el análisis de la cuestión se tuvo en cuenta también la praxis pastoral de algunos seminarios en donde, bajo el pretexto de la unidad, se daba al traste con cualquier signo de pluralidad, y por tanto, de libertad por lo que respecta a la vida espiritual del seminarista. Por aquel tiempo, estaba en vigor el Plan de formación sacerdotal —la *Ratio Institutionis*— publicado por la Conferencia Episcopal española en 1986. Tratar de aclarar algunas de sus directrices al respecto fue otro de los motivos que inspiraron el trabajo.

Los obispos, en efecto, eran conscientes de este dato: "son cada vez más frecuentes los que solicitan el ingreso en el seminario mayor diocesano procedentes de comunidades, grupos o movimientos eclesiales que tienen un estilo de vida y una espiritualidad bien definidas" (n. 158 del Plan antiguo). ¿Cómo hacer compatibles estas espiritualidades diversas con la unidad del proyecto formativo del seminario, y con la espiritualidad del presbítero diocesano? La *Ratio* respondía así a ese interrogante: "Al proyecto comunitario del seminario ha de subordinarse siempre teórica y prácticamente cualquier otro que pudiera ser asumido por el seminarista. Esta subordinación exige la renuncia a participar en comunidades, asociaciones o grupos que impidan o

³² J.M. PIÑERO CARRIÓN, *La figura del director espiritual en la ordenación actual de los seminarios*, "Seminarium" 1-II, 1990, p. 243.

³³ *Ibidem*.

dificulten la plena integración del seminarista en el proyecto comunitario del Seminario" (n 140).

Leída esta disposición en su contexto, no ofrecía dudas sobre una correcta interpretación, pero en su literalidad se prestaba a interpretaciones seguramente no ajustadas a los deseos de la *Ratio*. Esos temores se vieron confirmados muy pronto en un Editorial de la revista *Seminarios*, al glosar precisamente el n. 140 de la *Ratio* española³⁴.

En el Editorial se reconoce que los movimientos y grupos eclesiales constituyen, sin duda, una gran fuente de vocaciones, pero al ingresar en el seminario, se exige a los candidatos no una simple renuncia, sino en todos los casos una ruptura con su situación anterior. Su argumentación no puede ser más expresiva: el movimiento o grupo de origen funciona a modo de seno nutricional y espiritual. La opción vocacional equivale al nacimiento, y esto exige romper todos los cordones umbilicales que les puedan mantener unidos con el que fue el seno materno, porque "sólo es posible asumir maduramente la misión del ministerio cuando se renuncia al seno materno, a la seguridad que éste proporciona, a la satisfacción que produce".

Lo que a continuación apunta el Editorial es verdadero en el sentido de que la vocación no puede ser concebida subjetivamente, como un don individual o como un ideal personal, ni el ministerio como entrega exclusiva al propio movimiento o grupo, ni como un servicio agradecido a la propia "madre". Según el más genuino sentido de la incardinación, el presbítero está llamado a servir a la Iglesia universal mediante el servicio a su iglesia particular. En todo caso, se trata de un ministerio abierto a todas las necesidades y a todos los carismas legítimos que estén presentes en una comunidad diocesana o en una más concreta comunidad parroquial. Todo esto es cierto, sin lugar a dudas. Lo que no lo parece tanto es que todas las vocaciones que nacen en esos grupos o movimientos aparezcan imbuidas de esa concepción subjetivista de la vocación y del ministerio, hasta el punto de hacerse necesario en todo caso la renuncia a la "madre" o el abandono de la "propia tierra" o de la "propia patria".

Comentando esas mismas normas de la *Ratio* española en la Revista "Seminarium", Sandro Panizzolo, Oficial de la Congregación para

³⁴ Editorial de "Seminarios" 106, 1987, pp. 401-408.

la Educación Católica, se mostraba mucho más optimista que el mencionado Editorial a la hora de dar cabida en el proyecto educativo del seminario a aquellos candidatos que provienen de grupos o asociaciones eclesiales. Así lo atestiguan estas palabras: "Il pieno inserimento nel progetto educativo del seminario non significa però per i giovani che vi entrano la rottura con i precedenti legami di amicizia fraterna o il rinnegamento dell'esperienza precedente, fatta nei gruppi. La stessa spiritualità sacerdotale può essere vissuta ed arricchita dai carismi e dai frutti da esse suscitati".

Fruto de ese convencimiento sobre el influjo positivo que pueden tener esos grupos o asociaciones es la viva recomendación que añade: "A questo proposito, è necessario che gli educatori dei seminari superino il pregiudizio contro alcuni movimenti e favoriscano, nei limiti dell'unico progetto educativo, l'integrazione tra sensibilità diverse. Se i seminaristi saranno educati fin dal seminario a rispettare ed accogliere le varie esperienze di Chiesa, da presbiterio, potranno più facilmente presiedere la comunità cristiana nella carità ed aiutare le diverse componenti a superare sospetti e incomprensioni reciproche"³⁵.

Algo parecido apostillábamos en el trabajo citado: "Es patente que el seminario ha de tener un proyecto coherente de formación en sus diversas dimensiones (humana, teológica, pastoral, espiritual, litúrgica) y un plan que enseñe a vivir de modo práctico la fraternidad sacerdotal. Pero, por su misma naturaleza, el seminario está orientado a la formación de futuros sacerdotes y, por tanto, habrá de potenciar las realidades y sembrar los gérmenes de lo que vivirán los seminaristas cuando reciban la ordenación. Sería un contrasentido que en el seminario se negase —o se dificultase— lo que en la vida sacerdotal se encarecerá por todos los medios: el cultivo de los dones y carismas recibidos de Dios (los talentos *personales*) y la participación en las asociaciones sacerdotales (c. 278). Siendo importantísima la etapa de formación en el seminario, no deja de ser por su propia naturaleza algo transitorio en la vida del seminarista: es una etapa de formación destinada a prepararle para el ejercicio del ministerio sacerdotal en la

³⁵ *Seminari e movimenti, gruppi, associazioni, cammini ecclesiali, "Seminarium" I-II, 1990, p. 281.*

Iglesia particular, en la que se dan pluralidad de espiritualidades. Cualquier formación ha de ser, siempre, una educación para la libertad"³⁶.

En vísperas del Sínodo de Obispos de 1990, es grande el interés que suscitan las vocaciones sacerdotales surgidas en el seno de movimientos, grupos y asociaciones eclesiales.

La razón de este interés es doble: primero por ser un hecho cada vez más palpable que bastantes de los seminaristas que acceden a los seminarios diocesanos o interdiocesanos tienen vocacionalmente ese origen; y en segundo lugar, porque su integración en el proyecto formativo del seminario, fundada o infundadamente, crea tensiones entre la institución diocesana y los grupos o instituciones en donde se ha gestado su vocación. En efecto, en muchas diócesis estas vocaciones son acogidas con gratitud y se integran adecuadamente en la dinámica educativa del seminario. En otras, en cambio, afloran con frecuencia tensiones entre los educadores del seminario que exigen un proyecto unitario de formación, y los seminaristas ligados estrechamente a sus movimientos o grupos de origen. En todo caso, el asunto adquiere una indiscutible relevancia eclesial como lo atestiguan los propios "Lineamenta" del Sínodo de 1990 y testimonios diversos como por ejemplo el de Mons. Ángel Suquía en el Discurso inaugural de la Asamblea Plenaria de la Conferencia episcopal, celebrada en Noviembre de 1989, en el que se hace eco de esa realidad y de los problemas que comporta:

"En los últimos tiempos vienen acudiendo a nuestros centros de formación jóvenes vinculados a determinados grupos, movimientos o comunidades eclesiales. Se trata, en general, de muchachos humana y cristianamente valiosos, con experiencia de vida apostólica, y dispuestos —dentro de sus peculiaridades— a asumir el ministerio presbiteral con todas sus consecuencias ¡Cómo no agradecer a Dios el don de esas vocaciones que su Espíritu suscita! Se las debe acoger con aprecio y, más allá de posibles complejidades y problemas, situarlas en el adecuado marco teológico y pedagógico que permita integrar las diferencias en un proyecto común de formación, y convertir los contrastes en fuente de enriquecimiento mutuo y de crecimiento en la comunión".

³⁶ *Relaciones de justicia...*, cit., p. 247.

La actitud que reflejan estas palabras del entonces Presidente de la Conferencia episcopal española, su voluntad de integrar en la unidad una diversidad que no obstaculiza esa unidad sino que la enriquece y le confiere el carácter de comunión, dista mucho de aquella interpretación antes reseñada según la cual la salvaguardia de la unidad poco menos que exige la negación o el desconocimiento real de la diversidad.

3. El nuevo "Plan de Formación" de 1996 y la Exh. Ap. *Pastores Dabo Vobis*

El nuevo Plan de formación de la Conferencia Episcopal Española fue publicado el 30.V.1996, de acuerdo con las directrices marcadas por la Exp. Ap. *Pastores dabo vobis*. Ello tiene, como es obvio, alguna repercusión en el tema que nos ocupa. Y así, por ejemplo, el antiguo texto n. 140 tiene ahora este tenor literal: "A este respecto, el Seminario constituye para él (para el futuro presbítero diocesano) la comunidad educativa fundamental. A su proyecto comunitario ha de subordinarse siempre teórica y prácticamente cualquier otro que pudiera ser asumido por el seminarista. *Las múltiples formas de grupos, movimientos o asociaciones aprobadas por la Iglesia deben valorarse positivamente*. En la medida en que impidieran o dificultasen la plena integración del seminarista en el proyecto comunitario del seminario o la apertura universal propia del presbiterado, aquella subordinación exigiría no participar en ellas" (n. 161).

No es difícil advertir que el nuevo texto deshace sin duda la ambigüedad del anterior. Es claro que el seminarista no podrá participar de formas varias de espiritualidad si impiden o dificultan la integración en el proyecto comunitario del seminario. Podrá participar, en cambio, si no lo impiden o dificultan.

De todos modos, la *Pastores dabo vobis*, n. 68, a la que el nuevo texto remite, hace a nuestro juicio una valoración más positiva de ese tipo de instituciones, asociaciones o movimientos aprobados por la Iglesia de que toma origen tantas veces la vocación de muchos seminaristas. Dichas instituciones, dice el Papa, "pueden y deben contribuir a la formación de los aspirantes al sacerdocio, en particular de aquellos que surgen de la experiencia cristiana, espiritual y apostólica de esas instituciones".

Refiriéndose a los seminaristas que han recibido su formación de base en esas instituciones, a las que tienen como punto de referencia para su experiencia en la Iglesia, el Papa añade que "este ambiente de origen continúa siendo fuente de ayuda y apoyo en el camino formativo hacia el sacerdocio", razón por la cual dichos seminaristas "de ningún modo deberán sentirse obligados, *quasi per interiorem invitationem*, a apartarse de su pasado y cortar las relaciones con el ambiente que tanto contribuyó al nacimiento y desarrollo de su vocación, ni tienen por qué cancelar los rasgos característicos de la espiritualidad que allí aprendieron y vivieron, en todo aquello que tienen de bueno, edificante y enriquecedor". Como bien se ve, dista mucho este planteamiento de aquel otro mencionado más arriba según el cual sólo sería posible asumir maduramente la misión del ministerio, cuando se renuncia al seno materno o se abandona la propia "patria".

Ahora bien, si el seminarista, el más directamente interesado, no debe sentirse obligado interiormente a hacer tabla rasa de su pasado espiritual, menos razón le asiste al equipo de formadores para imponer su criterio en esta materia, bien directamente, o bien a través de un sistema de imposiciones que, de hecho, hacen muy difícil o imposible la comunicación libre y espontánea del seminarista con la espiritualidad de origen. Aquí radica en buena medida el fondo de la cuestión acerca de la libertad del seminarista para elegir un moderador espiritual a quien abrir confiadamente su conciencia, sin detrimento de su efectiva, dócil y alegre aceptación de las directrices espirituales que establece el propio seminario. Negar esa libertad por principio equivaldría a imponer a ese seminarista la obligación de apartarse de su pasado y de cancelar los rasgos característicos de la espiritualidad de origen. Revestiría por lo demás, una especial trascendencia canónica y moral la eventual denegación de las órdenes sagradas —y la separación del seminario que lleva implícita—, por la sola razón de que el seminarista, en el ejercicio de su libertad, no haya querido cortar el vínculo espiritual que le une a una asociación o grupo eclesial, reconocido o aprobado por la Iglesia.

Respecto a los Confesores de los seminaristas, la nueva *Ratio Institutionis* española (vid. n. 261) no ha modificado su antiguo criterio según el cual, por un lado se reconoce la libertad del seminarista para acudir a cualquier confesor (c. 240 § 1), pero se puntualiza a la vez

que "se ha de evitar que un confesor llegue a asumir las funciones de dirección espiritual sin haber sido designado por el Obispo".

No se alcanza a ver el sentido, o cuando menos la eficacia, de esta disposición. Si el seminarista es libre para acudir a cualquier confesor aprobado por la Iglesia, nada le impide hacerlo de forma habitual. ¿Cómo evitar en este caso que un confesor se convierta en guía y consejero del seminarista que accede libremente a él y que le abre confiadamente su conciencia? No hay que olvidar que la elección de confesor es un derecho fundamental del fiel, pues, a nuestro juicio, ese es el carácter que hay que atribuir al c. 991 en donde viene reconocido ese derecho de libertad. Por otro lado, la confesión habitual o de devoción "es ya, por sí misma, una forma altísima de dirección espiritual"³⁷.

4. Límites canónicos a la libertad de elección del moderador espiritual (c. 246 § 4)

Cabría hacer otras consideraciones muy directamente conexas con el fondo de la cuestión planteada. Por ejemplo, la pluralidad de espiritualidades dentro de la común espiritualidad sacerdotal, y su reflejo canónico en los derechos fundamentales de todo fiel —el seminarista es un fiel cristiano— de asociación y a la propia espiritualidad³⁸. Parece obligado, sin embargo, que no pasemos por alto un reciente planteamiento sobre los límites a que está sometido el seminarista en el ejercicio de su libertad a la hora de elegir al "moderador" de su vida espiritual.

La elección del Director espiritual nombrado por el obispo no tiene, como es lógico, ningún límite. La elección de algunos de los otros sacerdotes designados *ad hoc* por el Obispo (c. 239 § 2), cuan-

³⁷ Discurso del Papa Juan Pablo II de 30-I-1981. En un nuevo Mensaje a la Penitenciaría Apostólica (15-III-2002) el Papa recoge y amplía lo dicho en el de 1981. Tras citar literalmente lo que dijo entonces, añade: "Quisiera subrayar esta eficacia positiva del Sacramento, para exhortar a los sacerdotes a recurrir personalmente a él, como valiosa ayuda en su camino de santificación, y, por tanto, a servirse de él también como forma cualificada de dirección espiritual". El Sacramento de la Penitencia, añade el Papa, es un instrumento de la gracia. Indispensable cuando ésta se ha perdido por el pecado mortal, e instrumento de gracia privilegiado cuando no haya habido pecado mortal.

³⁸ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Relaciones de justicia...*, cit., p. 266-267.

do menos debe ser notificada al Rector. Pero cuando se trata de elegir "libremente" el moderador de la vida espiritual a quien pueda abrir su alma con toda confianza (c. 246 § 4), la elección no sólo debe ser notificada, sino permitida y aprobada por el Rector. De este modo se evita, por un lado, que la elección recaiga en una persona no idónea o no digna en sentido general y, sobre todo, que la tutela de la libertad necesaria del seminarista caiga en una especie de anarquía o suponga un atentado contra la unidad de la orientación formativa que pudiera afectar en el futuro a la unidad del presbiterio y a la comunión en la misión pastoral de la diócesis³⁹.

Tal vez sea aceptable el requisito de la notificación, con el fin de que el Obispo, a través del Rector y los otros formadores, pueda ejercer mejor su función de vigilancia sobre la unidad del proceso o itinerario formativo. Pero es más discutible que además se exija el permiso y la aprobación del Rector. Un ejercicio de la libertad tan vigilado y recortado sólo se explica si se confunden los planos moral y canónico. Cuando se habla de libertad en este caso, y en otros, nos referimos a libertad canónica. El seminarista es canónicamente libre para elegir al moderador de su vida espiritual. No es moralmente libre para elegir un moderador indigno o no idóneo para su formación sacerdotal.

Estos límites morales, escribíamos en otro lugar⁴⁰, significan que el sacerdote escogido por el seminarista ha de destacar por sus costumbres, virtud y celo pastoral, incluida por supuesto la buena doctrina. Habrán de gozar de buena reputación en los medios eclesiales e inspirar la debida confianza, para poder ser buenos guías de espiritualidad. Teniendo presente esa recta opinión pública eclesial, no resulta difícil armonizar el deber de vigilancia que corresponde al Obispo, y el respeto de la libertad del seminarista para confiar su conciencia a quien desee. Los límites morales son indudables, pero el problema reside en dilucidar quién dirime esta cuestión moral.

Según el planteamiento que estamos glosando, le competiría al Rector mediante la aprobación o no aprobación de la persona elegida según se la califique de digna e idónea, o de no digna o no idónea. El

³⁹ Cfr. M. COSTA, *La figura e la funzione del Padre Spirituale nei seminari secondo il Codice di diritto canonico*, en "Seminarium" 1999, p. 493.

⁴⁰ *Relaciones de justicia...*, cit., p. 228.

Rector se erige así en árbitro de la situación en un proceso moral que nos llevaría *ad infinitum*. Porque, ¿quién nos asegura que el Rector, canónicamente hábil por su nombramiento, es moralmente digno o idóneo para el cumplimiento de su alta misión formativa?

Es obvio, de todos modos, que la libertad canónica que sustentamos no es absoluta; su ejercicio está sometido a ciertos límites, pero éstos tienen que ser canónicos, y por ello de carácter objetivo. Cualquier riesgo de subjetivismo puede implicar un atentado a la libertad. Un límite objetivo, por ejemplo, vendría determinado por la vinculación del seminarista a un movimiento o a una asociación rechazada o no aprobada por la Iglesia. Pero, si está convenientemente reconocida y aprobada por la Iglesia, goza por ello de presunción de legitimidad, lo que hace que ella y sus socios sacerdotes, sean canónicamente idóneos, sin necesidad de que lo tenga que corroborar el Rector mediante el requisito de la aprobación. En este sentido, no parece serio que algo que está aprobado por el derecho y la autoridad de la Iglesia, esté "bajo sospecha" o sometido diariamente al dictamen de legitimidad emitido, por ejemplo, por alguien a quien le gustaría que los demás se sumen obligatoriamente a su modo de ver las cosas.

Cosa distinta a lo anterior es la llamada del Obispo a las órdenes sagradas del candidato y el escrutinio sobre su idoneidad cuya responsabilidad recae sobre el Rector del Seminario (c. 1051). En este caso, no estamos ante una cuestión de libertad sino de vocación divina cuyo discernimiento corresponde a la autoridad eclesiástica. Es el Obispo el que llama y debe hacerlo además con certeza moral, fundada en argumentos positivos, acerca de la idoneidad del candidato; en el caso de duda, no debe ordenarlo (vid. c. 1052). Es muy grave que alguien se ordene sin la idoneidad adecuada. Pero también está terminantemente prohibido apartar de la ordenación a uno que es canónicamente idóneo (c. 1026). Por eso, la diversidad, si es legítima y no se opone por ello a la unidad representada por el proyecto comunitario del seminario, no deberá invocarse como un factor negativo en el discernimiento de la idoneidad.

En todo caso, como quiera que desde unas instancias se seguirá acentuando el principio de unidad y a lo sumo la tolerancia de la diversidad, parece aconsejable que desde otras se insista en el de diversidad y en el respecto a los derechos de libertad. No sea que en el

legítimo intento de salvaguardar la unidad, se caiga de hecho en un empobrecedor uniformismo contrario a la Comunión.

V. La formación permanente como deber de justicia y derecho de libertad

La formación permanente de los presbíteros estuvo muy presente en la preocupación de los Padres conciliares. Y así, en *Presbyterorum Ordinis* (nn. 18-19) se dan pautas concretas sobre el modo de fomentar la vida espiritual del sacerdote así como sobre la necesaria y permanente formación científica. A tal fin, el Decr. *Christus Dominus* (n. 16) recomienda vivamente a los obispos que se muestren solícitos por la condición espiritual, intelectual y material de los sacerdotes, instándoles a fomentar aquellas instituciones y reuniones especiales que ayuden a la renovación espiritual y a la adquisición de un conocimiento más profundo de las disciplinas eclesíásticas.

Con todo, ha sido la Exh. Ap. *Pastores dabo vobis* la que ha realzado la importancia de la formación permanente del sacerdote en el hoy de la Iglesia, en íntima y profunda relación con la formación inicial de los aspirantes al sacerdocio. Por eso es este Documento pontificio el que inspira las reflexiones que siguen, referidas en especial a la formación espiritual, vista también desde la perspectiva de la unidad y de la pluralidad que sirve de hilo conductor a todo el trabajo.

1. La formación permanente como un deber de justicia

Entre los muchos argumentos de índole teológica que fundamentan la necesidad de la formación permanente, el Papa da un relieve significativo a la exigencia de justicia que implica todo servicio ministerial, por la razón de que responde a verdaderos derechos de los fieles a quienes está destinado ese servicio.

El amor a la grey, es decir, la caridad pastoral es sin duda el argumento supremo, la razón última que ha de mover a un pastor a ejercer su ministerio bien pertrechado de sabiduría y santidad, y a cuidar por tanto de manera permanente su formación espiritual. Pero el Papa acude además al argumento de la justicia pastoral que es pre-

ciso poner de relieve, entre otras razones, porque generalmente pasa inadvertido a quienes glosan el Documento⁴¹, pese a que parece indudable que también la justicia es un factor necesario de la comunión eclesial.

Estas son las palabras literales de la *Pastores Dabo vobis*, n. 70: "De esta manera, la formación permanente es expresión y exigencia de la fidelidad del sacerdote a su ministerio, es más, a su propio ser. Es, pues, amor a Jesucristo y coherencia consigo mismo. Pero es también un testimonio de amor al Pueblo de Dios, a cuyo servicio está puesto el sacerdote. Más aún, es un testimonio de justicia verdadera y propia: el sacerdote es deudor para con el Pueblo de Dios, puesto que ha sido llamado a reconocer y a la vez promover su derecho, un derecho fundamental por el que a él (al Pueblo de Dios) se le deben, es decir, se le destinan la Palabra de Dios, los sacramentos y el servicio de la caridad que son el contenido original e irrenunciable del ministerio pastoral del sacerdote".

Huelga decir que esos tres bienes salvíficos a que se refiere el Papa, vistos desde Dios, son dones gratuitos, nunca exigibles en justicia. Pero la referencia a la justicia no se hace desde esa perspectiva: Dios se los entrega graciosamente al entero Pueblo de Dios y confía su administración a los Pastores. Es en esa perspectiva en la que cabe hablar de esos bienes salvíficos como un derecho del Pueblo de Dios, como algo que se le debe en justicia.

A la luz de este planteamiento, es muy clara la ulterior conclusión del Papa: "La formación permanente es necesaria para que el sacerdote pueda responder debidamente a ese derecho del Pueblo de Dios". De donde se infiere que la formación permanente, no sólo es un deber de caridad, sino que constituye también un deber de justicia; y como tal deber debe ser interpretado el precepto del c. 279. A ese grave deber de formación, subraya el *Directorio*, 69, "corresponde un preciso derecho de parte de los fieles, sobre los cuales recaen positivamente los efectos de la buena formación y de la santidad de los sacerdotes".

⁴¹ Véase, por ejemplo, un importante documento de la Comisión Episcopal del Clero, que lleva por título "Sacerdotes, día a día. La formación permanente integral", en BOCEE 49, marzo 1996, p. 20.

2. La formación espiritual permanente como un derecho de libertad

El deber de justicia al que acabamos de referirnos, lleva implícito un derecho del sacerdote a que se arbitren los medios necesarios para el logro de esa formación permanente. Es cierto que el c. 279 sólo contempla explícitamente el deber del sacerdote de seguir formándose para responder adecuadamente a los derechos de los fieles. Pero es impensable un deber de esta índole, sin que se disponga de los medios necesarios para cumplirlo. El sacerdote es el primer responsable de su propia formación pero necesita medios, y tiene derecho a que se le dispensen. La responsabilidad del Obispo y la del propio presbiterio es, en este sentido, fundamental. Así lo reconoce la *Pastores Dabo vobis*, 89: "Esta responsabilidad lleva al obispo en comunión con el presbiterio, a hacer un proyecto y establecer un programa, capaces de estructurar la formación permanente no como un mero episodio, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla por etapas y tiene modalidades varias".

Así lo determina también de forma explícita el *Directorio*, n. 72: "La formación permanente es un derecho y un deber del presbítero e impartirla es un derecho y un deber de la Iglesia".

Además de esta participación directa, el Obispo cumplirá con su responsabilidad "pidiendo también la ayuda que pueden dar las facultades y los institutos teológicos y pastorales, los seminarios, los organismos o federaciones que agrupen a las personas —sacerdotes, religiosos y fieles laicos— comprometidas en la formación sacerdotal" (PDV, 89).

De manera implícita subyace en estas palabras del Papa un problema delicado, como son todos los relacionados con la unidad y la pluralidad en cuanto componentes esenciales de la comunión eclesial. Se trata de ver si la unidad en la formación permanente lleva aparejada necesariamente un sistema único de formación, la que imparte el obispo a través de sus propias instituciones o buscando ayuda en otras, o es compatible con una pluralidad de medios y sistemas. Sin menoscabo de las exclusivas competencias —legislativas, organizativas, de fomento— que corresponden al Obispo y a su presbiterio, a las que habrá de someterse el sacerdote, consideramos más acorde con el genuino sentido de la comunión eclesial la adopción de un sistema

plural de formación permanente. Lo contrario, es decir, el uniformismo, además de no ser formativa y pastoralmente eficaz, podría lesionar derechos del sacerdote, a quien no se le pueden negar con respecto a su propia formación legítimos ámbitos de autonomía.

Esto aparece especialmente claro cuando se trata de la formación espiritual. Pero para ello es preciso aceptar que la espiritualidad sacerdotal tiene componentes de unidad y elementos también de diversidad. Dicho de otro modo, así como la espiritualidad cristiana, siendo una, puede expresarse y de hecho se expresa en formas diversas, también la espiritualidad sacerdotal, sin dejar de ser específicamente sacerdotal, puede expresarse en formas diversas, basadas unas en la propia condición sacerdotal, y derivadas otras de su libérrima capacidad de elección.

La condición personal del presbítero, y la consiguiente espiritual básica que anima su vida, se funda radicalmente en la consagración y misión que confiere el sacramento del orden. Pero no es obstáculo para que esa común y básica espiritualidad sacerdotal esté modalizada o calificada por la condición de incardinado, o por la pertenencia y dedicación a una Iglesia particular (PDV, 31). Cabe hablar, por tanto, de una espiritualidad sacerdotal básica y fundamental, que radica en el sacramento del orden, y de una formación espiritual común a todos los sacerdotes que "requiere ser estructurada según los significados y características que derivan del presbítero y de su ministerio" (PDV, 45). Dentro de esa genérica y básica espiritualidad sacerdotal, la pertenencia a una Iglesia particular "constituye, por su propia naturaleza, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana" (PDV, 31). Aquí se ubicaría la peculiar espiritualidad del presbítero diocesano, con potencialidad suficiente para hacer de ella un camino de santidad. Pero como escribimos en otro lugar⁴², esta suficiencia no implica exclusividad.

Conviene tener presente, a este respecto, que el núcleo de toda espiritualidad está constituido por la tensión hacia la santidad o perfección cristiana. Desde esta perspectiva, la presencia de dones espirituales diversos en el seno del presbiterio diocesano, así como el influjo de otro tipo de espiritualidad cristiana en la vida personal del

⁴² Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Sobre algunas cuestiones canónicas a la luz de la Exh. Ap. "Pastores Dabo vobis"*, en "Ius Canonicum" XXXIII, n. 65, 1993, p. 346.

presbítero, no sólo no impiden o dificultan por principio la espiritualidad del presbítero en su condición de diocesano, ni la función propia del presbiterio, sino que, por el contrario, pueden ser un factor de enriquecimiento. "Este es el caso, añade el Papa, de muchas asociaciones eclesiales antiguas y nuevas, que acogen en su seno también a sacerdotes tales como las asociaciones de vida apostólica, o los institutos seculares presbiterales o bien las formas varias de comunión y fraternidad, incluidos los llamados movimientos eclesiales " (PDV, 31). Más adelante, el Papa volverá a subrayar que "todas las formas de fraternidad sacerdotal aprobadas por la Iglesia son útiles, no sólo para la vida espiritual sino también para la vida apostólica y pastoral" (*ib.*, 81).

De acuerdo con esta enseñanza pontificia, el *Directorio* destaca también que en el cuidado de su vida espiritual y humana, los presbíteros pueden encontrar un sólido apoyo en diversas asociaciones sacerdotales, que tienden a formar una espiritualidad verdaderamente diocesana, es decir, aquellas que "teniendo estatutos aprobados por la autoridad competente, estimulan a la santidad en el ejercicio del ministerio y favorecen la unidad de los clérigos entre sí y con el propio Obispo" (c. 278 § 2).

Desde este punto de vista, añade el *Directorio*, "hay que respetar con gran cuidado el derecho de cada sacerdote diocesano a practicar la propia vida espiritual del modo que considere más oportuno, siempre de acuerdo, como es obvio, con las características de la propia vocación, así como con los vínculos que de ellas derivan" (n. 88). A propósito de la dirección espiritual, como medio eficaz de formación, el *Directorio* ya había establecido antes que "los presbíteros tendrán plena libertad en la elección de la persona a la que confiarán la dirección de la propia vida espiritual" (n. 54).

VI. La unidad y la diversidad en la configuración del presbiterio diocesano

1. Anotación preliminar

El presbiterio diocesano⁴³, señalábamos más arriba, no cabe entenderlo como una asociación de clérigos⁴⁴ ni como un mero instrumento para hacer más eficaz la colaboración del conjunto de los presbíteros con el Obispo en el servicio a una porción concreta del Pueblo de Dios. El presbiterio es una forma de organización del ministerio sacerdotal que hunde sus raíces en el sacramento del Orden y en la propia naturaleza de la Iglesia particular. Se configura, por tanto, como un elemento constitutivo de esa porción llamada diócesis "quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur", conformando de ese modo una Iglesia particular "in qua vere inest et operatur una, sancta, catholica et apostolica Christi Ecclesia" (CD, 11).

Al ser elemento constitutivo de una Iglesia particular, al igual que ésta el presbiterio se configura como una realidad plural que da cobijo, a la manera de un hogar abierto, a múltiples y diversas situaciones personales de los presbíteros que lo integran, sin que por ello sufra detrimento su unidad. De nuevo aparece dibujada la verdadera Comunión: no desde la uniformidad sino desde la unidad en la diversidad. Importa, por eso, señalar primero las bases doctrinales en que se sustenta la necesaria *unidad* del presbiterio así como la urgencia actual en promoverla, para analizar después las distintas vías en que se expresa la pluralidad, tanto en su composición como en su dinamismo interno⁴⁵.

⁴³ La reflexión se centra en el presbiterio diocesano. Respecto a otros tipos de presbiterios —por ejemplo, el de una prelatura personal— no cabe extraer las mismas conclusiones, sobre todo en lo referente a la pluralidad en su composición y a la diversidad de espiritualidades de quienes integran ese presbiterio no diocesano.

⁴⁴ Las asociaciones de clérigos pertenecen al ámbito de la vida personal del presbítero y al ejercicio de su legítima libertad

⁴⁵ En el *Instrumentum Laboris*, n. 63, del Sínodo de Obispos celebrado en Octubre de 2001, se sentaba esta máxima incuestionable: "La fuerza de la Iglesia está en la Comunión, su debilidad está en la división y en la confrontación". Pero la pluralidad, cuando es legítima, no sólo no divide, sino que refuerza y enriquece la unidad al añadir energías nuevas a la tarea común de edificar el Cuerpo de Cristo.

2. La unidad del presbiterio: pinceladas magisteriales

El argumento en que se sustenta la unidad del *ordo presbyterorum* es la participación por vía sacramental de la misma misión de Cristo-Pastor. De ahí deriva la fraternidad sacramental con que están unidos todos los presbíteros cualquiera que sea su condición canónica. Pero el ministerio fue encomendado a los presbíteros, en grado subordinado (PO, 2), razón por la cual la dimensión común de dependencia con respecto a los Obispos, sucesores de los apóstoles, constituye un argumento nuevo a favor de la unidad fundamental que define su ministerio en cuanto cooperadores del orden episcopal. Llevado todo esto al ámbito de la Iglesia particular, aparece con claridad que la consagración sacramental de presbítero y la comunión jerárquica son los factores que sustentan la unidad del presbiterio diocesano. Dicho de otro modo, los elementos que configuran la unidad del orden de los presbíteros en cuanto cooperadores del orden los Obispos, son los mismos que, a nivel de Iglesia particular, configuran la unidad del presbiterio.

Son numerosas las ocasiones en que el Concilio Vaticano II al referirse al Presbiterio, explícita o implícitamente lo sitúa siempre bajo la capitalidad del obispo diocesano (LG, 28, b; CD, 28, a; AG, 20, c). El texto tal vez más expresivo es el de PO, 8: "Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen todos entre sí por íntima fraternidad sacramental; pero especialmente en la diócesis a cuyo servicio se consagran bajo el Obispo propio forman un solo presbiterio"⁴⁶. En definitiva, el Obispo se presenta en el Concilio como cabeza del presbiterio y como tal en elemento indispensable de unidad.

Esta unidad del presbiterio fundada en el sacramento del Orden así como en la dimensión de dependencia propia del Orden del presbiterado, ha sido puesta de relieve reiteradamente por el Romano Pontífice. No está demás recoger aquí las enseñanzas pontificias porque los argumentos que dan razón de esa unidad, son a la vez los que

⁴⁶ El *Catecismo de la Iglesia Católica* ha resumido así la doctrina conciliar: "Los presbíteros están unidos a los obispos en la dignidad sacerdotal y al mismo tiempo dependen de ellos en el ejercicio de sus funciones pastorales; son llamados a ser cooperadores diligentes de los obispos: forman en torno a su obispo el presbiterio que asume con él la responsabilidad de la Iglesia particular" (n. 1595).

sirven en buena medida para explicar la composición plural del presbiterio, a la que más adelante nos referiremos.

De dos formas define el Papa la naturaleza del presbiterio. En primer lugar el presbiterio es en su verdad plena un *mysterium*, es decir, "es una realidad sobrenatural porque tiene su raíz en el sacramento del Orden". Y aunque el Orden sagrado se confiere a cada uno en singular, por medio de él los sacerdotes "quedan insertos en la comunión del presbiterio unido con el Obispo" (PDV, 74). La fisonomía del presbiterio es, por otro lado, "la de una verdadera familia, cuyos vínculos no provienen de carne y sangre, sino de la gracia del Orden". En esa base sacramental se asienta la *fraternidad presbiteral* que "no excluye a nadie, pero puede y debe tener sus preferencias: las preferencias evangélicas reservadas a quienes tienen mayor necesidad de ayuda o de aliento" (*Ibid.*). En referencia a todos los integrantes del presbiterio, la Exhortación pontificia ya había subrayado antes cómo "cada sacerdote, tanto diocesano como religioso, está unido a los demás miembros de este presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad" (PDV, 17).

Cuando trata de las notas que caracterizan la virtud de la obediencia del presbítero, el Papa destaca su *exigencia comunitaria y solidaria*. No se trata, en efecto, de la obediencia de alguien que se relacione individualmente con la autoridad, sino que el presbítero está profundamente inserto en la unidad del presbiterio que, como tal, está llamado a vivir, en estrecha colaboración con el Obispo y, a través de él, con el sucesor de Pedro" (PDV, 28). Por ello mismo es una "obediencia *solidaria*, que nace de su pertenencia al único presbiterio y que siempre dentro de él y con él aporta orientaciones y toma decisiones corresponsables" (*Ibid.*).

Todo ello tiene como sustrato último el hecho de que "el ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del Obispo, en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el Obispo un único presbiterio" (PDV, 17).

3. El restablecimiento de la unidad

Aparte de la relevancia teológico-canónica que tiene el elemento "unidad" para la propia definición del presbiterio, conviene también resaltar la necesidad y urgencia de poner esa unidad en el centro de cualquier acción pastoral que pretenda ser un fiel reflejo de la eclesiología de comunión.

No hay que olvidar, a este respecto, que la comunión jerárquica, y la consiguiente obediencia al Obispo por parte del presbítero, constituyen, junto con la fraternidad sacramental, dos componentes esenciales de esa unidad. En este sentido, no es difícil advertir, en el seno de algunos presbiterios la presencia de actitudes reacias a la comunión jerárquica, o cuando menos remisas en la obediencia, en el campo doctrinal como en el disciplinar. Al decir esto, no nos referimos, como es obvio, a conductas aisladas o circunstanciales propias de la condición pecadora tanto de quien manda como de quien debe obedecer. Se trata de actitudes sistemáticas de indisciplina, o mejor dicho, de actitudes que consideran a veces la desobediencia como una manifestación de verdadera libertad, o como un signo de madurez sacerdotal. Como escribía hace ya años el actual Cardenal Arzobispo de Madrid, "lo que es verdaderamente nuevo en nuestros días es que una parte considerable del clero intenta presentar la indisciplina como una actitud cristianamente necesaria, como un postulado de la acción pastoral"⁴⁷.

Cuando escribe esta dura denuncia el ilustre canonista son los años difíciles inmediatamente posteriores al Concilio. El *hoy* de la Iglesia no es ciertamente el mismo que el de 1971. Las nebulosas que se cernían sobre la propia identidad del sacerdocio ministerial se han ido disipando en el campo doctrinal gracias a la reflexión que la propia Iglesia ha realizado a lo largo de los Pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II. Pero a la par que se clarificaba la doctrina sobre el sacerdocio en el interior de la Iglesia, irrumpe con fuerza, en la sociedad, una cultura que idolatra la libertad, desconectándola de toda verdad objetiva, o de cualquier tradición y autoridad⁴⁸, y que repercute sin duda

⁴⁷ A. ROUCO-VARELA, *Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, p. 10.

⁴⁸ Baste recordar a este respecto las denuncias de los documentos pontificios *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*.

en los ámbitos eclesíasticos, propiciando una desafección hacia la virtud de la obediencia y en general hacia cualquier disposición canónica, establecida por la Santa Sede o por el propio Obispo. A este nuevo espíritu postmoderno, tan proclive al individualismo, y por ello, tan contrario a la Comunión, se refería Mons. Ureña cuando escribía lo siguiente en 1994: "de la influencia de la postmodernidad se debe sin duda esa actitud a veces observable de 'pasar' tácita y sistemáticamente de la Jerarquía y del ordenamiento jurídico, sin violencia, ni discusión, para atrincherarse en los cuarteles de invierno de ciertas parroquias, comunidades o centros académicos y organizar la pastoral, la espiritualidad o la formación doctrinal de la inteligencia según el dictado de la propia subjetividad"⁴⁹.

Está lejos de nuestro propósito, como es obvio, indagar sociológicamente la intensidad con que los presbíteros aceptan y viven hoy los postulados inscritos en lo que denominamos, en síntesis, unidad del presbiterio. Con todo, no está demás advertir de los riesgos a que está expuesta la *communio fidei* cuando por desobediencia sistemática, o por una "amable" indiferencia, se quebranta la *communio disciplinae*⁵⁰. Algo semejante cabría decir respecto a la *communio caritatis*, cuando se resquebrajan los vínculos de fraternidad sacerdotal de quienes integran el presbiterio diocesano. El sacerdote, recuerda el *Directorio*, "hará todos los esfuerzos necesarios para evitar vivir el propio sacerdocio de modo aislado y subjetivista, y buscará favorecer la comunión fraterna dando y recibiendo de sacerdote a sacerdote el calor de la amistad, de la asistencia afectuosa, de la comprensión, de la corrección fraterna..." (n. 27).

⁴⁹ MONS. UREÑA, *Integración del Derecho canónico en la misión santificadora de la Iglesia*, XIII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 18.

⁵⁰ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La colaboración del laico en el Ministerio de los sacerdotes (Principios y normas de la Instrucción "Ecclesiae de Mysterio")*, XIX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, pp. 41-94. Si se lee atentamente la Instr. *Ecclesiae de Mysterio* sobre la participación de los laicos en el ministerio de los presbíteros, se advierte fácilmente que la preocupación latente de la Santa Sede, cuando trata de corregir los abusos disciplinares, es la salvaguardia de la *Communio fidei*.

4. Composición plural del presbiterio diocesano

Se trata de indagar quiénes son o pueden ser miembros de un presbiterio diocesano. Si lo integran sólo los presbíteros seculares incardinados o agregados a una diócesis, o son también miembros del presbiterio *pleno iure* otros sacerdotes seculares o religiosos, que ejercen su ministerio en la diócesis. No es una cuestión fácil de determinar, porque como vamos a mostrar seguidamente, ha sufrido una notable evolución desde los planteamientos conciliares hasta el momento presente. Ello requiere que analicemos en primer lugar lo que se enseñó y estableció en el C. Vaticano II, lo que después ha dispuesto la legislación posconciliar, en especial la del CIC 83, y finalmente el planteamiento sobre la cuestión que aparece dibujado en la Exh. Ap. *Pastores Dabo Vobis* de Juan Pablo II.

a) El Concilio Vaticano II

El último Concilio ecuménico tiene el mérito de haber recuperado el primitivo instituto del presbiterio, que por diversos motivos históricos había quedado oculto durante siglos, a partir del siglo IV, al tiempo que señala sus perfiles claros y nos brinda una doctrina sólida sobre su naturaleza. Ello no obsta para que existan algunos puntos que el Concilio deja en una cierta penumbra, tal vez deliberadamente abiertos a una ulterior reflexión teológica y a nuevas disposiciones canónicas⁵¹. Uno de esos puntos no aclarados por el Concilio es el relativo a la pertenencia o composición del presbiterio, es decir, si pueden o no pertenecer o integrar el presbiterio sacerdotes no incardinados en la Diócesis.

Según *Lumen gentium*, 28, "los presbíteros forman, junto con su Obispo un presbiterio dedicado a tareas (*officiis*) diversas". Insta después a que "los presbíteros, en virtud de esa participación en el sacerdocio y en la misión, reconozcan al Obispo como verdadero padre", y al Obispo a que "considere a los sacerdotes como hijos y amigos". En este contexto añade: "Todos los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, por razón del orden y del ministerio, están pues adscritos al cuerpo episcopal y sirven al bien de toda la Iglesia según la vocación y gracia de cada cual". Por igual motivo, "*todos* los presbíteros se unen

⁵¹ Cfr. A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare*. Giuffrè Ed., Milano 1993, p. 18.

entre sí en íntima fraternidad que debe manifestarse en espontánea y gustosa ayuda mutua...".

La Constitución conciliar enseña expresamente que *todos* los sacerdotes están adscritos al cuerpo episcopal y sirven al bien de toda la Iglesia. Parece estar refiriéndose al *Ordo presbyterorum* en cuanto realidad sacramental de índole universal, pero en el contexto en que se dice, no sería impropio concluir también que *todos* los presbíteros que sirven a una Iglesia particular puedan integrar el presbiterio. De todos modos, las mayores incertidumbres al respecto provienen de lo enseñado y establecido por el Decreto *Christus Dominus*. En efecto, en el n. 28, primero se nos dice que "todos los presbíteros diocesanos o religiosos, participan y ejercen con el obispo el único sacerdocio de Cristo; por consiguiente, quedan constituidos en diligentes cooperadores del Orden episcopal". Pero inmediatamente se añade que en la cura de almas "primas partes habent sacerdotes dioeciesani, quippe qui, Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad unam dominicae gregis portionem pascendam; quare unum constituunt presbyterium atque unam familiam cuius pater est Episcopus". Más adelante, en el n. 34, el Decreto conciliar establece la conocida distinción entre clero *diocesano* y clero *de la diócesis* al que pertenecerían los presbíteros religiosos. Estos, en efecto, "vera quadam ratione ad clerum dioecesis pertinere dicendi sunt, quatenus in cura animarum atque apostolatus operibus exercendis partem habent sub sacrorum Praesulum auctoritate".

Esta enseñanza conciliar dio lugar a que la doctrina hablase de dos categorías de miembros del presbiterio o dos tipos de pertenencia: la *ordinaria*, integrada por los sacerdotes diocesanos, sean incardinados o agregados (*addicti*), y la *extraordinaria* o asociada, de los demás sacerdotes que, sin ser diocesanos, pertenecerían no obstante al clero de la diócesis. Esta doble modalidad ha sido también designada como pertenencia al presbiterio *sensu stricto* y *sensu lato*, atendiendo al grado de vinculación jurídica del presbítero con el obispo diocesano⁵².

Tampoco el Decr. *Presbyterorum Ordinis* clarifica la cuestión de forma determinante. En consonancia con toda la doctrina conciliar, el

⁵² Cfr. un amplio estudio crítico de esta cuestión, y la correspondiente bibliografía en A. CATTANEO, op. cit., pp. 160-164.

n. 8 enseña que *todos* los presbiteros, en virtud del Orden sacerdotal, están unidos entre sí por una íntima fraternidad sacramental. Pero inmediatamente añade: "specialiter autem in dioecesi cuius servitio sub episcopo *proprio* addicuntur unum presbyterium efformant". El texto conciliar añade después que *todos* los presbiteros son enviados para cooperar en la misma obra...; que *todos* buscan un mismo fin: la edificación del Cuerpo de Cristo, que en nuestro tiempo requiere oficios múltiples y acomodaciones nuevas. Por eso, concluye el texto conciliar, es de gran importancia que *todos* los sacerdotes, diocesanos o religiosos, se ayuden mutuamente a fin de ser siempre cooperadores de la verdad.

El texto conciliar más claro al respecto es el contenido en el Decr. *Ad gentes*, n. 20 que tiene este tenor literal: "Emprendan ardentemente los sacerdotes nativos la obra de la evangelización en las Iglesias jóvenes, trabajando a una con los misioneros extranjeros con los que forman un presbiterio aunado bajo la autoridad del Obispo, no sólo para apacentar a los fieles y celebrar el culto divino, sino también para predicar el evangelio a los de fuera".

Aparece claro en el texto que el presbiterio aparece conformado no sólo por los sacerdotes nativos sino por los sacerdotes misioneros no necesariamente incardinados en esas iglesias jóvenes, sino provenientes de diversos ámbitos de la vida de la Iglesia y afectados por múltiples y diversos vínculos canónicos. Pero todos forman un presbiterio único bajo la autoridad del Obispo.

b) La composición del presbiterio según el CIC 83

Parece oportuno que, antes de referirnos a la descripción sentada por el Código de 1983, hagamos una breve alusión a lo que estableció al respecto el M. Pr. *Ecclesiae Sanctae*⁵³. Ciertamente es que el Documento legislativo de Pablo VI no se refiere directamente al *presbiterio* sino al Consejo presbiteral, pero indirectamente la composición de éste queda afectada por lo establecido respecto al Consejo presbiteral. En efecto, el n. 15 § 2 establece lo siguiente: "Entre los miembros del Consejo presbiteral podrán ser elegidos también los religio-

⁵³ AAS 58, 1966, 757-787; Vid también la *Carta Circular de la Congregación para los clérigos a los Presidentes de las Conferencias episcopales sobre los Consejos presbiterales*, 11-IV-1970, en AAS 62, 1970, 459-465.

sos en cuanto que participen en la cura de almas y en otras obras de apostolado".

En el Código de derecho canónico de 1983 se habla con frecuencia del presbiterio, de manera especial cuando se define a la diócesis como "una porción de pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio..." (c. 369)⁵⁴. No se nos da una definición, ni tampoco se especifica directamente su composición. Al igual que en el *Ecclesiae sanctae*, hay que recurrir también a lo que se establece a propósito del Consejo presbiteral constituido "por un grupo de sacerdotes que sea como el senado del Obispo, en representación del presbiterio..." (c. 495 § 1). De aquí se infiere que quienes forman parte del Consejo presbiteral, sean también miembros del presbiterio a quien representan. Como se ha comentado acertadamente, se trata de una "representación más moral que estrictamente cuantitativa. Es decir, debe ser reflejo de todo el presbiterio, y de la variedad de funciones, situaciones y oficios que en él se dan. De ahí que no sea simplemente una representación de los presbíteros singularmente considerados, sino también debe reflejar la diversidad de oficios y situaciones personales y ministeriales que se dan en el conjunto del presbiterio y de la diócesis"⁵⁵.

Pero lo que ahora importa señalar es quiénes pueden ser miembros del Consejo presbiteral, porque ello nos da la clave para conocer la composición del propio presbiterio. A tenor del c. 498, para la constitución del Consejo presbiteral, tienen derecho de elección tanto activo como pasivo, es decir, tienen derecho a elegir y a ser elegidos: 1.º todos los sacerdotes seculares incardinados en la diócesis; 2.º aquellos sacerdotes seculares no incardinados en la diócesis, así como los sacerdotes miembros de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, que residan en la diócesis y ejerzan *algún oficio en bien de la misma*. Adviértase que en las primeras redacciones del c. 498 § 1, 2.º, se limitaba ese derecho de los no incardinados a aquellos sacerdotes *qui in dioecesi officium aliquod ab Episcopo dioecetano collatum exercent*⁵⁶. La sustitución de *officium ab Episcopo collatum*

⁵⁴ Se trata también del Presbiterio en los cc. 245 § 2, 529 § 2, 713 § 3, 757, 400 § 2.

⁵⁵ J.I. ARRIETA, *Comentario al c. 495*, Código de Derecho Canónico, 6.ª edición anotada, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 364.

⁵⁶ *Communicationes*, 14, 1982, p. 216.

por la fórmula *officium in bonum dioecesis*, extiende sin duda alguna el derecho de elección a aquellos sacerdotes que, aun no teniendo un oficio conferido por el Obispo, residen en la diócesis y ejercen una tarea pastoral en bien de la misma. La norma legal usa en todo caso el término *officium* ejercido en bien de la diócesis. El término puede ser entendido en sentido restrictivo, pero cabe también una interpretación amplia que abarque cualquier actividad pastoral legítima hecha en bien de la diócesis⁵⁷. De todos modos, la ley canónica vigente se orienta hacia una ampliación de los titulares del derecho de elección para el consejo presbiteral, lo cual implica a su vez "un cierto ampliamento nel modo di concepire il presbiterio"⁵⁸. Añádase a esto, que aunque no esté jurídicamente exigido, los estatutos pueden otorgar el derecho de elección (activo y pasivo) a otros sacerdotes que tengan domicilio o cuasidomicilio en la diócesis (c. 498 § 2), aunque no desarrollen una tarea pastoral en bien de la misma. De un modo más o menos explícito, esto significa que también esos *otros sacerdotes* que residen legítimamente en la diócesis son miembros del presbiterio desde el momento en que pueden representarlo en el Consejo presbiteral.

c) La Exh. Ap. *Pastores dabo vobis* y el Directorio

Son muchos los momentos en los que la Exh. Ap. *Pastores dabo vobis* trata del presbiterio, bien definiendo su origen y naturaleza, bien dibujando sus perfiles canónicos⁵⁹. Aquí nos interesa sólo recoger aquellos pasajes en los que el magisterio pontificio concibe el presbiterio como un elemento constitutivo de la Iglesia particular cuyo origen sacramental hace que la pertenencia al mismo no venga determinada sólo por los presbíteros incardinados en la diócesis, sino también por los otros presbíteros que ejercen el ministerio sacerdotal en esa diócesis, sean religiosos o seculares.

⁵⁷ Incluso las tareas que dicen relación directa con el servicio a la Iglesia universal, redundan en bien de la Iglesia particular. El Documento del Sínodo de Obispos de 1971 "De Sacerdotio ministeriali" (AAS 63, 1971, 897-922), al término del n. 19 contiene esta observación: "È necessaria la collaborazione dei presbiteri religiosi col vescovo nel presbiterio, anche se la loro opera fornisce un valido aiuto nel servizio della Chiesa universale". Cfr., al respecto, A. CATTANEO, op. cit., p. 83.

⁵⁸ A. CATTANEO, op. cit., p. 87.

⁵⁹ Para un desarrollo más amplio cfr. A. CATTANEO, op. cit., pp. 91-104.

Está tratando el Papa del ministerio de los presbíteros en general y de la radical *forma comunitaria* de expresarse, razón por la cual es, ante todo, "comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del Obispo, en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares al servicio de las cuales constituyen con el Obispo un único presbiterio" (n. 17). Poco antes había subrayado que ese ministerio sacerdotal está ordenado "no sólo para la Iglesia particular, sino también para la Iglesia universal", remitiendo a tal efecto a lo enseñado por PO, 10 (n. 16). El Romano Pontífice toma en consideración las dos grandes realidades, en las que está inserto el presbiterio: el *Orden de los presbíteros* en cuanto realidad sacramental de ámbito universal, y el presbiterio, realidad también sacramental, pero circunscrita al ámbito de la Iglesia particular.

En este contexto el Papa añade lo siguiente: "Cada sacerdote tanto diocesano como religioso, está unido a los demás miembros de este presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad. En efecto, *todos los presbíteros*, sean diocesanos o religiosos, participan en el único sacerdocio de Cristo Cabeza y Pastor, 'trabajan por la misma causa, esto es, para la edificación del Cuerpo de Cristo, que exige funciones diversas y adaptaciones nuevas, principalmente en esos tiempos' (PO, 8), y se enriquece a través de los siglos con carismas siempre nuevos" (n. 17).

La pertenencia y dedicación a una Iglesia particular mediante el vínculo jurídico de la incardinación es otro de los contextos en los que la Exhortación Apostólica se refiere al presbiterio como realidad integrada no sólo por los incardinados en la diócesis —de ellos está hablando en primer término— sino por otros presbíteros. En efecto, la incardinación no se agota en un vínculo meramente jurídico, sino que constituye también un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana, integrada por actitudes y opciones espirituales y pastorales que "non parum conferunt in conficiendum concretum archetypum presbyteri" (n. 31).

Pero además de estos elementos de espiritualidad provenientes de la incardinación, en el caminar hacia la perfección hay que tomar en consideración otras inspiraciones o tradiciones de vida espiritual "capaces de enriquecer la vida sacerdotal de cada uno y de perfeccionar el presbiterio con una rica variedad de dones espirituales. Es éste

el caso de muchas asociaciones eclesiales —antiguas y nuevas—, que acogen en su seno también a sacerdotes: desde las sociedades de vida apostólica a los institutos seculares presbiterales; desde las varias formas de comunión y participación espiritual a los movimientos eclesiales. Los sacerdotes que pertenecen a Órdenes y a Congregaciones religiosas son una riqueza espiritual para *todo el presbiterio diocesano*, al que contribuyen con carismas específicos y ministerios especializados; con su presencia estimulan la Iglesia particular a vivir más intensamente su aspecto universal" (*ib.*).

El último texto del magisterio pontificio está situado en la parte que la Exhortación Apostólica dedica a la formación permanente. "Dentro de la comunión eclesial —enseña el Papa—, el sacerdote está llamado de modo particular, mediante su formación permanente, a *crecer en y con el propio presbiterio unido al Obispo*" (n. 74). Un presbiterio que en su verdad plena es un *mysterium*, porque tiene su raíz en el sacramento del orden, y cuya fisonomía es la de ser "una verdadera familia, cuyos vínculos no provienen de carne y sangre, sino de la gracia del Orden" (*ib.*). Sentados estos principios, el Papa concluye que "también forman parte del único presbiterio, por razones diversas, los *presbíteros religiosos* residentes o que trabajan en una Iglesia particular. Su presencia supone un enriquecimiento para todos los sacerdotes, y los diferentes carismas particulares que ellos viven, a la vez que son una invitación para que los presbíteros crezcan en la comprensión del mismo sacerdocio, contribuyen a estimular y acompañar la formación permanente de los sacerdotes" (*ib.*).

El *Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros* de 31.I.1994⁶⁰, sintetiza así en el n. 26 tanto la doctrina pontificia como las disposiciones del Código: Aparte del vínculo jurídico de la incardinación en una determinada Iglesia particular, y de los valores espirituales que comporta, "no hay que olvidar que los sacerdotes seculares no incardinados en la diócesis y los sacerdotes miembros de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica —que viven en la diócesis y ejercitan para su bien algún oficio— aunque estén sometidos

⁶⁰ Este Documento de la Congregación para el Clero ha sido definido técnicamente como un Decreto ejecutivo a tenor de los cc. 31-33, por lo que sus normas no tienen sólo un carácter exhortativo sino que son jurídicamente vinculantes. Cfr. *Note esplicative* del Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos en *Communicationes*, 27, 1995, pp. 192-194.

dos a sus legítimos Ordinarios, pertenecen con pleno o con distinto título al presbiterio de esa diócesis donde 'tienen voz, tanto activa como pasiva, para constituir el consejo presbiteral' (c. 498 § 1, 2º)".

5. La presencia de la diversidad en el seno del presbiterio

La composición plural del presbiterio diocesano lleva implícita la presencia de la diversidad en su seno y en su dinamismo interno. Cabría decir por eso, que este apartado es un corolario del anterior, pero necesario para comprender en todo su alcance el sentido de la pluralidad que preside la vida y la acción pastoral de un presbiterio. No es del todo impensable, o meramente hipotético, que la pluralidad de quienes integran un presbiterio —y la riqueza que comporta— quede diluida en fórmulas uniformadoras bajo el pretexto de la unidad de acción. Dicho de otro modo, cabe la posibilidad de que con pretensiones de unidad, cada presbítero, sea secular o religioso, pierda su identidad propia diluyéndose en una amorfa espiritual sacerdotal sin apellido. Aceptar este diagnóstico implica comprender antes el presupuesto del que parte: que la identidad propia es la que fija mejor lo diverso; y lo diverso, así fijado, lo que enriquece lo común. Son aplicables aquí estas palabras del Papa Juan Pablo II en la Exh. Ap. *Vita Consecrata*, n. 4:

"En efecto, si en el Concilio Vaticano II se señaló la gran realidad de la comunión eclesial, en la cual convergen todos los dones para la edificación del Cuerpo de Cristo y para la misión de la Iglesia en el mundo, en estos últimos años se ha advertido la necesidad de explicitar mejor la *identidad de los diversos estados de vida*, su vocación y su misión específica en la Iglesia...". Y esto es así, concluye el Papa, porque "la comunión en la Iglesia no es, pues, *uniformidad*, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión cuanto mayor sea el respeto de su identidad".

Es cierto que el Papa se refiere de manera explícita a las que luego llamará las tres grandes vocaciones paradigmáticas: laical, clerical y religiosa o consagrada. Pero su argumento es válido para las diversidades que comporta cada una de esas vocaciones paradigmáticas. Centrando la atención en el presbítero, no cabe duda de que su identidad eclesial puede venir marcada primero por un elemento

común a todos los que han de recibir el sacramento del orden del presbiterado, es decir, por su condición de presbítero, y ulteriormente por su condición de presbítero *secular*, o de presbítero *religioso* o consagrado. Mantener la identidad propia de sacerdote *secular* o sacerdote *religioso* es un modo de expresar la diversidad que enriquece lo común.

Pero la diversidad se hace presente también de otros modos cuya identidad conviene también preservar en aras de un mutuo enriquecimiento. Por la incardinación un presbítero secular pasa a pertenecer a una Iglesia particular, y ello contribuye no poco *in conficiendum concretum archetypum presbyteri*. Por eso, añade el Papa, "es necesario que el sacerdote tenga conciencia de que su pertenencia a una Iglesia particular constituye, por su propia naturaleza, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana. Por ello, el presbítero encuentra, precisamente en su pertenencia y dedicación a la Iglesia particular, una fuente de significados, de criterios de discernimiento y de acción, que configuran tanto su misión pastoral, como su vida espiritual" (PDV, 31). La incardinación —la condición de incardinado— es algo más, en este sentido, que un vínculo meramente jurídico; es a la vez, un vínculo espiritual y pastoral (PDV, 74) que determina o señala una específica identidad presbiteral con la espiritualidad que le es propia.

Hay que señalar, por último, que ni en la condición de sacerdote ni en la de incardinado se agotan todas las posibilidades de enriquecimiento espiritual por parte del presbítero secular. Esas condiciones son necesarias y en muchos casos pueden ser suficientes, pero no excluyen otras opciones libres u otros signos de espiritualidad provenientes de instituciones y asociaciones, a través de los cuales incluso el propio presbiterio resultaría complementado y enriquecido. Así se expresa el Papa a este respecto: "ad propediendum ergo versus perfectionem valere etiam possunt aliae inspirationes et relationes ad alias vitae spiritualis traditiones, per quas singulorum vita sacerdotalis ditari potest, immo et perfici presbyterium varietate et pretio donorum spiritualium". Tal es el caso, continúa el Papa, "de muchas asociaciones eclesíásticas, antiguas y nuevas, que reciben también presbíteros en su propio ámbito como son ciertas sociedades de vida apostólica o institutos seculares presbiterales, o bien formas varias de comunión y de fraternidad espiritual o movimientos eclesiales diversos" (PDV, 31).

No está demás hacer estas mismas precisiones respecto al presbítero religioso o consagrado. En cuanto sacerdote participa de la espiritualidad básica y común fundada en el sacramento del orden. Pero a ella se añade la que proviene de su condición religiosa, y no sólo en abstracto sino de aquella condición religiosa inspirada en un concreto carisma fundacional que por vocación ha asumido un sacerdote religioso. Ciertamente es que las variadas formas de vida religiosa tienen elementos comunes, se inspiran en una espiritualidad religiosa básica, pero no es menos cierto que esa espiritualidad común debe luego diversificarse según el patrimonio espiritual de cada instituto. Este fue uno de los principios generales propuestos por el Concilio (cfr. *Perfectae Caritatis* 2) para una renovación adecuada de la vida religiosa; principio que expresa así el c. 578: "Todos han de observar con fidelidad la mente y propósitos de los fundadores, corroborados por la autoridad eclesiástica competente acerca de la naturaleza, fin, espíritu y carácter de cada instituto, así como también de sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del instituto", en el cual se fundamenta por lo demás la justa autonomía, interna y con reflejos externos⁶¹, que la ley canónica (cfr. c. 586) reconoce a cada uno de los institutos. En este mismo sentido, el Decreto Conciliar *Perfectae Caritatis*, 23 propició la creación de Conferencias de Superiores mayores religiosos, cuyos objetivos y fines vienen determinados en el c. 708. Pero aquí se añade un matiz importante al texto conciliar, en el que literalmente se inspira. Se trata del inciso: "quedando a salvo su autonomía, su carácter y espíritu propio" (el de cada instituto). Es una matización obvia; no obstante la norma canónica la subraya tal vez para alertar y encauzar adecuadamente la praxis de esas Conferencias, evitando el posible riesgo de que se diluya la *identidad* de cada instituto⁶².

La pérdida de la identidad propia constituye un riesgo aún mayor cuando se trata de sacerdotes religiosos que integran un presbiterio diocesano. Desaparecidos en muchos casos los signos externos de diferenciación religiosa —e incluso clerical—, la identidad propia habrá de manifestarse por otras vías, si no se quiere reducir a una mera abstracción la existencia de un carisma religioso con menoscabo de

⁶¹ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 130-133.

⁶² Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La vida consagrada...*, cit., p. 206.

los carismas propios y específicos que por vocación cada religioso hace suyos. También aquí la diversidad enriquece lo común o, dicho de otro modo, los numeradores diversos son los que expresan y definen el denominador común. "Por eso la Iglesia procura que los institutos (religiosos) crezcan y se desarrollen según el espíritu de los fundadores y de las fundadoras, y de sus sanas tradiciones". De ahí que "se reconozca a cada uno de los institutos una *justa autonomía* (c. 586), gracias a lo cual pueden tener su propia disciplina y conservar íntegro su patrimonio espiritual y apostólico (Exh. Ap. *Vita consecrata*, n. 48), en el contexto, obviamente, de una fecunda y ordenada Comunión eclesial. En esta tarea compete al obispo, como padre y pastor de toda la Iglesia particular, "reconocer y respetar cada uno de los carismas, promoverlos y coordinarlos (...)". Las personas consagradas, por su parte, no dejarán de ofrecer su generosa colaboración a la Iglesia particular según las propias fuerzas y respetando el propio carisma, *actuando en plena comunión con el Obispo*, en el ámbito de la evangelización, de la catequesis y de la vida de las parroquias" (*Ib.*, n. 49).

Estas enseñanzas pontificias tienen como destinatarios a todos los institutos de vida consagrada, laicales y clericales, pero a nadie se le oculta su especial repercusión en los presbíteros religiosos que ejercen su ministerio en una Iglesia particular formando parte del presbiterio diocesano bajo la autoridad del Obispo. A este respecto, conviene recordar, como hace el Papa, que ni la justa autonomía ni en su caso la exención, pueden invocarse "para justificar decisiones que, de hecho, contrastan con las exigencias de una comunión orgánica, requerida por una sana vida eclesial. Es preciso, por el contrario, que las iniciativas pastorales de las personas consagradas sean decididas y actuadas en el contexto de un diálogo abierto y cordial entre Obispos y Superiores de los diversos institutos" (*Vita consecrata*, 49).

De todo esto se infiere que, dentro de una común espiritualidad presbiteral fundada en el sacramento del Orden, el presbiterio diocesano acoge en su seno espiritualidades diversas, unas provenientes de la diferente condición canónica del presbítero, y otras asumidas por él en el ejercicio legítimo de un derecho de libertad. En razón de la condición canónica diversa, existen presbíteros seculares y religiosos. Entre los primeros, unos están incardinados en la propia diócesis, otros, provenientes de otras diócesis o de asociaciones e instituciones

con capacidad de incardinar, forman parte del presbiterio por razón de su agregación a la diócesis, en muchos casos mediante un contrato administrativo entre las diócesis *a qua* y *ad quam* (c. 271). Entre los incardinados puede haber presbíteros que pertenecen a un instituto secular, por lo que con toda razón se les puede denominar seculares consagrados o consagrados seculares, según la perspectiva que se quiera adoptar. En todo lo que se refiere al ministerio sacerdotal dependen del Obispo de la diócesis en donde están incardinados, pero hay aspectos de su vida espiritual y de su formación que vienen marcados por su condición de consagrados, por su pertenencia a un determinado instituto secular. Dentro todavía de la condición de incardinados, el presbiterio puede estar integrado por presbíteros que, sin merma de su secularidad —sin pertenecer a ningún instituto de vida consagrada—, libremente se inscriben en asociaciones de clérigos diversas cuyos fines vienen a veces determinados por una específica espiritualidad cristiana y sacerdotal, que legítimamente el presbítero asume sin menoscabo alguno de su diocesaneidad ni de su dependencia —traducida en obediencia— del Obispo y de su presbiterio en todo aquello que dice relación directa o indirecta con el ministerio sacerdotal.

Hechas las debidas salvedades, a estas diversas situaciones son aplicables estas recomendaciones del Directorio, n. 26: "Los presbíteros incardinados en una Diócesis pero que están al servicio de algún movimiento eclesial aprobado por la Autoridad eclesiástica competente, sean conscientes de su pertenencia al presbiterio de la Diócesis en la que desarrollan su ministerio, y lleven a la práctica el deber de colaborar sinceramente con él. El Obispo de incardinación, a su vez, ha de respetar el estilo de vida requerido por el movimiento, y estará dispuesto —a tenor del derecho— a permitir que el presbítero pueda prestar su servicio en otras Iglesias, si esto es parte del carisma del movimiento mismo".

Conviene tener en cuenta, a este respecto, que además de las asociaciones de clérigos, o asociaciones de fieles con la particularidad de que están constituidas por fieles clérigos, existen las llamadas *sociedades clericales de vida apostólica*, con capacidad de incardinar (c. 266 § 2) y con unos perfiles canónicos determinados (c. 731). El ejercicio del ministerio sacerdotal que tienen como fin y que las define como *clericales*, comporta la exigencia de que ese ejercicio se realice

en un presbiterio determinado, en el cual deberá respetarse su peculiar estilo de vida, por ejemplo, su vida en comunidad. Las relaciones de estos presbíteros con el Obispo y con el presbiterio serán análogas a las de los religiosos.

Parecía que las asociaciones *clericales* de vida apostólica, generalmente de índole misionera, habían vaciado de contenido el c. 302 que trata de las asociaciones *clericales* de fieles que tienen también como fin el ejercicio del orden sagrado, y como forma de espiritualidad la vida en común, pero no la que se rige *ad instar religiosorum*, sino la aconsejada por el Concilio (LG, 28, PO. 8) y la que recomienda vivamente el c. 280 y el *Directorio*, n. 29. Como tal asociación clerical de Derecho pontificio, por ejemplo, ha sido erigida por la Congregación para el Clero el 11-XI-2000 la Comunidad de San Martín de Tours. La integran clérigos seculares que normalmente están incardinados en la diócesis del Obispo delegado por la Santa Sede, quien al incardinarlos acepta su compromiso comunitario así como el hecho de que ejerzan su ministerio sacerdotal allá donde el moderador general de la Comunidad los destine de acuerdo con las normas estatutarias, y mediante los pactos que se establezcan con los Obispos que reclamen su servicio ministerial, salvando en todo caso el espíritu y la finalidad propia de la asociación. Es un caso más de la pluralidad viva y operante del presbiterio diocesano, digna de aliento y no sólo de un respeto tolerante.

El argumento fundamental en que se funda ese aliento positivo de la pluralidad, no es la eficacia organizativa y de gestión pastoral, sino el hecho de que en la Iglesia particular, y en la diócesis como su expresión canónica, *vere inest et operatur* (CD, 11) la Iglesia una y católica. Este dato eclesiológico hace que la Iglesia particular sea descrita en verdad como *imagen* de la Iglesia universal (cfr. LG. 23) razón por la cual en ella están presentes, al menos en potencia, los diversos carismas, las múltiples vocaciones y las más variadas espiritualidades, dentro de la común espiritualidad cristiana, y en nuestro caso, dentro de la común espiritualidad sacerdotal.

VII. Reflexión conclusiva

A la vista de las circunstancias que rodean hoy la vida y el ministerio de los presbíteros, cabría plantearse la duda acerca de la oportunidad de insistir en la tutela de los derechos de libertad y en el fomento de las legítimas manifestaciones de diversidad a que dan lugar esos derechos. Parecería que estamos en unos momentos en que es más urgente poner el acento en los deberes de obediencia y de comunión jerárquica como salvaguardia de la unidad, pilar básico de la comunión eclesial. En una reflexión más general que la que nos ocupa, un ilustre canonista se hacía una pregunta parecida. No le pasaba inadvertida al autor la perplejidad que podría producir su afirmación de la libertad en unos tiempos en que parece más urgente recomponer la disciplina y la obediencia. Y es partidario, obviamente, de que se recomponga la disciplina, pero no la antigua sino la que surge del C. Vaticano II, aquella que toma en consideración a la vez la *conditio libertatis* y los derechos inherentes a ella⁶³.

Aplicado esto a nuestro tema, nadie duda de que es urgente recomponer la unidad, y la *communio disciplinae*, pero sin detrimento de una pluralidad *legítima* y *justa*, esto es, la que no contradice sino que enriquece la unidad, y la que es debida en justicia por responder al ejercicio de derechos fundamentales del presbítero. El *Instrumentum laboris*, n. 63 del Sínodo de Obispos, celebrado en octubre de 2001, sienta este incuestionable principio: "La fuerza de la Iglesia está en la comunión, su debilidad está en la división y en la contraposición". Pero la pluralidad, cuando es legítima, no divide sino que refuerza la unidad al añadir energías nuevas a la tarea común de edificar el Cuerpo de Cristo. Por eso no sería justo poner trabas a esas manifestaciones legítimas de pluralidad al tiempo que se aceptan o "toleran" las "diversidades" que objetiva y moralmente se sitúan fuera de la *communio fidei* y de la *communio disciplinae*, con el pretexto de evitar males mayores para la Iglesia.

En todo caso, y como reflexión final, no debe pasar inadvertida la llamada del Papa Juan Pablo II a promover antes que nada *la espiritua-*

⁶³ Cfr. J. HERVADA, *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, en "Dimensiones jurídicas del factor religioso", Estudios en homenaje del Prof. M. López Alarcón, Murcia, 1987, p. 236.

lidad de comunión. Porque "no nos engañemos —concluye el Papa—, sin este camino *espiritual* de poco servirían los instrumentos externos de comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y de crecimiento" (Cart. Ap. *Novo Millennio ineunte*, 43).

En el mensaje del Papa a un Simposio de la Universidad Lateranense (21.III.2002) al que hacemos referencia al principio del trabajo, tras señalar que el principio de comunión se asienta sobre la igualdad sustancial y la diversidad de las funciones de cada uno, se añade que "sólo en la comunión orgánica de la comunidad eclesial la dignidad de los *christifideles* encuentra el espacio y los modos para situar la exigencia legítima de tutela de los derechos y de asunción de deberes". Por eso, advierte seguidamente el Romano Pontífice, "la comunión exige que esté siempre presente la *caridad*, que no contradice el derecho, sino que lo eleva a instrumento de verdad, contribuyendo a crear la certeza de las reglas y, por consiguiente, el desarrollo ordenado de las relaciones jurídicas que no van contra la justicia".

La comunión eclesial y sus expresiones canónicas, para que sean auténticas, deben discurrir en suma por estos tres carriles complementarios entre sí: *espiritualidad*, *caridad pastoral* y *justicia pastoral*.